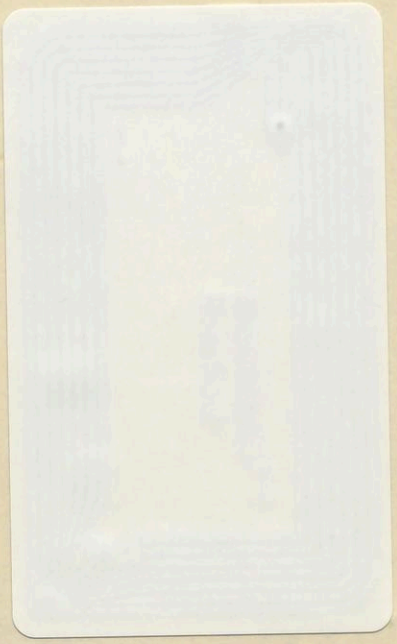


N12<524655805 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
÷TÜBINGEN÷
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VIII. JAHRGANG

1933
DRUCK UND VERTRIEB: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

Alle Rechte vorbehalten.

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

Gd 861

Inhalt des VIII. Jahrgangs.

Abhandlungen. Seite

Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf (Bamberg) 1
Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Von August Brunner S. J. 41
Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills. Von August Deneffe S. J. 64 203
Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe. Von Joseph Ternus S. J. 161
Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalogs. Von † Alfred Feder S. J. . . . 217
Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik für die Lösung der erkenntniskritischen Frage. Von Joseph de Vries S. J. . 321
Die Absicht des V. Laterankonzils. Von August Deneffe S. J. 359
Zusätze des gennadianischen Schriftstellerkatalogs. Von † Alfred Feder S. J. 380
Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik. Von Heinrich Weisweiler S. J. 481
Fünfundzwanzig Jahre deutsche Denkpsychologie. Von Alexander Willwoll S. J. 524

Kleine Beiträge.

Ausgangspunkt der Erkenntniskritik und thomistische Erkenntnispsychologie. Von Joseph de Vries S. J. 89
Die „sententia super librum phisicorum fratris Alberti" in Cod. 496 der Stadtbibliothek Brügge. Von Fr. Pelster S. J. 99
Eine neue Bestätigung der Echtheit der Summa naturalium Alberts des Großen. Von S. Harrison Thomson (Oxford) 233
Eine ältere und vollständigere Hs von Gundissalinus' De divisione scientiarum. Von S. Harrison Thomson (Oxford) 240
Zur Soziologie der Kirche. Von Heinrich Keller S. J. . . 243
Der Streit um die wirksame Gnade innerhalb der Gesellschaft Jesu. Von Hermann Lange S. J. 400
Naturphilosophie und moderne Biologie. Von Johann Fürruter (Falterschein, Tirol) 412
Anselmus von Canterbury, Monologion und Proslogion. Von Dr. Anton Antweiler (Bonn) 551
Neue Schriften des englischen Franziskaners Richardus Rufus von Cornwall (um 1250). Von Franz Pelster S. J. . 561

Besprechungen 102 250 415 569

Aufsätze und Bücher.

Allgemeines. Geschichte der Philosophie . . . 116 434
Literargeschichte der Scholastik 126 439
Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 137 451
Naturphilosophie. Psychologie 148 461
Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 155 472
Allgemeines. Fundamentaltheologie 265 582
Heilige Schrift. (Alter Orient. Judentum) . . . 277 591
Protestantische Theologie 283 599
Dogmatik und Dogmengeschichte 291 607
Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik. Liturgik 307 623

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Antweiler, Anton Dr. (Bonn) 551—560.
Brinkmann, Bernhard S. J. (Valkenburg) 102 f. 251 f. 269 f. 277 f. 281—283.
Browe, Peter S. J. (Frankfurt a. M.) 572—574.
Bruders, Heinrich S. J. (Valkenburg) 147 f. 269 584 632.
Brugger, Walter S. J. (Innsbruck) 452 f. 458—460.
Brunner, August S. J. (Valkenburg) 41—63 109—112 116 126 145 f. 435—439 455—457 459 f.
Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 64—88 128 f. 131—134 146 f. 203—216 265 271 f. 275 291—297 300 f. 306 f. 359—379 450 582 584 f. 588 f. 591 597 f. 607—610 612—615 622 f.
† Feder, Alfred S. J. (Valkenburg) 217—232 380—399.
Fischer, Heribert S. J. (Berlin) 103—106 272.
Fröbes, Joseph S. J. (Valkenburg) 148—155 260—264 463—470 472 580 f.
Fürruter, Johann (Falterschein, Tirol) 412—414.
Gemmel, Jakob S. J. (Frankfurt a. M.) 112—118 120—126 144 f. 155—160 430—433 477—480.
Gilen, Leonhard S. J. (Krakau) 588 f.
Grausem, Jean-Pierre S. J. (Enghien) 437 450 f. 461 f.
Grisar, Joseph S. J. (Rom) 571 f.
Gundlach, Gustav S. J. (Frankfurt a. M.) 476.
Hentrich, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 106 f. 123 f. 136 f. 451.
Hirschmann, Johannes Bapt. S. J. (Rom) 473 f. 477.
Hürth, Franz S. J. (Valkenburg) 252—256 307—314 415—419 474 bis 476 574—576 623—629.
Jansen, Bernhard S. J. (Pullach) 454 f. 472 f.
Keller, Heinrich S. J. (Valkenburg) 243—249 314—316 476 f.
Kirschbaum, Engelbert S. J. (Rom) 598.
Kösters, Ludwig S. J. (Frankfurt a. M.) 148 266—271 274—277 583—588 590 f.
Landgraf, Artur Prof. Dr. (Bamberg) 1—40.
Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 119 f. 297—303 305 f. 400—411 435 582 585 611 f. 615—618.
Llorca, Bernardino S. J. (Aalbeek) 569—571.
Lotz, Johannes Bapt. S. J. (Innsbruck) 139 141 143 f. 147 453 f.
Merk, August S. J. (Rom) 586.
Müller, Franz Reg. S. J. (Tokio) 140 f.
Pelster, Franz S. J. (Rom) 99—101 126—136 421—423 443—450 561—568.
Pollinger, Joseph S. J. (Enghien) 576—578.
Raitz v. Frentz, Emmerich S. J. (Valkenburg-Frankfurt a. M.) 256 bis 258 316—320 419 f. 469—472 582 f. 629—632.
Rast, Maximilian S. J. (Pullach) 125 142 f. 453 456 458.
† Rembold, Albert S. J. (Valkenburg) 250 f. 265 f. 275 278—281 591—597 599.
Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 148 f. 451 f. 461.
Schütt, Paul S. J. (Valkenburg) 270 272—274 587 589 f.
Schuster, Johannes Bapt. S. J. (Pullach) 157 f.
Sladeczek, Franz Maria S. J. (Dresden) 258—260 480.
Steichen, Adolf S. J. (Frankfurt a. M.) 462 f.
Ternus, Joseph S. J. (Frankfurt a. M.) 161—202.
Thomson, S. Harrison (Oxford) 233—242.

de Vries, Joseph S. J. (Valkenburg) 89—98 107 f. 118—122 131 137—142 144 148 321—358 423—430 434—437 455—458 461 479 f. 578—580.
Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 266 283—291 303—305 420 f. 439—443 481—523 599—607 618—622.
Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 470 f. 524—550.

Man verbessere:

S. 339, Anm. 54, Zeile 2 muß lauten: eodem modo nisi ut in paucioribus: naturae autem cursum videmus (vgl. Anm. 57, Zeile 3!).

S. 351, Zeile 22: mitverwirklicht (statt mißverwirklicht).

S. 494, Anm. 48 füge man am Ende bei: — Vgl. auch noch Abaelards Introductio ad theologiam lib. 1 c. 12 (ML 178, 997 AB): „Confirmatio per impositionem manus episcopi ad dandam armaturam virtutum, quibus scilicet virtutibus post remissionem peccatorum perceptam resistere valeamus inimico tunc vehementius insurgenti."

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Absil Th. 612
Aertnys J. 307
Agatson L. 457
Aldama J. A. de 137 612
Alès A. d' 582
Algermissen K. 591
Allers R. 312
Althaus P. 289
Arens B. 275
Armaingaud A. 450
Arnou R. 582
Bachelard G. 461
Baillie J. B. 124
Balić C. 133
Banister H. 260
Bard Ph. 261
Bartelheimer W. 286
Barth K. 599
Bartmann B. 293 299
Bauch Br. 138
Bauhofer O. 459
Beck M. 456
Bednarski St. 588
Beer G. 278
Beltrán de Heredia V. 136 444
Bergmann W. 309
Bertholet A. 592
Beth K. 629
Beyer A. 288
Bittremieux J. 614 618
Blasbalg J. 625
Blug A. 466
Blume Kl. 320
Blumenfeld W. 468
Bolczyk C. 311
Bollnow O. F. 126
Bonet A. 617
Bonhoeffer D. 145
Botte B. 632
Bouvier L. 627
Bover J. M. 613
Braun L. 146
Brinktrine J. 305
Brosch H. J. 121
Browe P. 582 619
Bruni G. 448
Brunner E. 276 288 415
Brunswik E. 151
(Buchberger M. 265)
Bühler Ch. 470 580
Bultmann R. 268 603
Burkhard P. 625
Calà Ulloa G. 90
Calès J. 583
Cannon W. B. 261
Capelle B. 300
Cappello F. M. 313 f.
Carlebach J. 594
Carro V. 303
Casanovas I. 569
Casotti M. 478
Castagnoli P. 300 305
Cavallera F. 256
Claeys Boúúaert M. 583
Conrad-Martius H. 455
Conte a Coronata M. 315
Corvez M. 611
Creusen J. 623
Crozier W. J. 260
Dacqué E. 145
Damen C. A. 307
Dannenberg H. 270
Darmstaedter Fr. 478
Davy M.-M. 631
Defourny M. 430
Deman Th. 257
Dempf A. 114 119
Deneffe A. (292) 446
Denzinger H. 292
Dibelius M. 268
Diekamp F. 294 608
Diesel E. 145
Dillenschneider C. 614
Dingler H. 149 461
Dombart Th. 598
Donat J. 471
Dreß W. 297
Driesch H. 451
Dubislav W. 118
Dudon P. 317
Duffner I. L. 310
Duhm A. 590
Dunin Borkowski St. v. 123
Dybowski M. 153
Egger F. 293
Ehrle Fr. 435
Eisenhofer L. 319
Emge C. A. 117
Erichsen W. 585
Fahlgren K. Hj. 596
Faller O. 584
Fatta M. 461
Faulhaber L. 267
Faust A. 423
Faut A. 276
Fendt L. 271
Fetscher R. 625
Feuerer G. 601
Fischer G. 318
Flachberger K. 155
Fleury E. 272
Forbes A. 260
Forest A. 143
Franz Sh. I. 262
Freeman F. N. 261
Friethoff C. 613
Fröbes J. 472
Fröhlich Fr. W. 467
Fröhlich K. 273
Fruhstorfer K. 593
Fuchs E. 268
Fuetscher L. 425
Gabriel J. 594
Gadamer H.-G. 121
Galtier P. 612
Gantenberg H. 453
Garrigou-Lagrange R. 302 457
Gasparri P. 294
Gemelli A. 624
Gentile G. 125
Gerster a Zeil Th. 306
Gesell A. 261
Getzeny H. 148 243
Geyser J. 578
Ghellinck J. de 440
Gierens M. 294 608
Gilson É. 435 453
Glockner H. 124
Glorieux P. 420
Goedeckemeyer A. 155
Goergen G. 611
Gogarten F. 275 f.
Goldscheider L. 151
Gothein E. 122
Graber R. 306
Grabmann M. 131
Graf Th. 302
Greiff A. 620
Greiner J. G. 475
Gröhl R. 591
Groos K. 456
Groot I. F. de 296
Grosam W. 627
Gross J. 297
Gruender H. 149
Grünewald St. 318
Gruhle H. W. 625
Guibert J. de 256 630
Guitton J. 576
Gundlach G. 628
Guntermann F. 622
Guttmann J. 599
Haase K. 312
Haeuser Ph. 584
Hagenauer S. 255
Handschin A. 281
Hansen W. 312
Harnack A. v. 606
Hartridge H. 260
Haugg D. 613
Hausherr I. 630
Hecht S. 260
Heinemann F. 438
Heinemann I. 265
Heitmann L. 276
Henning H. 463
Henquinet F.-M. 445 562
Herbst H. 439
Hermelink H. 276
Herntrich V. 595
Hertzberg H. W. 596
Heß G. 628
Hessen J. 258
Hilber F. 293 591
Hildebrandt Fr. 283
Hintze O. 477
„Historicus" 590
Hocedez E. 300
Hönigswald R. 141 593
Höpfl H. 277
Hoffmann Ad. M. 608
Hofmann C. 312
Hofmann F. 614
Hofmann G. 582
(Hofmann K. 265)
Hold-Ferneck A. 158
Holsopple J. Q. 261
Hornig (Breslau) 277
Hove A. van 629
Hürth F. 311
Hund F. 145
Hunter W. S. 261
Huthmacher H. 617
Huyben J. 585
Illemann W. 438
Imle F. 618
Ipsen G. 145
Jaensch E. 150
Jansen B. 148
Jarlot J. 476
Jaspers K. 109
Jelke R. 266 605
Jellouscheck C. 631
Johanns P. 460
Jolivet R. 146 452
Jüssen Kl. 611
Käppeli Th. M. 272
Kalt E. 595
Kasel A. 140
Kaupel H. 587 592
Keller A. 276
Kellerwessel P. 613
Kelley T. L. 262
Kern B. 456
Kirn J. 276
Kirstein F. 625
Kittel G. 276
Kleemann R. 150
Kleist J. A. 282
Klibansky R. 106
Knak S. 276
Kober L. 462
Koch J. 292
Köberle A. 291
Köhne J. 314
König E. 593
Koffka K. 465
Kohlrausch E. 625
Koldewey R. 598
Kosch W. 265
Koyré A. 116
Kraft J. 142
Kroeker J. 594
Kroner R. 124
Krueger F. 144
Kühler O. 156
Kühr F. 475
Kuhr V. 152
Kuiper V.-M. 125
Kurfeß Fr. 165
Lagrange M.-J. 269
Lakner Fr. 585
Landgraf A. 296 615
Landis C. 261
Landsberg P. 435
Lang A. 450
Lanversin F. de 257
Larenz K. 124
Lashley K. S. 261
Lasson G. 125
Laversin M.-J. 473
Lazarsfeld P. F. 467
Le Bachelet X.-M. 400
Lebreton J. 102
Lechner J. 134

Ledrus M. 459 f.
Leese K. 145
Legaz y Lacambra L. 473
Leisegang H. 460
Leloir L. 615
Lenz F. 625
Lépicier A. L. M. 609
Le Roy G. 437
Lersch Ph. 152 439
Leturia P. 451
Levinas E. 126
Liebert A. 124
Lietzmann H. 269
Lindworsky J. 150
Linhardt R. 417
Linton O. 270
Little A. G. 449
Löwith K. 437
Longpré E. 447
Lottin O. 128 f. 307 ff.
Lotz J. B. 479
Lucien-Brun J. 477
Lücker M. 250
Lundstedt A. V. 474
Luthardt Chr. E. 605
Luxenburger H. 625
Manser G. M. 139
Mansion A. 127
Marck S. 438
Margolius H. 156
Martin R.-M. 440 f.
Masnovo A. 143
May M. A. 261
Mayer A. 293
Mayer J. 311
Mayer M. 469
Meersseman G. 128 130
Mehlis G. 118
Meier L. 136
Meinertz M. 621
Mensching W. 276
Menzinger O. 301
Merkelbach H. B. 252
Messineo A. 477
Metzger W. 466
Meyenberg A. 275 586
Meyerson E. 143
Michaelis O. 589
Michel H. 312
Mira y López E. 470
Mitzka Fr. 298
Molitor H. 622
Moos M. F. 607
Moos R. W. v. 624
Moreau Ph. 312
Morgan T. H. 260
Morin G. 304 443 584
Moser S. 148
Müller A. 137
Müller C. V. 469
Müller-Freienfels R. 455
Mulert H. 266 276
Munter J. de 434
Murchison C. 260
Nadler K. 125
Nafe J. P. 260
Napholc P. 310
Nell-Breuning O. v. 311 476
Neuhaus C. 274
Niedermeyer A. 626
Nihard R. 480
Nölkensmeier Chr. 122
Noval I. 314
Nuzubidse S. 138
Obendiek H. 285
Oehl W. 317
O'Neill P. 304
Orel A. 155
Ottaviano C. 447 609
Otto R. 157
Paffrath Th. 595
Paris G. M. 131
Parker G. H. 260
Pauli R. 151
Péghaire J. 141
Pelster Fr. 130 435
Penido T.-L. 295 458
Perrella C. M. 268 616
Perry R. B. 157
Pesch Chr. 292
Peters (Göttingen) 590
Pieper K. 270
Pilek E. 151
Pilgram Fr. 243
Pintner R. 261
Pistocchi M. 316
Piszter E. 296
Pius XI. 614 626 628
Pohle J. 293 608
Prado J. 277
Preuß H. 275
Prümm K. 583
Przywara E. 429
Puech H.-C. 116
Quasten J. 270
Quint J. 419
Rade M. 285
Rademacher A. 582 587
Radermacher H. J. 311
Raeymaeker L. de 144
Raitz v. Frentz E. 586
Ranft J. 103
Ranschburg P. 464
Ranwez Ch. 623
Raphael M. 456
Rauch W. 311 628
Redlich V. 440
Reiner H. 157
Reiser B. 436
Reisner E. 287
Rembold A. 280
Reynders B. 588
Rickert H. 139
Rintelen F.-J. 434
Rivière J. 440
Rodewyk A. 314 628
Roeder H. 574
Rohr G. 120
Rohr I. 282
Rohracher H. 153
Roland-Gosselin M.-D. 142
Rosenmöller B. 147
Rossi A. 90
Rouët de Journel M. J. 291
Rüfner V. 458
Rust H. 605
Salaverri J. 271
Samstag K. 122
Sanctis S. de 262
Scharbau C. A. 597
Scheeben H. Chr. 129
Scheeben J. M. 582
Scheiwiller O. 306
Scheltema F. A. v. 145
Schlagenhaufen Fr. 305
Schlütz K. 279
Schmaus M. 135 296 443 448
Schmieder K. 436
Schmitt Fr. Sal. 439
Schmitz P. 627
Schnabert O. 590
Schneckenburger H. 154
Schneider J. 597
Schoepfer A. 278
Schrijnen I. 272
Schultz J. 456
Schulz A. 281
Schumacher H. 626
Schumann Fr. 465
Schupp J. 616
Schuster J. B. 453 472
Seeberg E. 279
Seeberg R. 290
Segarra F. 622
Seppelt Fr. X. 571
Shen E. 262
Sickenberger J. 281
Siegfried Th. 602 604
Siegmund G. 480
Silva-Tarouca C. 582
Simon P. 119
Simonin H.-D. 143 299
Simonis S. 303 619
Sinemus A. 464
Solari G. 473
Spaier A. 116
Spann O. 112 (574)
Spieler J. 158
Spinner S. 592
Stange C. 268 360
Steffes J. P. 311 582
Steigleder Kl. 312
Stein E. 131
Steinbüchel Th. 158
Stenzel J. 119 124
Störring G. E. 154
Stohr A. 583
Stolz A. 610
Stonner A. 278
Strycker E. de 120
Surányi-Unger Th. 116
Szczygiel P. 595
Teixidor L. 147 458
Théry G. 132 f.
Thomson S. H. 444
Toso A. 629
Trienekens I. 316
Troland L. T. 260
Tromp S. 582
Tumlirz O. 159
Ulloa G. Calà 90
Umberg I. B. 292 312
Urban J. 589
Vannutelli P. 251
Velden J. van der 475
Vermeersch A. 274 313 624 626
Viller M. 256
Vincent H. 283
Vogel (Ansbach) 276
Vogelsang E. 284
Vogt P. 479
Volz H. 589
Volz P. 592
Vooght P. de 618
Vorwahl H. 279
Vries J. de 143 329
Wagener H. 160
Waldmann M. 311
Walter Th. A. 432
Walthard M. 625
Warichez J. 442
Weber J. 281
Wehrung G. 606
Weinhandl F. 145
Weisweiler H. 442 f.
Wentscher E. 468
Wentscher M. 116
Wenzl Al. 151 462
Wesendonk O. G. v. 599
Wetzel Fr. 598
Wiegand F. 150
Wiese B. v. 460
Wigersma B. 124
Willam F. M. 597
Wilpert P. 107 454
Windisch H. 590
Wissler C. A. 261
Wobbe J. 301
Wolff W. 154
Woltereck R. 412
Woodworth R. S. 463
Wulf M. de 126 436
Wunderle G. 266
Wundt M. 145
Zamboni G. 90
Zarb S. 585
Ziegler A. 275
Zimara C. 572
Zoellner W. 277

Abkürzungen der angeführten Zeitschriften.

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

Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf (Bamberg).

Die Theologie der Frühscholastik hat aufs engste Verdienst und caritas miteinander verknüpft. Daten der Offenbarung gaben dazu den Anlaß, und es blieb der Theologie lediglich die Aufgabe, den inneren Zusammenhang zwischen beiden zu ergründen. In früheren Untersuchungen[1] habe ich mich bemüht, die Pfade aufzudecken, auf denen man in der Frühzeit hier bis zur endgültigen Klärung vorzudringen suchte. Dabei bin ich auch auf das Axiom „par caritas par meritum" gestoßen[2]. Hier möchte ich nun die Geschichte dieses Satzes in der Frühscholastik kurz umreißen.

Es ist darum nicht beabsichtigt, noch einmal auf die Erfordernisse für das Verdienst näher einzugehen, wie z. B. auf dasjenige der freien Willensanstrengung, das ebenso deutlich in der Summa de sacramentis des Hugo von St. Viktor[3], wie in den Sentenzen Hermanns[4], der Summe des Roland von Melun[5], den Quaestiones super epistolas Pauli[6] oder auch in der Sentenzenglosse des Cod. Q 108 der Bibliotheca Amploniana[7] zum Ausdruck kommt. Hier sei lediglich noch einmal mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, wie wichtig für das Verständnis der von uns zu zeichnenden Entwicklung die ausschlaggebende Bedeutung ist, die man der caritas, d. i. dem Gnadenhaften, für das Verdienst zuerkannte, so daß die Worte des Indiculus: „Tanta . . . est erga homines bonitas

---

[1] Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik (Schol 4 [1929] 352 ff.); Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik (Schol 6 [1931] 354 ff.).

[2] Studien 358.

[3] Lib. 1 p. 6 c. 16 f. (SSL 176, 272 f.).

[4] C. 25 (SSL 178, 1734 C).

[5] Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 120v. Man vgl. auch F. Anders, Die Christologie des Robert von Melun (Forschungen zur chr. Lit.- u. Dogmengesch. [Paderborn 1927] 19).

[6] In ep. ad Col. q. 19 (SSL 175, 586).

[7] Zu 2 dist. 23 (fol. 125v): „Ad quod dicimus, quod resistere malo et non consentire temptationi non fecisset illi [nempe Adam] meritum . . ." findet sich die Glosse: „Ex hoc videtur, quod Christus non meruit, quia non habuit in se inpellens ad malum. — Dicendum: Etsi Christus non habuit inpellens ad malum sicut nos, habuit tamen fragilitatem, qua potuit pati, et ideo merebatur; sed Adam non habuit."

Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona", maßgebend für jede Spekulation über das Verdienstproblem blieben[8].

I. Das Axiom „par caritas par meritum" geht hauptsächlich auf Sentenzen der Hl. Schrift zurück. Der hl. Augustinus[9] schreibt zwar noch ganz allgemein: „Non enim fructus est bonus, qui de caritatis radice non surgit." Es läßt sich auch in der Literatur der Frühscholastik keine ausdrückliche einem Vater zugeteilte Sentenz namhaft machen, die zur Verwertung gekommen wäre. Die Glossa ordinaria schreibt aber dann zu 1 Kor. 13,3: „Impar facultas multum vel parum danti, sed non impar est caritas. Et ideo tantum est dare calicem aque frigide, quantum fuit Zacheo dare dimidium patrimonii[10]." Wie man bei Gilbert de la Porrée[11], Petrus von Poitiers[12] und Petrus von Capua[13] ersehen kann, zog von hier aus der Gedanke in die Scholastik ein. Dem trat aber ein anderes Axiom gegenüber, das sich in der Glossa interlinearis zu Matth. 12,35 „Bonus homo de bono thesauro profert bona" findet und lautet: „Tantum boni quis facit, quantum intendit[14]." In den verschiedensten Variationen wurde es nicht bloß im Zusammenhang mit der Sündenlehre, sondern auch bei Gelegenheit des uns interessierenden Problems in die Diskussion eingesetzt. Dies genüge zur Bestimmung des Ausgangspunktes der hier treibenden Ideen.

Es wurde nun relativ spät, ehe man überhaupt sah, daß bei einer Nebeneinandersetzung dieser beiden Sentenzen ein Problem zutage trete. Anselm von Laon liegt noch vor dieser Zeit. Daß er das Verdienstquantum völlig der Gnade zuschreiben mußte, ergibt sich aus seiner Lehre, daß das Verdienst des freien Willens lediglich in der Nichtablehnung der Gnade besteht[15]. Dennoch ist ihm zugleich als dem Verfasser

---

[8] A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen, 354 ff.

[9] De spiritu et littera c. 14 n. 26 (CSEL 60 [Wien-Leipzig 1913] 180).

[10] Baseler Inkunabel von 1498.

[11] Paulinenkommentar (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 50).

[12] Sententiae III 24 (Cod. Erfurt Q. 117 fol. 28^{v}).

[13] Summe II 51 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 43^{v}; Cod. Vat. lat. 4296 fol. 44). Man vgl. auch die frühen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3855 fol. 33^{v}.

[14] Baseler Inkunabel von 1498.

[15] Sententie divine pagine (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen: BeitrGPhMA XVIII 2—3 [Münster 1919] 29). Man vgl. ferner die dritten Sentenzen des Clm 23440

der Glossa interlinearis die Sentenz zuzuweisen, nach der auch der Wille beim Verdienst sein Teil fordert. Gilbert de la Porrée und sein Anhang hat dem Menschen ein eigentliches Verdienst abgesprochen, weil er nur Deo auctore handele[16]. Er bekennt sich ganz folgerichtig dann auch zu dem Satze: „Hec enim in caritate prosunt, ut Zacheo, qui multa dedit, et vidue, que calicem aque frigide, quibus etsi impar facultas, tamen par fuit caritas, et ideo meritum quoque par[17]." Man sieht, daß hier noch kein Schritt über die Glossa ordinaria hinausgetan ist, und daß hier wie dort Liebe und die Möglichkeit, einen Vorsatz auszuführen, zueinander in Vergleich gestellt werden.

Erst seit Abaelard richtet sich das Interesse der Spekulation stärker auf den Satz „par caritas par meritum". Denn Abaelard hatte mit Rücksicht darauf die Bedeutung des äußeren Werkes derart heruntergeschraubt, daß man es im Interesse des Glaubens für nötig hielt, ihm entgegenzutreten[18]. Für Abaelard ist denn auch vor allem der „consensus", d. i. die Intention, dasjenige, was die Güte und Schlechtigkeit und damit auch die Verdienstlichkeit entscheidet[19]. Für das Verdienstquantum jedoch ist in erster Linie das Quantum der caritas maßgebend. Seine Begründung dafür lautet:

„Nulli enim transitorio, quamvis sit bonum ex debito, redditur perpetuum bonum, sed per gratiam Dei meritis nostris superadditam id obtinemus, ad quod nequaquam meritis ex nostris sufficiebamus. . . . Sola quippe caritas, quae numquam excidit, vitam promeretur aeternam, et quicumque aequales sunt caritate, pares apud Deum habent remunerationes, etsi alter effectu caritatis privetur aliquo casu praepeditus. Unde et merito beatus Augustinus aequalem de

---

fol. 106v f. — A. Landgraf, Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik (ZKathTh 55 [1931] 213 f.).

[16] Man vgl. A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen, 353 ff. Ders., Studien zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée (ZKathTh 54 [1930] 200 f.).

[17] Paulinenkommentar (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 50).

[18] W. Meyer, Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abaelard (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen [Göttingen 1898] 436). Die Autoren, die mit Abaelard den guten Werken kein Eigenverdienst oder keinen eigenen Einfluß auf das Verdienst zuerkennen, vergessen allerdings nicht zu bemerken, daß der Wille derart sein muß, daß er im Falle der Möglichkeit auch das gute Werk setzen wollte. Man vgl. Robert von Melun, Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 119) und z. B. noch Walter von St. Viktor, Sermo in ramis palmarum (Cod. Paris. Nat. lat. 16461 fol. 2v).

[19] Ethica seu scito teipsum c. 7 (SSL 178, 651).

martyrio coronam asserit habere Johannem, qui passus non est, quantam et Petrus habet, qui passus est, ut non tam passionis effectum quam affectum Deus attendat[20]." Noch in seiner *confessio* bekennt er sich zu dieser Lehre, wenn er mit aller Entschiedenheit sagt: „Omnes in dilectione Dei et proximi aequales aequaliter bonos esse confiteor et meritis pares, nec quicquam meriti apud Deum deperire, si bonae voluntatis affectus in suo praepediatur effectu. Non enim angelus, cum a Deo missus id quod facere vult, impleverit, aut anima Christi, cum suae voluntati effectum addiderit, melior inde reputari debuit, sed aeque quilibet bonus permanet, sive tempus operandi habeat, sive non, dummodo aequalem bene operandi voluntatem teneat nec in eo, quod non operatur, remaneat[21]."

Die caritas aber dürfen wir bei Abaelard nicht als die eingegossene Tugend unserer heutigen Theologie nehmen. Wohl sieht er in der Tugend eine „qualitas difficile mobilis[22]", aber der Unterschied zwischen eingegossener und erworbener Tugend war, wie ich in anderen Arbeiten[23] bereits dargetan habe, zu seiner Zeit und auch noch lange nach ihm nicht geklärt, ebensowenig wie die Möglichkeit einer Tugend ohne die Fähigkeit, sich zu betätigen. Es erscheint denn die caritas bei Abaelard, wie sich vor allem aus seinen Pariser Sentenzen[24] ergibt, als eine habituelle Willenstendenz und somit als engstens mit dem Akt verknüpft. Daneben aber betont er hier unter Berufung auf Augustinus und Hieronymus mit aller Selbstverständlichkeit: „quod meritum in s o l a voluntate consistat[25]".

---

[20] Expositio in epistolam Pauli ad Romanos lib. 3 c. 8 (SSL 178, 903 f.). Die anonyme, der Mitte des 12. Jahrhunderts angehörige Summe des Cod. Aa 36 4° der Fuldaer Landesbibliothek gibt auf fol. 54 eine andere Lösung auf die gleiche Frage: „Queritur autem, quare eternitas felicitatis vel pene retribuatur temporalibus meritis reatus et iustitie. Ad quod respondendum est, quia Deus non temporalem actionem, sed perpetuam boni vel mali remunerat vel dampnat voluntatem, que si in eternum viveret, in eternum in suo proposito permaneret ideoque iuste eternitatem retributionis eternitati appendit voluntatis."

[21] W. Meyer, Die Anklagesätze, 462.

[22] Die Pariser Sentenzen (Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 74^{v}). Man vgl. auch die Sentenzen Hermanns c. 32 (SSL 178, 1749).

[23] Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen 189 ff.

[24] Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 74^{v}: „Caritatem potest homo habere, cum committit crimina. Davit quando peccavit, caritatem habebat, quia Christum habebat in fundamento. Christum habere in fundamento est sic Deum diligere, quod si daretur eis optio, prius permitterent se interfici, quam Christum negarent." Eine Lehre, die sich übrigens auch bei Wilhelm von St. Thierry (Liber de natura et dignitate amoris, c. 6; SSL 184, 389 f.) findet.

[25] Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 75.

Seine Lehre ging ohne Einschränkung in die Sentenzen Hermanns[26], diejenigen des Magisters Omnebene[27] und mit deutlicher Verwandtschaft zu Hermann auch in die Isagoge Odos[28] über.

Auch der Paulinenkommentar des Western Ms 37 (B I 39) des Trinity College in Cambridge schließt sich an. Wir finden hier den Satz: „Dilectio sola meritum habet[29]." Gott beurteilt die Gabe nach dem Geber[30]. Es bestimmt nicht die Dauer, sondern die Stärke der Liebe das Verdienstquantum, wie sich aus der Parabel von den Arbeitern im Weinberg ergibt[31].

---

[26] C. 32 34 (SSL 178, 1749 1754 f.).

[27] München Staatsbibl., Cod. Sim. 168 fol. 65: „Queritur de illis, qui equaliter diligunt et, cum pervenerint ad pugnam, unus cessabit et alter sustinebit, si digni fuerint equali premio, antequam ad pugnam venirent. Si dixerimus, quia equali remuneratione digni fuerint, non videtur, quia in effectu videtur, quod iste magis diligebat. Item, si dixerimus ex alia parte, quod equaliter non dilexerunt, quia unus pugnavit et alter cessavit, non videtur verum, ut in hoc exemplo apparet: Ecce duo equi, qui equaliter currunt et tamen magis unus perseverat in cursu quam alter. — Dicimus itaque, quod bene potest esse, quod equaliter diligant et sic sunt digni equali remuneratione, etiamsi hoc contingeret, quod in pugna unus cederet, alter perseveraret, quia non iudicat [66] Deus nisi de eo, quod est. Item raptus est, ne malitia mutaret intellectum suum. Si diu vixisset, et peccasset et dampnatus esset, et tamen salvavit. Sic dic de istis." — Mit Bezug darauf liest man dann auf fol. 70: „Diximus, quod sole virtutes sunt digne remuneratione eterna et sola vitia damnatione eterna." Auf fol. 81^{v} f. bekennt Omnebene sich zur Ansicht, daß David durch seine Sünde die caritas nicht verloren hat.

[28] Cambridge, Trinity College, Western Ms 317 (B 14 33) fol. 19 f. Hier wird ausdrücklich die voluntas mit dem velle bonum erklärt.

[29] Fol. 109.

[30] Fol. 131: „Ille autem se Deo primum dedicat, qui id, quod offert, ad eum finem, ad quem debet, accommodat id est ad Deum, qui in omnibus finis est constituendus. Et tunc Deus ad eum, qui sic offert, primum respicit, deinde ad munus illius, cui videlicet oblatio placet propter offerentem, non autem offerens propter oblationem. Unde ad Abel dicitur respexisse primum, deinde ad munera illius. Sed ad Cahin non respexit nec ad eius munera." — Eine ähnliche Äußerung findet sich in der bereits erwähnten anonymen Summe des Cod. Aa 36 4° (fol. 42^{v}) der Fuldaer Landesbibl.

[31] Fol. 173^{v}: „Sed queritur, an illi, qui confirmati sunt, meliores sint illis, qui istam confirmationem non habent. — Nequaquam. Si enim quis haberet dilectionem toto tempore vite sue confirmatam in habitum et alius tantumdem dilectionis haberet, hec facile circa illum mobilis esset, ut levi de causa ab eo recederet, si in ea tamen moreretur, eiusdem meriti esset cum illo. Non enim propter diuturnitatem dilectionis vel propter confirmationem carior quis Deo est, nisi qui plus diligit. Illis quippe, et qui per totam diem fuerunt in vinea et qui in undecima venerunt hora, singulis unus datus est denarius." — Man vgl. auch noch fol. 180^{v} und 182.

Abaelard stellt sich endlich auch die später häufig aufgeworfene Frage, warum trotz des Wachsens der Liebe im anderen Leben das Verdienst dort nicht ständig zunehme. Er sucht eine Lösung vor allem darin, daß dort die Zunahme der Liebe lediglich auf das Konto der Eigenliebe zu schreiben sei[32]. Nebenbei bemerkt erkennt der Lombarde[33] mit der Summa sententiarum[34] den Engeln nach der Prüfung in irgend einer Weise ein wachsendes Verdienst zu, erwähnt aber doch die Ansicht, nach der wegen der gleichbleibenden caritas in ihnen von einem weiteren Verdienst keine Rede sein kann[35]. In dieser Frage operiert dann Petrus von Poitiers[36], der wohl den Engeln, nicht aber den Menschen nach diesem Leben ein Verdienst zuschreibt, mit der Unterscheidung zwischen dem status viae und dem status patriae. Ihm scheint sich im wesentlichen Petrus von Capua[37] anzuschließen.

Unmittelbar nach Abaelard stand selbstverständlich das Ver-

---

[32] Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum (SSL 178, 1661 f.): „Christianus: Nescis, quod in hac vita tantum tempus sit promerendi et in illa retribuendi, hic videlicet seminandi, ibi colligendi. Quamvis igitur ibi meliores efficimur ex praemio meritorum, quam hic ex meritis fueramus, non tamen necesse est, ut ibi rursus aliquid promereamus. Hoc ipsum quoque, quia ibi meliores quam hic efficimur, meritorum hic habitorum retributio est, quae meritis reddita nos meliores efficiat, non iterum praemium promeretur, quae in praemium meritorum tantum est constituta, non ad aliquid promerendum rursus habita. Nam et apud nos, cum aliquis amicitiae remunerationem ab amico suscipit et eum amplius propter hoc diligit, non iterum apud eum ex hac maiori dilectione, quae scilicet venit ex praemio reddito, praemium mereri iudicatur, ut sic in infinitum meritum extendatur. Quamvis etenim necessitudinis coactione et retributione praemii augetur dilectio, ut non tam voluntaria quam necessaria videatur, ita quippe omnibus naturaliter insitus est affectus, ut ipsa praemii retributio quoddam dilectionis secum afferat augmentum et quadam nos necessitate, vel amore nostri potius quam virtute vel amore remunerantis in eius dilectionem nos accendat. Si igitur inter homines amicus ab amico praemium ferat et ex ipso praemio amplius diligere cogatur, nec tamen ex hoc dilectionis augmento rursus promereri dicitur, quid mirum, si et in alia vita ex suscepto praemio amplius Deum diligentes nequaquam rursum ipsum praemium convertamus in meritum? Aut quid denique concedi prohibeat illam divinae maiestatis gloriam tantam esse, ut semper in eius visione profectus noster aliquis possit esse, ut, quo diutius eam conspiciemus et seipsam nobis amplius innotuerit, beatiores nos efficiat? Plus quippe istud iugae beatitudinis incrementum valet, quam maior beatitudo, unum tantum modum custodiens et in nullo [in]cremento proficiens."

[33] Sententiae 2 dist. 11 c. 2 (Quaracchi [1916] 356).

[34] Tr. 2 c. 6 (SSL 176, 88). — [35] A. a. O. 357.

[36] Sententiae II 4 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 13^{v}).

[37] Summe II (Clm 14508 fol. 17).

hältnis des Werkes zum Verdienstquantum im Mittelpunkt des Interesses. So legt Robert von Melun in seiner Summe gleich Abaelard die entscheidende Bedeutung beim Verdienst der intentio[38], d. i. der caritas[39] bei und beschäftigt sich in seinen Quaestiones de epistolis Pauli hauptsächlich mit dem äußeren Werk, zu dem er sich ebenfalls genau wie Abaelard stellt. Er schreibt:

„Sunt item quidam, qui dicunt plus valere ad meritum voluntatem et opera exteriora habenti facultatem quam sola voluntas, etsi par sit non habenti facultatem operandi. Quod falsum esse patet. Nam, si hoc esset, iniustus videretur Deus, qui huic dat, illi aufert hec exteriora. Precipit etiam hec exteriora relinqui, quod non faceret, si per illa habita plus posset quis mereri. — Item non pensat Deus censum, sed affectum. Non enim quantum des, attendit, sed ex quanto. Unde legitur de vidua paupercula, quia plus omnibus misit, quia cum maiori devotione. Quare dicimus, quod qui paris fuerint voluntatis, paris erunt remunerationis, etsi unus multa exterius faciat, cum possit, alter nichil, cum non habeat facultatem. Quod et hic ostendit glosa illa: multum et parum habenti etcetera[40].“

Übrigens eine Lehre, von der die frühen Quästionen des Cod. Harley 3855[41] sagen, daß ihre Annahme „tum propria cuiusque ratio, tum vera et catholica daret instructio“.

Im entschiedenen Gegensatz zur abaelardischen Richtung steht die Interpretation, die dem 12. Jahrhundert angehörige Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 geben: „Sic determinanda est: tantum bonum quisque facit, quantum intendit, acsi dicatur: si de magna caritate facere intendit illud, quod facit, ex magna caritate facit. Sed non est dictum (?): quod intendit facere, facit. Illud enim falsum esset[42].“ Und eine im Anhang der Sentenzen des Omnebene im Cod. Sim. 168 der Münchener Staatsbibliothek sich findende Quästion betont ganz einfachhin, daß auch das äußere Werk einen Einfluß auf das Verdienstquantum ausübt; denn sonst müßte z. B. beim

---

[38] Summe (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 124).
[39] Ebd. fol. 148v: „Non est autem negandum primos parentes in prolis propagatione ante peccatum mereri potuisse, quia hoc ex Dei dilectione facere potuissent, id est prolem generare.“ — Man vgl. auch Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 191 fol. 234v: „Est autem meritum quoddam, quod plene et perfecte ipsum merentem dignum facit remuneratione premii eterni, cuiusmodi caritas est et opera virtutum ex caritate facta.“
[40] Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 119. — Man findet diese Lehre auch in den frühen Quästionen des Rawlinson Ms C 161 (fol. 137v) der Bibliotheca Bodleiana in Oxford.
[41] Fol. 33v. — [42] Fol. 93.

Martyrium Gott der Ungerechtigkeit geziehen werden[43]. Zu dieser Ansicht stehen auch die Quaestiones super epistolas Pauli[44], obwohl sie sonst mit Energie die ausschlaggebende Bedeutung des Liebesquantums für die Verdienstmenge betonen, so daß man sie fast der Inkonsequenz zeihen möchte[45]. Ihr Verfasser deutet denn einen Lösungsversuch in seinen Allegoriae in Novum Testamentum an, wo er erwähnt, daß man Betätigung und Liebesquantum zueinander in notwendige Proportion setzte, so daß in gleichen Verhältnissen gleiche Liebe eine gleiche Betätigung zur Folge haben müßte[46]. Eine Lösung, die auch von dem zur gleichen Familie gehörigen Paulinenkommentar des Cod. lat. 534 der Pariser Arsenalbibliothek vorgeschlagen wird[47]. Die Allegoriae lehnen sie aber unter Hinweis auf den Mangel von Betätigung bei den Kontemplativen ab[48], und der Kommentar des Cod. Paris. Ars. 534, der eine Vermehrung des Eigenverdienstes durch das äußere Werk nicht annimmt[49], hält es mit ihnen[50] durchaus für möglich, daß aus bestimmten Gründen ohne Verminderung des Verdienstes das äußere Werk eingeschränkt werden könne[51].

Hugo von St. Viktor, der hier auszugleichen sucht, betont nur einen Gedanken Abaelards[52], wenn er sagt, daß das äußere Werk nur als Ursache oder Gelegenheit für das Verdienen in Betracht komme[53]. Es vermehre das Verdienst lediglich inso-

---

[43] Fol. 83: „Queritur, si omne bonum remunerabile consistit tantum in voluntate. Videtur. Sed falsum est, quia duo parati pro Christo pati, unus martirizatur fortiter, alter non, sed tantum paratus est. Non habet meritum ille, qui passus non est, sed qui passus. Sicut ille, qui tantum vult peccare et tantum ad actum non ducit, minus peccat quam ille, qui ad actum deliberando perducit. Iniustitia enim videretur, si non redderet Deus ei, qui passus est plus, quam ei, qui tantum voluit."

[44] In ep. ad Rom. q. 30 (SSL 175, 438).

[45] In ep. 2 ad Cor. q. 23 (SSL 175, 549): „‚Qui parce seminat, parce et metet.' [550] Quaeritur de pauperibus, qui parce seminant vel nihil, an ideo parce et ipsi metent. — Solutio: Non parce seminat ille, qui parum largitur, si animus promptus sit dare, si plus haberet. Parce ergo seminare dicendus est, qui parvam habet dilectionem, sive plus sive minus det. Et hic parce metet, id est parvam percipiet retributionem in vitam aeternam."

[46] Lib. 7 (SSL 175, 917). — [47] Fol. 200^{v} und 205^{v}. — [48] A. a. O.

[49] Fol. 200^{v}. — [50] Lib. 8 (SSL 175, 922). — [51] Fol. 205^{v}.

[52] Er kommt in den Capitula haeresum Abaelards zum Ausdruck, wo man im 10. u. a. liest: „Nos vero dicimus, quod aeternaliter a Deo remunerentur sive ad bonum sive ad malum; nec propter opera peior vel melior efficitur homo, nisi dum operatur, fortassis voluntas eius in aliquo augmentetur" (SSL 182, 1053). Man vgl. auch die Sentenzen Hermanns c. 34 (SSL 178, 1755) und noch die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 28.

[53] Summa de sacramentis lib. 2 p. 14 c. 6 (SSL 176, 561 D):

fern, als es geeignet sei, das verdienstliche Wollen zu steigern[54]. Odo von Ourscamp geht hier nur einen Schritt weiter, wenn er trotz der Nichtannahme einer direkten Beeinflussung des Verdienstquantums durch das äußere Werk, diese indirekt dennoch für möglich hält, da bei der Hinzufügung des äußeren Aktes das Verdienst wegen des bei der Fortdauer notwendigen Anwachsens der caritas auch größer werde[55].

Mit Petrus von Capua[56] unterscheiden sodann Stephan Langton[57], Gaufrid von Poitiers[58], die zum Bereich Langtons gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 658[59] und z. B. noch eine theologische Summe des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII[60] oder die zum Bereich Simons von Tournai gehörige Quästionensammlung des Cod. Brit. Mus. 3253[61] zwischen Gutem und Bösem und glauben, daß wohl die Setzung des schlechten Aktes, die zum Willen hinzukommt, die malitia, nicht aber diejenige eines guten Aktes die Güte erhöhe. Prämonstratus[62] geht aber in seiner Summe hier bereits einen Schritt weiter, indem er auch in invio nur dann durch den äußeren Akt eine Vermehrung der Schlechtigkeit herbeigeführt sieht, wenn der Wille durch diesen eine Steigerung erfährt. Noch weiter stößt Simon von Tournai vor, indem er zwar auf der einen Seite eine Erhöhung der Verdienstlichkeit durch den äußeren Akt nur zuläßt, sobald dieser den Willen besser macht, bei der Sünde aber verschieden urteilt, je nachdem es sich um einen peccans sub Deo oder contra Deum handelt[63].

„Dicitur et opus remunerari, quia in ipso constat causa sive occasio merendi."

[54] Ebd. (561 C).

[55] Quästionen (Cod. Brit. Mus. Harley 1762 fol. 126): „Solutio: Primus casus est impossibilis, dicit magister. Bona enim voluntas non potest permanere in eadem intensione, quia bona voluntas est voluntas informata caritate. Caritas adaucta meretur augeri. Semper ergo crescit nec in hac intensione, in qua modo est, poterit amodo inveniri, nisi prius cadat et perinde resurgat."

[56] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15972 fol. 165 und Clm 14508 fol. 29).

[57] Paulinenkommentar (Stiftsbibl. von St. Peter in Salzburg, Cod. a X 19 Seite 6 und 104) und Summe (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 15^{v} f.).

[58] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 36).

[59] Fol. 73^{v}. — [60] Fol. 208^{v} und 209.

[61] Fol. 60^{v}.

[62] Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 353 fol. 21^{v}.

[63] Quästionen (Berlin, Staatsbibl., Cod. Philipp. 1997 fol. 91^{v}). Erwähnt wird diese Lehre auch in den zu Simons Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3253 (fol. 65^{v}) und von Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 307).

II. Daneben her lief die Beobachtung des Einflusses von caritas und Wille auf das Verdienstquantum. Hugo von St. Viktor ist das Axiom heilig: „Quantum vis, tantum mereris[64]." Dazu kommt, daß er nur dort ein Verdienst anerkennt, wo der Mensch um Gottes willen das will, was er will, und um Gottes willen das tut, was er tut[65]. Eingehender beschäftigt er sich mit dem Problem nicht. Ebenso wenig wie der Lombarde, der es nicht der Mühe wert findet, ihm eine eigene Frage zu widmen[65a]. Wenn er aber im Anschluß an Gregorius[66] und die Glossa ordinaria[67] von Christus sagt, daß er wegen der Fülle der Gnade, die er von Anfang an besaß, nicht an Verdienstkraft, sondern nur an Zahl der Verdienste zunahm[68], so setzt dies voraus, daß nach seiner Meinung ausschließlich das Gnadenhafte das Verdienstquantum bestimmt. Dem begegnet man in seiner nächsten Schule auch bei Magister Bandinus[69] und Gandulphus[70]. In seinen Collectanea bemerkt dann der Lombarde ausdrücklich zu 1 Kor. 13,3: „Sine caritate quippe hoc potest esse, sed non prodesse; sicut et opera bona non ex quantitate sui, sed ex caritate plus vel minus prosunt. Impar quidem facultas est multum vel parum danti, sed non impar caritas; et ideo tantum est dare calicem aquae, quantum fuit

---

[64] Summa de sacramentis lib. 2 p. 14 c. 6 (SSL 176, 561 A und 562 C).

[65] Summa de sacramentis lib. 1 p. 6. c. 17 (SSL 176, 274 A).

[65a] Er fragt zwar in den Sentenzen 3 dist. 30 (Quaracchi 687): „Hic solet quaeri, quid potius sit plurisque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos." In der Antwort aber liest man bloß: „Nec incongrue putatur melior qui est ferventior; vel si unus idemque est, inde potior, ubi est ardentior, non improbe aestimatur." Er geht also hier auf das Verdienstquantum nicht näher ein.

[66] Lib. 1 Hom. in Ezech., hom. 6 n. 8 (SSL 76, 832).

[67] Super Exodum 25, 31.

[68] Sententiae 3 dist. 18 c. 2 (630): „Non ergo plus meruit sibi per crucis patibulum, quam a conceptione meruit per gratiam virtutum; non igitur profecit secundum animae meritum quantum ad virtutem meriti; profecit tamen quantum ad numerum meritorum; plura enim habuit merita in passione quam in conceptione; sed maioris virtutis non exstiterunt in merendo plura, quam ante fuerant pauciora."

[69] Sententiae lib. 3 dist. 18 (SSL 192, 1080): „Non enim habuit Christus, quo posset proficere secundum animae meritum, id est secundum virtutem meriti. Licet quantum ad numerum meritorum corporis, hoc est operum, profecisset." — Die Fritzlarer Abbreviation (fol. 57) übergeht die Stelle.

[70] Sententiae lib. 3 § 84 (I. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor [Wien-Breslau 1924] 336). Hier sei gleich darauf verwiesen, daß sich die Unterscheidung zwischen den plura opera und dem maius meritum auch angedeutet findet bei Petrus Comestor in der Glosse zu Marc. 13 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 141v).

Zachaeo dare dimidium patrimonii[71]." Das ist also lediglich eine Variation der uns bereits bekannten Stelle der Glossa ordinaria, in der — und das ist die Neuerung — unter der caritas der Hl. Geist selber verstanden ist.

Es darf vielleicht auch darauf zurückgeführt werden, daß sich der Lombarde nicht weiter auf die Beziehung der caritas zum Verdienst einläßt. Kennt er doch ein Wachsen der caritas nur insofern, als der Mensch mehr und mehr am Hl. Geist teilhat[72]. Bereits Simon von Tournai ist dies aufgefallen, und er bemerkt ganz richtig, daß diejenigen, welche die caritas mit dem Hl. Geist identifizierten, nichts von einer Intensierung der caritas selber wissen wollten[73].

Auch sonst ist es nicht verwunderlich, wenn man bis nach der Mitte des 12. Jahrhunderts sich von allen Fragen, die mit der Intensität der caritas zusammenhängen, fernhielt; denn man war bis dahin noch nicht näher mit dem Wesen der caritas selber vertraut und noch nicht auf die Bedeutung der Unterscheidung zwischen munus oder habitus und usus für das Verständnis der Tugend aufmerksam geworden. Eine Unterscheidung, die allem Anschein nach erst durch den Lombarden in die Literatur gekommen ist[74]. Wir sehen so noch

---

[71] SSL 191, 1660. Auf diese Ansicht des Lombarden verweisen allem Anschein nach die Quästionen des Cod. Trec. 964 fol. 144.

[72] Sententiae 1 dist. 17 c. 5 (111).

[73] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 20):„Redditur a quibusdam: Si Spiritus Sanctus est ipsa caritas nec aliud sit donum quam ipse Spiritus Sanctus, Spiritus autem non intendi potest vel remitti, ergo nec secundum donum caritatis intenditur vel remittitur; motus autem mentales, qui ex caritate procedunt, aiunt intendi vel remitti, quia modo maiores sunt modo minores, non ipsam caritatem." — Man vgl. auch die frühen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3855 (fol. 11v): „Nota: Caritas dicitur haberi in habitu et in affectu et in effectu. Et sunt quidam, qui dicunt, quod crescit secundum affectum et effectum, sed non secundum habitum, de aliis virtutibus quam de caritate, quia forte dicimus caritatem Spiritum Sanctum esse." Sie selbst entscheiden sich nebenbei bemerkt für ein Wachsen *in habitu, in effectu* und *in affectu*. — Man vgl. A. Landgraf, Anfänge einer Lehre vom concursus simultaneus im XIII. Jahrhundert (RechThAncMéd 1 [1929] 201 ff. 338 ff.).

[74] So liest man z. B. in den Quästionen des Cod. lat. 964 der Stadtbibl. von Troyes auf fol. 102: „Quorumdam, inquit, opinio est, quod parvulis in baptismo tantum dimittantur peccata et nulla virtus conferatur. Et hanc, inquit, sententiam non improbat magister in sententiis. Nos tamen, qui audivimus eum, scimus, quia erat in contraria sententia, scilicet quod parvulis in baptismo dantur virtutes, sed in munere vel habitu, non in usu." Man vgl. zur Frage A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligm. Gnade in der Frühscholastik (Schol 3 [1928] 28); Ders., Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik (Greg 9 [1928] 498 ff.).

Odo von Ourscamp ohne Diskussion das Axiom „par caritas par meritum" hinnehmen[75]. Aber schon Petrus Comestor steht zaudernd vor der Entscheidung, ob das Verdienstquantum lediglich durch die caritas oder auch, „wie einem scheinen könnte", durch die Intensität ihrer Regung bestimmt wird, insofern als die caritas selber durch diese Regung wächst[76].

Der Ruhm, hier die Spekulation in besonderer Weise angeregt zu haben, gebührt Petrus von Poitiers. Er spricht — vielleicht als erster — im Zusammenhang mit dem Verdienst von einer Vollkommenheit der caritas[77]. Im Wesen der Tugenden läßt er kein Wachstum zu; wohl aber in ihrer Wirkung, d. h. in der Fähigkeit, die sie für den Tugendakt mit-

---

[75] Quästionen p. 2 q. 13 (J. B. Pitra, Quaestiones magistri Odonis Suessionensis [Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio. II. Paris 1888] 28).

[76] Glosse zu Marc. 13 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 141^{v}): „et ‚convocatis'. Dictum est, quod Dominus aspiciebat eos, qui iactabant in gazo[filatium]. Aspiciebat autem non tantum corporaliter quantum spiritualiter, scilicet inspiciendo corda offerentium, ut ex devotione offerentium discerneret merita singulorum. Deus enim non pensat quantum, sed ex quanto. Unde et pauperculam viduam, que tantum obtulit duo minuta, iudicavit plus obtulisse omnibus divitibus. Et ex hoc, inquid, Domini iudicio palam est, quod multiplicatio operum non auget merita quantum ad vim merendi, sed quantum ad numerum meritorum. — Sint duo parem habentes devotionem sive caritatem, quorum alter multa facit opera, alter nulla vel pauciora. Non ideo qui multiplicat opera maioris est meriti, cum omne meritum sit penes caritatem, licet forte posset alicui videri, quod motus intensior sit magis meritorius, et quod si duo nunc (?) habeant parem caritatem et contingat istum dormire et illum mereri, ille, qui meritum addidit, melior esse dicatur, quia caritas eius meruit per motum illum melior esse, quam prius fuerit, sed caritas alterius non meruit, quia dormiendo non meruit. Sed hec maioris egent discussionis, quia Christus numquam crevit merito, qui tamen crevit in meritorum numero."

[77] Von vollkommener und unvollkommener caritas vor allem im Zusammenhang mit ihrer Unverlierbarkeit liest man schon früher. So in der bereits erwähnten Summe des Cod. Aa 36 4° (fol. 13^{v} f.) der Fuldaer Landesbibl., wo eine ganze Reihe von *auctoritates* aufgeführt wird. Bereits der Lombarde sagte: „Sciendum quoque est diversos esse gradus caritatis: est enim caritas incipiens, proficiens, perfecta, perfectissima" (Sententiae 3 dist. 29 c. 3 [686]). Er lehnt sich an Augustinus, In 1 epist. Joh. tr. 5 n. 4 (SSL 35, 2014) an. Man vgl. auch Bandinus, Sententiae lib. 3 dist. 29 n. 8 (SSL 192, 818); die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 78^{v}; die Fritzlarer Abbreviation fol. 61^{v}. Man vgl. ferner z. B. die Summa sententiarum tract. 3 c. 7 (SSL 176, 100); die zum gleichen Kreis gehörigen Sentenzen des Clm 7972 fol. 13^{v}; Radulphus Ardens, Speculum universale lib. 11 cap. 13 (Cod. Vat. lat. 1175 fol. 225).

teilen[78]. Eine Lehre, die dann mit besonderem Nachdruck von Petrus Cantor wiederaufgenommen wurde[79]. Petrus von Poitiers zählt nun eine Reihe von Vollkommenheiten der caritas auf, so neben der perfectio sufficientiae und der perfectio comparationis vor allem die perfectio quietis, actionis, ordinis und certitudinis[80]. Als wichtigste sodann die Hervorbringung einer größeren Anzahl von Werken der Vollkommenheit, die radicatio und den fervor und das firmius propositum[81]. Als die für das Verdienstquantum ausschlaggebende Vollkommenheit erscheint — obwohl er das firmius propositum die „magis

---

[78] Sententiae III 30 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 30^{v}): „Item, si omnes virtutes in quocumque sunt, pares sunt, quomodo fit incrementum virtutum? Secundum essentiam non fit. Si vero secundum effectum: ergo tantum effectum habet in isto iustitia quantum prudentia. Et ita, quam iustum est, tam prudens est. Quod quidem verum est, si sic intelligas: id est tam habilis discernere inter bonum et malum, quam habilis reddere unicuique quod suum est." — Ebd. III 24 (fol. 28^{v}): „Ex quo ergo attendenda est paritas caritatis? Numquid non in paritate motuum? Immo utique. Caritas enim secundum se nec intenditur nec remittitur, sed secundum effectum." — Man vgl. dazu III 25 (fol. 29^{v}): „Et nota, quia caritas tanta est, quod non potest contrahi ad quantitatem fidei vel spei, quantacumque sit fides vel spes. Semper enim supernatat sicut oleum. Quod ergo dicitur: ‚quantum credit, tantum sperat', id est quantum habilis est credere, tantum est sperare." Die letzte Stelle findet man wörtlich auch bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 332^{v}). — Hinsichtlich der caritas äußert sich Petrus von Poitiers also mit einiger Zurückhaltung. Dies dürfte auf seine reichlich unentschiedene Haltung gegenüber der Frage nach der Identität der Tugend der caritas mit dem Hl. Geist zurückzuführen sein.

[79] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 3477 fol. 84).

[80] Sententiae III 25 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 29). Diese Art der Einteilung wird klassisch. Etwas anders findet sie sich bei Alanus von Lille, Theologicae Regulae, reg. 95 (SSL 210, 671).

[81] Sententiae III 25 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 29 und Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 54^{v}). — Den fervor caritatis kannte man auch schon früher. So spricht auch die Summe des Cod. Aa 36 4^{0} der Fuldaer Landesbibl. (fol. 9) von ihm. Später finden sich selbstverständlich noch weitere Unterscheidungen. So sagen z. B. die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3237 (13. Jahrh.) auf fol. 23^{v} von den Tugenden ganz allgemein: „Inequales autem dicuntur quantum ad radicationem. Licet enim quantum est de ipsis, equaliter radicentur, ratione alicuius dispositionis naturalis ex parte susceptivi fortius radicatur una quam alia. — Item inequales quantum ad facilitatem exeundi in suos actus sine expeditione. Causa autem expeditionis maioris vel minoris potest esse vel penes naturalia vel penes statum, sicut accidit de neophitis, qui eo, quod ampliores habent temptationes, minus habent virtutes. — Item inequales sunt quantum ad fervorem . . ."

meritoria perfectio" nennt — die radicatio[82]. Sie deckt sich mit der Intensität der caritas selber[83].

Die Größe des Verdienstes richtet sich nun nach der Intensität der caritas und ihrer Regung, nicht aber nach der Schwierigkeit, die zu überwinden ist, so daß also — er nimmt hier eine bereits vom Lombarden[84] angeschnittene Frage auf — die Freundesliebe, weil intensiver, verdienstlicher ist als die Feindesliebe[85]. Solange jedenfalls die Intensität der caritas nicht zunimmt, bleibt der Lohn trotz der Vielheit der Akte

---

[82] Ebd.: „Hoc etiam consideratione dignum, quod cum caritas dicatur virtus et opus caritatis et motus virtutis, dicitur habere aliquis perfectiorem caritatem quam alius, vel quia plura facit opera perfecte caritatis, vel quia ferventiorem habet motum, vel quia magis est in eo radicata caritas, quia firmius habet propositum et constantiam: et hec est vera et magis meritoria perfectio." — Jedenfalls ist zu vermerken, daß das Motiv für die Festsetzung einer Vollkommenheit der caritas in jener Zeit nicht maßgebend wurde.

[83] Sententiae (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 80): „Nota: Caritas dicitur ipsa virtus, que quantum radicata est, tantum intensa et econverso. Dicitur etiam caritas ipse motus, qui quandoque intensior est quandoque remissior."

[84] Sententiae 3 dist. 30 (687 ff.).

[85] Sententiae III 23 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 27): „. . . Ergo magis meretur in dilectione inimici quam amici. Quod probatur falsum esse. Nam iste maiori caritate diligit amicum quam inimicum et intensiori motu. Ergo magis meretur diligendo amicum quam inimicum. — Ad quod dicimus, quod ubi magis intenditur caritas, ibi maius est meritum. Vel probabiliter dici potest, quod omnis homo magis meretur diligendo amicum quam inimicum, quia nullus potest diligere inimicum intensiore motu quam amicum." — Hier schließen sich ihm die frühen, noch sicher dem 12. Jahrhundert angehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3855 an, wenn sie auf fol. 11v sagen: „Item ponatur, quod aliquis, qui non habet caritatem nisi rivulum, ferventiorem habeat quam ille, qui habet ut fontem, in quo scilicet amplius non deficiet. Ille habet ferventiorem. Magis ergo ea meretur. Verum est. Ergo perfectiorem et meliorem. — Dicimus, quod perfectiorem quidem habet et meliorem, si perseveraret; nec tamen perfectiorem nec meliorem habet nisi quantum ad intensionem, quia quantum ad premium non habet. Premium enim nullum erit, quia evacuabitur." — Auch in den frühen Quästionen des Cod. a VI 8 der Stiftsbibl. von St. Peter in Salzburg kann man, ohne daß dem widersprochen würde, lesen: „Item opus, quod fit ferventiori caritate, maioris est meriti, quam quod fit minus ferventi" (fol. 30).

unverändert[86]. Die Dauer der caritas selber dagegen hat keinen Einfluß auf das Verdienstquantum[87].

Man hatte nun seit Abaelard in der Verdienstlehre scheiden gelernt zwischen äußerem Werk und Intention, bei Betrachtung der Intention aber nicht die Aufgabe des Willens von derjenigen der caritas streng geschieden. Dies hängt ohne Zweifel damit zusammen, daß man das Verhältnis des Willens zu den Tugenden selber noch nicht eingehender untersucht hatte. Petrus von Poitiers wagt nun einen Vorstoß, indem er die Rolle untersucht, die beide hier spielen, ohne aber selber eine Entscheidung zu treffen. Jedenfalls ist ihm klar, daß die Aufgabe der beiden beim Verdienstwerk eine verschiedene ist. Die caritas ist die causa efficiens des meritum, während dem Willen nur eine auctoritas merendi zukommt, insofern er ohne das Werk, nicht aber das Werk ohne ihn verdienstlich ist[88].

Ob Petrus in dieser Unterscheidung die Priorität zuzuerkennen ist, läßt sich vorläufig nicht feststellen. Es sei nur vermerkt, daß Alanus von Lille[89] bereits eine solche Verteilung der Aufgaben

---

[86] Sententiae III 23 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 28^{v}): „Dicendum ergo in predicto casu, quod qui habent parem caritatem, pariter merentur, licet ex pluribus mereatur modo, qui factus est iudeus quam prius existens gentilis, vel monachus, qui prius erat secularis; tamen non maius premium meretur, quia non ex intensiore caritate hoc facit; sicut tantum meretur, qui habet voluntatem dandi elemosinam et non dat, quia non habet facultatem, quantum qui habet voluntatem et dat, cum habeat facultatem, ut Zacheus et vidua." — Darauf dürfte Magister Martinus anspielen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 307).

[87] Sententiae III 24 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 29). — Darauf beruft sich anscheinend eine Quästion des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 102.

[88] Sententiae III 24 (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 53^{v} und Cod. Erfurt Q 117 fol. 28^{v}): „Sciendum tamen est, quod, cum penes caritatem sit par meritum et penes parem voluntatem similiter, alia est ratio huius dicti, alia illius. Nam ibi ‚penes' notat causam efficientem, hic auctoritatem quandam merendi circa voluntatem, que quidem sine opere meritoria est, opus autem numquam sine voluntate." Die Stelle findet sich wörtlich bei Petrus von Capua, Summe II 51 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 43^{v} und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 44). Ebenso beim Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 331), der an einer anderen Stelle (fol. 306^{v}) schreibt: „Cum ergo dicitur: penes voluntatem est omne meritum etc., ‚penes' significat auctoritatem merendi. Sed queritur, an sit eadem causa dicendi, cum dicitur: penes caritatem est omne meritum. Responsio: dissimiliter accipitur hinc inde hec dictio ‚penes', quia hic significat causam merendi, ibi vero auctoritatem."

[89] Theologicae regulae, reg. 90 (SSL 210, 669). — Noch im Quodlibet 6 q. 2 des Gerardus von Abbatisvilla kann man lesen: „quia meritum boni eterni consistit penes liberum arbitrium occasionaliter, penes caritatem formaliter, penes motum caritatis essen-

beim meritum bringt und daß in der ebenfalls zur Schule der Porretani gehörigen Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fast dem Wortlaut nach die in Betracht kommende Äußerung des Petrus von Poitiers wiederkehrt[90]. Dazu kommt noch, daß Langton diese Unterscheidung dem Gilbert de la Porrée selber zuschreibt[91].

Petrus von Poitiers nimmt sodann an — wir kennen die Ansicht schon aus den Quaestiones super epistolas Pauli —, daß eine gleich intensive caritas, da sie einen nicht untätig sein läßt, zwei, die sie besitzen, wohl vielleicht zu verschiedener, in ihrer Summe aber gleichwertiger Willensbetätigung anregt, so daß also für die Gesamtheit der Betätigung die Gleichung gälte: par caritas: par voluntas: par meritum[92]. Hier schließt sich ihm noch die spätere zum Bereich Langtons gehörige Quästionensammlung des Cod. Harley 658 an, wenn sie sagt:

---

tialiter, penes gratiam effective vel efficaciter, penes opus instrumentaliter" (Cod. Vat. lat. 1015 fol. 33v). Unter dem ausdrücklichen Verweis „Alanus de maximis theologie" kehrt die Stelle im Quodlibet 8 q. 1 (fol. 54v) wieder.

[90] Man vgl. den Wortlaut bei A. Landgraf, Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung (a. a. O. 363 Anm. 178).

[91] Man vgl. A. Landgraf, Studien zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée (a. a. O. 191). — In einer zum Bereich Gilberts gehörigen Quästionensammlung des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII liest man auf fol. 165v: „Virtute meremur tamquam causa formali, que movet hominem ad bonum operandum, opere vero ipso meremur tamquam causa instrumentali. Sicut iste dicitur currere naturali potentia, qua aptus est ad currendum; ipse etiam cursu dicitur currere. Alio tamen modo potentia dicitur currere, alio modo ipso cursu."

[92] Sententiae III 24 (Cod. Paris. Nat. lat. 3116 fol. 53v und Cod. Erfurt Q 117 fol. 28v): „Facienda est enim quedam collatio omnium motuum caritatis istius ad omnes motus caritatis simul illius, ita quod, si sibi ex equo respondeant, parem habere dicantur caritatem. Non est attendenda comparatio unius ad unum, sicut si velim ostendere esse pares in divitiis, omnium simul divitiarum istius ad divitias illius, non quarumdam ad quamdam facienda est comparatio. Ita et in scientia non unius ad unam, sed omnium ad omnes ad hoc, ut aliquis alio scientior ostendatur . . . Potest autem movere, quod dictum est, si generaliter intelligatur, scilicet penes parem caritatem esse par meritum. Esto enim, quod hic sunt duo, quorum alter adolescens est, quem incitat fervor etatis ad libidinem et maxima lucta resistit; alter decrepitus est parem habens caritatem, nullas sentiens molestias carnis. Isti duo parem habent caritatem. Ergo premio pari sunt digni. Quod improbatur, quia ubi maior lucta, ibi maior corona. Sed maiorem luctam sustinet adolescens quam senex. Ergo plus meretur. [fol. 29] Propter hoc dicimus, quod licet in hoc plus mereatur adolescens quam senex, tamen in alio senex plus meretur quam adolescens. Cum enim parem habeant caritatem, impossibile est, quod caritas in eo sit otiosa." — Bei Magister Martinus finden sich wörtliche Anklänge hieran (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 331).

„Alii dicunt, quod magis approbamus, quod impossibile est, quod aliqui habeant parem caritatem et unus operetur exterius et alter non, quod equaliter non mereantur interius. Licet enim non operetur exterius, habet tamen quoddam opus interius, quod eque valet exteriori alterius, scilicet dolor, quod non potest facere, vel quod gaudet de bono et profectu alterius et diligit bonum exterius, quod in alio est[93]." Dazu gibt Petrus von Poitiers noch eine Ergänzung. Er nimmt nämlich an, daß wegen einer vorhandenen natürlichen Disposition bei gleicher caritas der Akt der Barmherzigkeit in dem einen intensiver sein kann als in einem anderen, oder daß in Christus bei sich gleichbleibender caritas Willens- und auch Liebesakte von verschiedener Intensität sich fanden, und stellt sich dann selber die Frage: Wie besteht dann zu Recht: „ex pari voluntate par meritum"? Als Antwort zitiert er lediglich: „Ad hoc dicunt, quod voluntates dicuntur pares vel in quantitate vel in bonitate. Possunt ergo in pari caritate esse voluntates dispariter intense, sed tamen pariter sunt bone[94]." Dem fügt er aber bei: „Sed quaeritur, an similiter motus dispariter intensi ex pari caritate sint pariter boni. Sed hoc aliter est, quia, qui intensior, est simpliciter melior[95]." Er spricht hier also von den Regungen, die der caritas selber entspringen[96]. Nach dem Gesagten würde somit die Gleichheit der Liebe nicht zwar die Gleichheit der Intensität eines Willensaktes, wohl aber notwendig die Gleichheit der Güte des Willensaktes und damit des Verdienstes zur Folge haben. Das Verdienst aber würde außerdem noch der Intensität des Aktes proportioniert sein, sobald diese aus (ex) der Liebe stammt.

Endgültige Klarheit besaß aber Petrus in diesen Fragen über das Verhältnis von Wille und caritas zum Verdienst noch

---

[93] Fol. 73v.

[94] Sententiae III 24 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 28v). Wörtlich bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 331).

[95] Ebd. Wörtlich bei Magister Martinus (a. a. O.) Das Prinzip, daß der intensivere Akt besser sei, vertreten auch die Quästionen des Cod. lat. 964 der Bibl. von Troyes (fol. 129).

[96] Die Unterscheidung zwischen „motus ex caritate" und „motus in caritate" dürfte Petrus von den Porretanern herübergenommen haben. Wir begegnen ihr bei Alanus von Lille (Theologicae regulae, reg. 94; SSL 210, 670), Simon von Tournai, Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 75v), in den zum Bereich Simons gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3253 (fol. 63v); außerdem bei dem nicht näher bestimmten Corboliensis der Zitate des Cod. Paris. Nat. lat. 14883 (fol. 114), in den frühen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3885 (fol. 36v) und z. B. noch in dem dem beginnenden 13. Jahrhundert angehörigen Sentenzenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 16406 (fol. 189).

nicht. Man ersieht dies schon daraus, daß er sich zur rechten Zeit einer eigenen Meinung enthält. Noch mehr daraus, daß sich sonst seine späteren Ausführungen über Christus nicht erklären ließen:

„Econtrario tamen habetur de auctoritate, quod penes parem voluntatem consistit par meritum. Unde potest sumi, quod penes dispares voluntates dispar meritum. Unde potest haberi, quod quia magis intensa voluntate voluit pati quam Samaritane loqui, plus meruit hoc opere quam illo. Sed si plus meruit hoc opere quam illo, non ergo ex pari radice caritatis processerunt hec opera. — Item magis voluit pati quam Samaritane loqui et utrumque voluit ex caritate. Ergo magis hoc voluit ex caritate quam illud. Ergo ex maiori caritate voluit hoc quam illud. Non enim videtur unus motus voluntatis intensior alio, dum uterque sit ex caritate, nisi et motus caritatis, unde procedit maior motus voluntatis, intensior sit illo motu caritatis, unde procedit minor motus voluntatis. Quod si est, opus procedens ex minori motu voluntatis et ex minori motu caritatis minus meritorium est illo opere, quod procedit ex maiori motu caritatis et ex maiori motu voluntatis. Nam ubi maior motus vel intensior fuit caritatis sive voluntatis, maius est meritum.

Quis autem dicet Christum pari motu voluntatis et pari motu caritatis voluisse, quecumque duo opera voluit? ut ita dicat omnibus operibus eum pariter meruisse? Quis etiam dicet Christum unum opus voluisse maiori motu voluntatis ut pati et aliud minori motu voluntatis ut Samaritane loqui et tamen illa duo opera paribus motibus caritatis dilexisse? Inde etiam sequeretur repugnantia. Nam quia pares essent motus caritatis in illis operibus, paria essent merita. Et quia dispares motus voluntatis, disparia merita. Nam sicut de auctoritate habetur, quod penes parem caritatem est par meritum, ita etiam, quod penes parem voluntatem par meritum.

Si quis autem hic dignum solutione sapit, Deus ei hoc revelavit. Sufficiat ergo michi hoc principium dubitationis dedisse, licet splendorem solutionis non sit facile michi, cum a nullo audierim, tradere[97].“

Bei Petrus von Capua, der nebenbei bemerkt für eine wesentliche Vermehrung der caritas eintritt[98], sich aber sonst in vielen Punkten wörtlich an den Text des Petrus von Poitiers anlehnt, läßt sich noch keine größere Festigung des Urteils er-

---

[97] Sententiae IV 13 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 35).

[98] Summe II 51 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 43^{v} und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 43^{v}): „Nos dicimus, quod ipsa caritas essentialiter intenditur vel remittitur sicut albedo et quelibet alia proprietas, nec ideo oportet, ut habeat partes, sicut nec albedo dicitur intendi propter partes.“

kennen. Er macht sich die von Petrus von Poitiers nur angedeutete Ansicht zu eigen, daß verschieden intensive Akte gleich gut sein können und daß die gleiche Güte das Verdienst bestimmt, das auf der anderen Seite der Intensität der caritas selber entspricht[99]. Er umschreibt dies noch näher, indem er einen stärkeren Liebesakt wohl „magis meritorius", nicht aber „meritorius maioris premii" nennt[100], ohne sich aber gerade darauf festlegen und die Möglichkeit eines größeren Lohnes für diesen Fall ablehnen zu wollen. Sogar die Möglichkeit eines Einflusses des Willens auf das Verdienstquantum möchte er nicht unbedingt von der Hand weisen[101].

Wie unsicher er war, ergibt sich vor allem aus folgender Frage: Von zweien, die die gleiche caritas erhalten haben, setzt einer einen intensiveren Akt als der andere. Wird nun der eine trotz der Gleichheit der caritas mehr belohnt als der andere? Er gibt in der Antwort drei Möglichkeiten: Die erste: bei gleicher caritas ist eine Verschiedenheit in der Intensität der Akte unmöglich. Die zweite: der mit dem weniger intensiven Akt wird über Verdienst gleich mit dem anderen belohnt. Es scheint aber, als ob er sich für eine dritte Möglichkeit ent-

---

[99] Summe II 51 (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 43^{v} und Cod. Vat. lat. 4296 fol. 44): „Responsio: Cum dicitur: penes parem caritatem est par meritum, si intelligas parem id est pariter bonam, verum est; si parem, id est pariter intensam, falsum; et possunt dispariter intense esse pariter bone. Cum vero dicitur: penes parem caritatem est par meritum, intelligendum est parem, id est pariter intensam."

[100] Ebd.: „Alii, quibus assentimus, dicunt, quod generaliter motus dilectionis intensior melior est et magis meritorius. Sed forte non ita dicimus in aliis operibus, et iste, qui movetur in Deum, magis meretur motu in Deum quam illo, qui est in proximum. Nec dicimus, quod intensior motus sit meritorius maioris premii, sed magis meritorius, eiusdem tamen premii, et iste motu in Deum magis meretur, idem tamen premium, quod motu in proximum, sicut unus idem videt quod alius, sed tamen melius illo."

[101] Ebd.: „Sed contra: Ius merendi consistit penes caritatem tantum. Ergo ex quo aliquis motus surgit ex caritate, licet unus sit intensior, pariter sunt meritorii. — Posset dici, quod non tantum penes caritatem, sed etiam in libero arbitrio et motu consistit vis merendi. Sed etiam ea concessa instandum est premisse illationi sic: Isti duo tantum ex eadem auctoritate, scilicet ex precepto regis, qui hoc eis precepit, faciunt hoc opus. Ergo non industrius facit hoc unus quam alius. Vel potest dici, quod intensiori motu meretur quis etiam maius premium quam minus intenso; et daretur huic maius premium pro intensiori motu, quam pro minus intenso, si diversis premiis remuneraretur pro his duobus motibus. Pro omnibus operibus suis remunerabitur eodem premio, illud autem premium non esset tantum, si non esset intensior motus. Non enim exigit ius merendi, ut determinate tantum vel tantum premium mereatur quis, sed tantummodo, ut mereatur aliquantum."

schiede, nämlich daß ein intensiverer Akt nicht ohne gleichzeitig größere caritas möglich wird[102].

Auch Magister Martinus ist noch voll Unentschiedenheit. Auch er läßt ständig den „quidam" das Wort. So wird es nicht klar, ob er sich mit solchen dazu bekennt, daß bei zwei gleichzeitig erweckten verschieden starken Liebesakten man mit dem intensiveren wohl „magis" nicht aber notwendig einen größeren Lohn verdiene[103]. Mit Petrus von Capua bringt er in der Frage, ob nur die intensior caritas oder schon der intensior motus die Erhöhung des Lohnes mit sich bringe, gegen das Argument: „Vis merendi tantum penes caritatem est. Ergo licet intensior sit motus unus quam alius, ex quo ex eadem caritate procedunt, non est magis meritorius unus quam alius", lediglich die instantia: „Posito, quod rex precipiat aliquod opus duobus servis suis facere, uterque istorum tantum ex eadem auctoritate facit opus, scilicet ex precepto. Non ergo ex industria facit hoc opus, tam iste quam ille[104]." Auf jeden Fall aber betont er, daß n a c h einem schwächeren ein stärkerer Liebesakt nur beim Wachsen der Liebe selber gesetzt werden kann[105].

Trotz alles Zurückhaltens mit dem eigenen Urteil betonen alle Autoren, die wir bisher gehört haben, wenigstens das eine mit Entschiedenheit, daß als Fundament jeglicher Spekulation über das Verdienstquantum die caritas zu gelten hat[105a].

Dies gilt auch von Präpositinus, der mit aller Entschiedenheit sich äußert. Er greift in der Lösung der Frage der größeren oder geringeren Verdienstlichkeit von Freundes- oder Feindesliebe darauf zurück, daß ein Akt lediglich in dem, was aus der Gnade stammt, verdienstlich ist, nie aber in dem, was aus der bloßen Natur kommt[106]. Petrus Cantor sollte diese Lehre noch

---

[102] Ebd.: „Responsio: Potest dici, quod impossibile est parem caritatem infundi istis et alterum primo moveri intensius altero. Vel, si concedatur esse possibile, dicendum, quod ille non mereatur tantum, quantum iste, qui movetur intensius, tamen eque remunerabitur, magis quam mereatur secundum caritatem, scilicet quam habet. Dicendum secundum hoc, quod non posset aliquis intensius moveri alio, quin habeat maiorem caritatem."

[103] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 329.

[104] Ebd. — [105] Ebd.

[105a] So auch z. B. die anonyme Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarine lat. 758, die sich nicht entscheidet, ob bloß der Intensität der caritas oder auch ihres Aktes die Bestimmung des Verdienstquantums zuzuerkennen sei. (Man vgl. zu 3 dist. 30; fol. 129.)

[106] Summe (Cod. Erlangen lat. 353 fol. 37): „Nobis tamen videtur, quod in motu, quo quis diligit amicum, duo operantur, natura et gratia. In motu vero, quo diligit inimicos, sola gratia. Et esse potest, quod natura motus, quo quis diligit inimicos, non invenietur

erweitern, indem er darüber disputierte, ob der natürliche Affekt der Liebe zugleich gratuitus sein könne[107]. Präpositinus betont dann aber auch, daß wohl der fervor des Liebesaktes für das Verdienstquantum maßgebend sei, dieser aber wahrscheinlich stets notwendig durch die Liebe selbst reguliert werde, so daß eine Regung der unvollkommenen Liebe unmöglich so glühend sein könne wie eine Regung der vollkommenen. Ein Beispiel erläutert dies: Die Mutter geht langsamen Schrittes. Der Knabe läuft, kann aber trotzdem die Mutter nicht einholen, so sehr er sich auch rascher zu bewegen scheint[108]. Die Summe des Cod. Vat. lat. 10754 bleibt im wesentlichen im Gefolge des Präpositinus[109].

Die gleiche Lehre trägt wohl schon vor Präpositinus, nur mit anderen Worten, die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 vor, wenn sie zur Aussöhnung der Axiome „par caritas par meritum" und „par voluntas par meritum" die Lösungen als brauchbar vorschlägt: „Dicunt quidam, quod iste, qui carnalem habet affectum cum caritate, maiorem habet voluntatem non quoad bonitatem, sed quoad quantitatem. Cum autem dicitur, quod penes parem voluntatem consistit par meritum, paritas ista referenda est ad bonitatem, non ad quantitatis intensionem. Vel distingue inter voluntatem affectionis et nature et

---

minus fervens motu, quo diligit amicum. Et quantum ad id, quod gratiae est, meritorius est, non quantum ad id, quod nature est."

[107] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 3477 fol. 85).

[108] Summe (Cod. Erlangen 353 fol. 36^{v}): „Aliis videtur, quod non potest esse, quod motus imperfecte caritatis sit adeo fervens sicut motus perfecte, [fol. 37] licet ita videatur. Sicut de matre lento passu incedente et de puero concito gradu currente, qui matrem sequi non potest, licet velocius moveatur et moveri videatur. Simile etiam illi suffragatur, si puer te fortius, quam poterit, percusserit et iuvenis fortis leniter, non tantum te ledit puer ut iuvenis. Et nobis probabile videtur." — Die Stelle findet sich fast wörtlich in der Sentenzenglosse des Cod. 1539 (fol. 171^{v}) der Bibl. Royale de Belgique in Brüssel. — Präpositinus lehnt dann noch eine Erhöhung des Verdienstes Christi wegen einer mangelnden Erhöhung des *fervor* ab. Man vgl. seine Summe nach dem Cod. lat. 159 (fol. 226) der Bibl. in Toulouse.

[109] Sie findet anscheinend mehr Gefallen an der Ansicht, daß der Liebesakt des Unvollkommenen nur scheinbar glühender sei als derjenige des Vollkommeneren. Das Bild von Mutter und Kind wird erwähnt. Wenn auch die Liebe zum Freund glühender ist als die zum Feind, so ist sie deshalb doch nicht verdienstlicher, da die größere Glut aus der Natur stammt, nicht aber aus der Gnade, die das Verdienst bestimmt (man vgl. fol. 56). Folgerichtig lehrt sie auch, daß mehrere Werke, die von demselben aus der gleichen caritas heraus gesetzt werden, keinen größeren Lohn verdienen als ein einziges (fol. 56^{v}): „Hic notandum, quod plura opera ex eadem caritate ab eodem facta non merentur maius premium quam unum solum eorum."

voluntatem effectionis vel gratie . . .[110]." Sie kann darum mit aller Bestimmtheit das allgemeine Prinzip aufstellen, daß dort, wo gleiche Liebe ist, sich auch gleiches Verdienst findet[111]. Soweit also die Intensität eines Liebesaktes aus dem natürlichen Affekt stammt, ändert sie am Verdienstwert nichts[112], wohl aber, wenn sie aus der caritas selber entspringt[113]. Auch hier wird mit Wahrscheinlichkeit angenommen, daß die Intensität des Aktes der Gottesliebe derjenigen der caritas selber entspricht[114].

Damit brechen die Versuche dieser Art ab. Schon Petrus Cantor hatte sich ihnen fern gehalten, als er sich entschieden für die Ansicht aussprach, daß der Lohn nur der caritas, nicht aber dem fervor derselben proportioniert sei[115]. Langton

---

[110] Fol. 27v. In etwas anderer Form finden wir diese Lehre als diejenige von *alii* bei Magister Martinus erwähnt: „Alii sic: Duplex est voluntas, affectionis et effectionis, sive nature et gratie. Voluntas affectionis vel nature citra liberum arbitrium est. Cum sit sensualitatis, non facit ad meritum. Voluntas vero effectionis vel gratie non potest esse in pari caritate. Potest esse dispar voluntas affectionis et nature, set dispar voluntas effectionis non potest esse in pari voluntate" (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 331). Man vgl. auch einen anonymen Traktat des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 209.

[111] Ebd. — [112] Ebd.

[113] Fol. 58v: „Item queritur, an [Christus] tantum meruit loquendo cum Samaritana, quantum patiendo. Quod concedimus. Ad hoc, quoniam similiter fuit intensa voluntas in eo et quoad radicem et quoad usum." — Hier sei nebenbei bemerkt, daß die *caritas quantum ad radicem* des Präpositinus von der zweiten Quästionensammlung des Cod. Erlangen lat. 353 (fol. 83) mit der *dignitas caritatis* erklärt wird.

[114] Fol. 43v: „Sed queritur, quantum intensa sit illa caritas, ex qua surgunt illi motus. Nam qua ratione dicetur eque intensa motui, qui dirigitur ad proximum? Probabiliter dici potest, quod est uniformis motui, qui ad Deum dirigitur."

[115] In den Glose IIIIor evangeliorum collecte et excepte cum postillis super unum ex quatuor liest man zur Perikope: aut facite arborem bonam (Cod. Paris. Mazarine 279 fol. 114): „‚profert bona'. Interlinearis: quia tantum boni quis facit, quantum intendit. Voluntas enim pro facto reputatur in via, quasi secundum quantitatem intentionis iudicatur quantitas boni operis. Et est summa, si valde bona est intentio et valde bonum opus, ut semper ubi par caritas condit opera, et ipsa sint paria. Secundum quod nec predicatio vel martirium excipiuntur ab hac regula nisi in ipsis augeatur caritas, non dico secundum fervorem, sed secundum substantiam meriti. Similiter hac dicitur: quantitati culpe respondet quantitas pene, id est, si magna culpa et magna pena. Item glossa: thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera, ut aliquando maiora minorem, minora maiorem habeant mercedem, supple quantum ad genus, non quantum ad fervorem. Sicut sepe aliquis maiori caritate dat elemosinam quam aliquis sacerdos cantet missam. Ideoque magis meretur. Paupercula vidua dando minutum parificata est diviti

nimmt dies wieder auf und macht die caritas allein, unter deren Einfluß die Akte geschehen, nicht aber die Intensität dieser Akte zum Maß des Verdienstes[116]. Die Mehrheit der verdienstlichen Akte bewirkt lediglich — hier greift er auf längst Erkanntes zurück —, daß man wirksamer den gleichen Lohn verdiene[117]. Der fervor, der nach seiner Ansicht bei geringerer caritas auch denjenigen bei größerer übertreffen kann,

---

Zacheo, quia Deus non pensat quantum, sed ex quanto." — In seiner Summe aber spricht er nur noch von der caritas als der Norm des Verdienstquantums. Man vgl. Cod. lat. 61 der Stiftsbibl. von Reun fol. 209v: „Diligit ergo aliquis Deum, diligit et proximum et ex eadem caritate dirigitur intensior motus in Deum et minus intensus in proximum. Numquid ergo plus meretur motu illo, qui dirigitur in Deum, quam illo, qui dirigitur in proximum? Non; quia motus in proximum conditur (?) motu dilectionis in Deum et ille est causa istius et modificat istum iuxta congruentiam istius. Quod inde est, quia omnia opera, que ex motu illo procedunt, secundum illum meritoria iudicantur, scilicet secundum *caritatem*, ex qua ille procedit . . ." Man vgl. ebd. fol. 212v: „Sed nonne omnia opera ex pari caritate facta paria sunt et pariter meritoria? Ita, dicimus, quantum ad meritum vite eterne." Ferner vgl. man des Petrus Cantor Kommentar zu den kan. Briefen (Cod. Paris. Mazarine lat. 176 fol. 275), wo er allerdings den *opera* ein *augmentum* und *argumentum iustitiae* zuerkennt. — Die wohl bereits dem beginnenden 13. Jahrhundert angehörigen anonymen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 8 C V schreiben auf fol. 58v: „quia secundum quantitatem caritatis, non operis attenditur meritum boni eterni".

[116] Paulinenkommentar zu Röm. 1 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter Cod. a X 19 Seite 6): „Dicimus, quod omnia opera ex [pari] caritate facta equalis premii eterni sunt meritoria." — Zu 1 Kor. 13 (S. 85). — Zu 2 Kor. 8 (S. 104): „Hoc enim est generale, quod eadem caritate manente in aliquo et non crescente omnia illa opera ex illa caritate facta eque meritoria sunt in eternum, licet unum opus magis valeat ad dimissionem pene quam aliud. Similiter paribus caritatibus manentibus in diversis, opera eorum ex caritate facta sunt eque meritoria vite eterne. Unus tamen faciendo magnum opus meretur maiorem pene dimissionem quam alius, licet non maius premium. Unde dicitur, quod Christus omnibus operibus suis equaliter meruit sibi, quia eius caritas numquam crevit." Man vgl. ferner seine Quästionen (so Cod. Vat. lat. 4297 fol. 15v f.; Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 233v); die Summe des Gaufrid von Poitiers (Cod. Brügge lat. 220 fol 32v; fol. 44v; Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 48 und 92v). Die erste und die zweite Quästionensammlung des Cod. Erlangen lat. 353 (fol. 62 und 74) nehmen nicht ausdrücklich Stellung.

[117] Paulinenkommentar, zu Röm. 14 (Cod. a X 19 der Stiftsbibl. von St. Peter in Salzburg Seite 53: „Ad aliud dicimus, quod revera modo est magis dignus vita eterna quam ante, sed non maiori, ex quo caritas non crevit. Efficacius enim debetur vita propter duo opera quam propter alterum tantum. Quod enim aliquis meruit, adhuc efficacius potest mereri, sicut miles stipendiarius, cui datur castrum pro servitio unius anni, si adhuc serviat per annum, adhuc

scheidet in dieser Frage vollständig aus[118]. Einzig der intensivste Akt der größeren caritas übertrifft an Stärke notwendig den intensivsten Akt der geringeren[119].

Langton glaubt nun Gott gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit in Schutz nehmen zu müssen, die man darin erblicken könnte, daß der gleiche Lohn für jegliche Zahl verdienstlicher Handlungen gewährt werde. Er tut dies mit dem Hinweis darauf, daß die Forderung eines Lohnes sich nicht auf die Natur des Werkes, sondern lediglich auf ein Versprechen Gottes stützt[120]. Er nimmt damit eine Lehre auf, die sich bereits in dem von Robert von Melun abhängigen Paulinenkom-

---

efficacius meretur idem castrum. Similiter efficacius est dignus vita eterna propter baptismum et bona opera quam propter baptismum solum"); zu 2 Kor. 4 (S. 95); zu 2 Kor. 12 (S. 108: „Ad hoc dicimus, quod ista maioritas attendenda est in numero meritorum, qui semper crescit, sive caritas crescat sive non; et non est attendenda in quantitate sive magnitudine meritorum, que quidem non crescit nisi caritate crescente"); zu Hebr. 3 (S. 207).

[118] Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 260): „Item Ambrosius: quantum credis, tantum speras, tantum operaris. Qui minus diligit, forte magis operatur. Ideo magis sic intellige: tam dignum te fecit opus tuum, quantum credis vel diligis, quia penes caritatem est meritum. Unde posito, quod isti duo sint in pari caritate et caritate non crescente alter det elemosinam, reliquus construat cenobium, tam meritorium est unum opus quam aliud." — Paulinenkommentar, zu 2 Kor. 11 (S. 108): „Ergo si maior caritas, et maior fervor. Quod falsum est, quia maiorem fervorem habet aliquis quandoque in parva caritate quam alius in magna."

[119] Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 6): „Non tamen valet hec argumentatio: motus istarum caritatum sunt equales: ergo et caritates; vel sunt impares; ergo et caritates. Esset enim addendum: et sunt maximi motus illarum caritatum." — Man vgl. Gaufrid von Poitiers, Summe (Cod. Brügge lat. 220 fol. 78); ferner auch noch Johannes von Treviso, Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 30 f.).

[120] Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 16): „Nos vero dicimus, quod bonum opus est dignum vita eterna et ei debetur aliquod premium de condigno et illud redditur ei de iustitia. Sed quod supra condignum datur, est de misericordia. Sed nota, quod premium eternum non debetur ei operi ex natura operis, sed ex benignitate promittentis, qui promisit laborantibus in vinea vitam eternam. Et ideo, quia non de natura operis datur vita eterna, bene duo opera vel tria, immo infinita ex eadem caritate non crescente procedentia de condigno tantum eodem premio remunerabuntur. Sicut si aliquis pater familias promitteret alicui marcham auri, ut laboret per unam diem in vinea sua, peracto labore unius diei debetur laboranti marcha non ex natura operis, sed ex largitate promittentis. Et tamen, si deinceps per alios dies laboraret in vinea, non ideo maius premium ei debetur, quia labores viginti vel plurium dierum de condigno bene remunerantur in marcha." — Paulinenkommentar, zu Röm. 1 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 2). Ferner die Quästionen im Cod. Chartres 430 fol. 130.

mentar des Cod. lat. 534 der Pariser Arsenalbibliothek[121] findet, der wir auch bei Gaufrid von Poitiers[122], in den zu Langtons Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 658[123], dem zum Bereich des Guerricus de S. Quintino gehörigen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15603[124] und im wesentlichen auch noch im Sentenzenkommentar des Romanus de Romanis[125] begegnen, während sie von Wilhelm von Auxerre aufs entschiedenste bekämpft wird[126]. Eine andere Lösung der gleichen Schwierigkeit versucht ein anonymer theologischer Traktat des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII, der der Schule der Porretani und auch dem Petrus von Poitiers nicht ferne steht: Man sagt wohl vom Arbeiter im Weinberg, der für die Arbeit eines ganzen Tages gedungen ist, daß er nun mit einem jeden einzelnen Akt sein Geld verdiene. Ist aber die Arbeit vollendet, dann heißt es, daß er dieses nicht mit diesem oder jenem, sondern mit der Gesamtheit der Akte verdient habe. Wer nach Rom wandert, von dem heißt es, daß er mit diesem und dem folgenden Schritt nach Rom gehe; ist er aber dort angelangt, dann hört man nur noch, daß er mit der Summe dieser Akte nach Rom gegangen sei. Ebenso nun hier: Solange jemand am Leben ist, kann man nicht sagen, daß er sich einen ewigen Lohn schon verdient habe, sondern nur daß er dabei sei, ihn sich zu verdienen. Genau wie man während des Wettkampfes noch nicht sagen könne, daß einer sich den Preis verdient habe, sondern lediglich, daß er daran sei, ihn sich zu erwerben. So ist für den Menschen das gegenwärtige Leben gleichsam die Kampfbahn, in der er durch Verdienste und ihre Aneinanderreihung den Wettlauf durchführt, um, wenn alle mit gleichem Willen geschehen, den einen Siegespreis des ewigen Lohnes zu verdienen[127]. Darum wird denn auch keines dieser Werke überflüssig. Dem fügt der Verfasser des Traktates noch bei, daß man auch deswegen nicht sagen könne, Gott wahre dem einen gegenüber nicht die

---

[121] Fol. 162v: „Comparatio secundum conditionem sive conventionem est, ut si pro minimi laboris opere tibi marcam argenti promittam. Quo peracto iuste quidem a me exigere potes marcam argenti et dicere, quia eam meruisti, non tamen opus illud minimum marce comparando, sed conventionem attendendo. Et hec etiam comparatio in pena malorum et remuneratione bonorum non inconvenienter adaptatur . . ."

[122] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 42v). — [123] Fol. 73v.

[124] Zu Röm. 6 (fol. 1v) und zu Röm. 8 (fol. 3v).

[125] Cod. Vat. Palat. lat. 331 fol. 53v.

[126] Summa aurea lib. 3 tr. 12, De merito virtutum q. 2 (Paris 1500: fol. 200v).

[127] Fol. 209.

Gerechtigkeit; denn er übt beiden, sowohl dem mit der geringeren als dem mit der größeren Zahl Verdienste, gegenüber Barmherzigkeit, da er beide über Gebühr belohnt[128]. Eine Erklärung solcher Art dürfte dem zugrunde liegen, daß Quästionen des gleichen Cod. Royal 9 E XII das Verdienstquantum wohl ausschließlich durch die Stärke der caritas selber bestimmen lassen, zugleich aber auch noch die Fortdauer der caritas bis zum Ende dafür fordern[129].

Eine Ausnahme begegnete mir nur noch in einer Quästionensammlung des Cod. Brit. Mus. Harley 658, die einmal sagt:

„Nota autem, quod hee omnes auctoritates distinctionem recipiunt et sanam intelligentiam desiderant: Non pensat Deus quantum, sed ex quanto; penes caritatem omne meritum consistit; item secundum caritatis intensionem censendum est et iudicat Deus opus magis vel minus bonum. Obicitur enim sic: Omnis in perfecta caritate constitutus maiorem habet caritatem quolibet imperfecto: ergo omne opus, quod facit perfectus, est magis bonum et remunerabile quolibet opere, quod ex imperfecta caritate consurgit. Quare magis meretur perfectus consilio quam imperfectus adimpletione precepti. Quod generaliter verum esse nefas est credere. Plus enim credendum est Laurentium meruisse martyrio quam Petrus (!) et Paulus (!) consilio; uterque tamen perfectior Laurentio. Potest itaque maior caritas minor esse ad aliquid et minor caritas maior esse ad aliquid. Et sic maior (!) potest esse aliquod opus imperfecte caritatis aliquo opere perfecte. Sic ergo intelligantur premisse auctoritates et non attendatur comparatio ad caritatem, secundum quod hec est minor, illa maior, sed secundum quod hec est maior ad hoc opus faciendum in homine perfecto quam in imperfecto ad istud, procul dubio magis bonum erit opus perfecti quam imperfecti. Ceterum versa vice: si maior caritas ad hoc opus faciendum fuerit in imperfecto quam in perfecto ad istud, necessario magis erit bonum hoc opus imperfecti quam istud opus perfecti[130]."

Sonst hielt man streng daran fest, daß die Stärke der caritas selber das Verdienstquantum bestimmt. Das sehen wir an Robert Courson[131], Gaufrid von Poitiers[132], einer Frage in dem eben genannten Cod. Harley 658[133]. Auch Wilhelm von

---

[128] Ebd. — [129] Fol. 242.
[130] Fol. 74v.
[131] Summe (Cod. Brügge lat. 247 fol. 100). Früher schon die Quästionen des Cod. Trec. 694 fol. 151, die aber auch dem fervor einen Einfluß zugestehen (fol. 154v).
[132] Man vgl. Anm. 122.
[133] Fol. 82: „Item notandum, quod omnia opera in eadem caritate facta equalia sunt quantum ad vim merendi, non tamen equalia

Auxerre[134] tritt in diese Reihe, deutet das „ubi est par caritas, ibi est par meritum" für das meritum vite eterne, läßt aber andere nebensächliche Verdienstwirkungen, wie z. B. für Christus die apertio ianue anderweitig bestimmt werden. Mit Wilhelm lassen auch seine Schüler Johannes von Treviso[135] und Herbert von Auxerre[136] den Verdienstgrad durch die Stärke der caritas bzw. der Tugenden bestimmt werden. Sein anderer Schüler Roland von Cremona spricht sogar ausdrücklich dem Willen hier jeglichen Einfluß ab[137]. Wir begegnen der Lehre auch in dem Paulinenkommentar des Guerricus de S. Quintino[138], wo ausdrücklich gesagt wird, daß bei einer Mehrzahl von Werken eine größere Glorie nur dann gegeben wird, wenn durch diese Werke auch die Gnade vermehrt wird; andernfalls gebührt der gleiche Lohn mehreren Werken[139].

Von Bedeutung für die Zukunft ist es dann geworden, daß auch Philipp der Kanzler, der der Frage allerdings kein eigenes Augenmerk schenkt, sich dieser Ansicht anschließt[140]. Damit stand ihrem Eindringen in die Franziskanerschule, wie man an Bonaventura[141] ersehen kann, nichts mehr im Wege.

III. Damit hätten wir den Kampf gezeichnet, der sich um die zwei Sentenzen entspann, von denen die eine der caritas,

---

quantum ad genus. Numquam enim crescit meritum nisi crescat caritas . . . Quare: Item: si pariter temptentur idem vel pares in caritate, altero tamen existente magis strenuo naturaliter, impossibile est, quin augeatur caritas minus strenui, si facit, quicquid potest, resistendo; vel resistere ad resistendum non est meritorium ex strenuitate supra id, quod sufficit caritas."

[134] Summa aurea lib. 3 tr. 1 c. 7 (fol. 118^{v}).

[135] Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 26).

[136] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 3145 fol. 83).

[137] Summe (Cod. Paris. Mazarine lat. 795 fol. 39^{v}): „Immo dicunt sancti, quod non multum respicit Deus quantum, sed ex quanto, scilicet affectum. Item voluntas quod sit intensa in opere, non facit, quod opus sit meritorium. Eque enim est meritorium, si procedat ex parva voluntate, sicut si procedat ex magna, dummodo sit unum principium merendi, quia secundum caritatem et alias virtutes efficitur meritum et mensuratur, non secundum voluntatem, non secundum quantum debet."

[138] Zu Röm. 1, 13 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 44), zu 1 Kor. 3 (fol. 57^{v} und 66). Man vgl. auch den davon abhängigen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15603 zu 1 Kor. 3 (ebd. fol. 13).

[139] Zu Röm. 13 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 53^{v}).

[140] Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 151^{v}): „Et est effectus [caritatis], quem non habet maiorem vel minorem nisi mutata intensione, ut est facere dignum vita eterna." Man vgl. auch fol. 101^{v}.

[141] In 3 dist. 18 a. 2 q. 1 (III, 387 a); In 3 dist. 30 q. 6 (III 669); In 3 dist. 31 a. 1 q. 2, sol. ad 1 (III 677b).

die andere dem Willen einen bestimmenden Einfluß auf das Verdienstquantum zuschrieb. Daneben tritt nun seit Petrus von Poitiers eine weitere Sentenz in die Diskussion ein: „Ubi maior est lucta, maior est corona."

Petrus von Poitiers tut sie leichter Hand ab mit der Bemerkung, daß sie keine allgemeine Gültigkeit habe[142]. Petrus von Capua hält sich im Grunde an ihn, wenn er ihr die Zeilen widmet: „Predicta auctoritas non est generaliter intelligenda, sed loquitur pro maiori parte secundum solitum usum. Solet enim in maiori lucta augeri patientia et caritas et ita etiam corona. Sed ex quo ponitur, quod par maneat caritas, quidquid unus sustineat, non meretur magis quam alius[143]." Stephan Langton bequemt sich schließlich dazu, die Schwierigkeit des Kampfes als Gelegenheit für das Wachstum der caritas und damit des Lohnes zu bezeichnen[144].

Mit dieser Sentenz haben sich nun in besonderer Weise die Porretaner auseinandergesetzt. Bekanntlich wollten ihre Führer von jeglicher Art inneren Zusammenhangs zwischen menschlichem Akt und ewigem Lohn nichts wissen. Zu deutlich spricht hier Nikolaus [von Amiens?], wenn er in seinem Paulinenkommentar schreibt:

„Sed est et aliud meritum, unde Scriptura tota die replicat sanctorum merita, sine quo non est vita. Illud enim est ad salutem via, quia per bona vie pervenitur ad bona patrie. Hoc autem meritum est iustitia presens. Et concludo sub nomine iustitie quicquid sit illud, unde homo iustificatur, quod propheta expressit, cum ait: declina a malo etc. Hec ergo iustitia dicitur meritum quadam similitudinis proportione, que est ex ordinis executione. Deus enim ab eterno quos salvaret, previdit et illis se daturum iustitiam in presenti et in futuro coronam promisit.

Hanc ergo duplicem gratiam ita ordinavit, ut, cui non daret prevenientem, non conferret ad (!) sequentem. Ubi enim non erit fides et spes etc., nec erit vita. Unde, quia ad modum meriti et mercedis se preveniunt et sequuntur, precedens meriti nomen sortitur, sequens nomine mercedis censetur eo, quod illa prevenit ut meritum, hec vero sequitur ut premium. Unde et iustitia est gratia ad gratiam; beatitudo gratia pro gratia. Sic enim Johannes appellat, ne vere dici meritum et mercedem intelligas.

---

[142] Sententiae III 24 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 29): „Auctoritas vero illa ‚Ubi maior lucta, ibi maior corona' non universaliter est intelligenda."

[143] Summe (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 44).

[144] Paulinenkommentar, zu 1 Thess. 2 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 S. 169): „Occasione autem maioris lucte crescit caritas; ita corona."

Sic ergo patet, quod Deus nullius meriti debito astringitur. Debito autem promissionis eius voluntatis libertas non impeditur, quia ut liber in promittendo, sic et in exibendo. Concluditur igitur, quod libera Dei voluntate, non nostris meritis, nobis tribuitur quod habemus. Et sic est totum gratia, quicquid boni habet et mala et bona creatura, cum nichil sit ex ea promerente, sed ex libera Dei voluntate[145]."

Eine Lehre dieser Art hat sich auch eine von Langton erwähnte Gruppe zu eigen gemacht, die dann in den guten Werken nur ein Zeichen, nicht aber ein Verdienst des ewigen Lebens erblicken will[146].

Die Frage nach dem Verhältnis des Verdienstquantums zu einer Leistung des Menschen oder zu irgend einem anderen Faktor blieb aber deswegen für die Porretaner nicht überflüssig. Lediglich die Möglichkeit eines inneren Zusammenhangs zwischen Werk und Lohn war für sie von vornherein ausgeschaltet. Gilbert de la Porrée hat denn auch unbedenklich sich das Axiom „par caritas par meritum" zu eigen gemacht[147]. Auch Nikolaus von Amiens (?) kann sich nicht der Meinung verschließen, daß beim Scherflein der Witwe und in ähnlich gelagerten Fällen, deren Ausführung keine außerordentlichen Schwierigkeiten mit sich bringt, Gott nicht das „quantum", sondern das „ex quanto" bei der Zuteilung des Lohnes maßgebend sein läßt[148].

Die Porretaner haben nun ferner die nach ihnen zum Verdienen unerläßlich notwendigen Tugenden in Adam deshalb für überflüssig erklärt, weil er keine Schwierigkeiten zu überwinden hatte. Sie stellten damit zwischen Tugend und Kampf gegen Schwierigkeiten eine wesentliche Verbindung her[149]. Vielleicht ist es nun darauf zurückzuführen, daß sie gerade dem Kampf ein besonderes Augenmerk zuwandten, als sie sich

---

[145] Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 34v.

[146] Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 16): „Ad hoc, quod quesitum est supra, scilicet qualiter duo opera ex eadem caritate non crescente procedentia remunerentur tantum eodem premio, de facili respondent quidam dicentes: nullum opus esse dignum vita eterna. Immo, sicut dicunt, de sola misericordia et non de iustitia datur vita eterna homini. Dicunt enim, quod bonum opus non est meritum vite eterne, sed tantum signum; sed malum opus est et meritum et signum iehenne. Isti adherent ei, quod dicit apostolus: Non sunt condigne passiones huius temporis ad futuram gloriam, que revelabitur in nobis."

[147] Man vgl. oben Anm. 11.

[148] Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 38.

[149] Man vgl. A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen 361.

um die das Verdienstquantum bestimmenden Faktoren bemühten. Vielleicht ist dies aber auch zum Teil auf die Erscheinung zurückzuführen, daß sie sich in besonderer, teilweise sogar übermäßiger Weise zu einer durch die Erbschuld herbeigeführten Notwendigkeit zu sündigen und Unmöglichkeit, Gutes zu tun, bekannten.

Der nächste Anlaß für ihre Feststellungen war allerdings die allgemein anerkannte Zuweisung eines besonderen Lohnes an das Martyrium. Während man sonst irgendwie sich damit wie mit einer Ausnahme von der Regel abzufinden suchte[149a], schreibt bereits Nikolaus von Amiens (?) mit Rücksicht auf das Martyrium der Schwierigkeit des Werkes eine Mehrung nicht zwar der Qualität, wohl aber der Quantität des Lohnes zu[150]. Einen bestimmenden Einfluß auf die Verdienstmenge spricht dann auch Odo von Ourscamp[151] dem Kampfe zu. Auch die

---

[149a] Es sei hier auch auf den Erklärungsversuch der Quästionen des Cod. lat. 964 der Bibl. von Troyes hingewiesen. Hier liest man auf fol. 99: „Item esto, quod superadditio martyrii aliquantulum superexcedat in merito maioritatem caritatis in altero. Iste maioris meriti est quam alter, qui tamen habet maiorem caritatem. Ergo magis diligitur a Deo. Sed alter, qui maiorem habet caritatem, magis diligit Deum. Ergo magis diligens Deum minus diligitur ab eo et econverso. Quod nullatenus vult concedere Augustinus istud super Johannem disquirens de Johanne et Petro. — Ad quod dici potest, quia qui maiorem habet caritatem non simpliciter magis diligit Deum, sed magis diligit Deum affectu. Qui autem superaddit martyrium, magis diligit Deum effectu, qui effectus interdum nomine dilectionis censetur, ut ibi: Maiorem dilectionem quis non habet etc. — Sed numquid magis diligens affectu simpliciter magis diligit? Ita, nisi alter sit predicator et martyr. In aliis siquidem operibus non pensantur effectus, ut pro maiori effectu preferatur aliquis alteri habenti parem affectum [Ms. hat: effectum]. Sed ubi additur predicatio vel martyrium, pro effectu parificatur aliquis vel prefertur in merito maiorem effectum habenti."

[150] Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 38: „Sunt enim alia, in quibus preter voluntatem est gravitatis angustia, ut in martirio. Unde etsi in huiusmodi censeam voluntatem sufficere ad meritum, non tamen ad equalitatem meriti . . ."

[151] Quästionen (man vgl. Cod. Paris. Nat. lat. 14807 fol. 110 und vor allem Cod. Brit. Mus. Harley 1762 fol. 126^{v}). Vielleicht ist es nur eine Folgeerscheinung, wenn Odo hinsichtlich des Verdienstes der geringeren Feindesliebe einen Vorrang vor der intensiveren Freundesliebe zuerkennt. Allerdings führt er als Grund an, daß in der Feindesliebe sich eine größere Liebe berge. (Cod. Brit. Mus. Harley 1762 fol. 126: „Ad quod dicimus, quod maior dilectio amici ad amicum maius habet premium quam minor amici ad amicum. Sic et maior ad inimicum quam minor. Sed tamen minor dilectio ad inimicum maius habet premium quam ad amicum. Est enim in hoc minori maior caritas. Simile: Maior exhibitio elemosinarum quandoque minus habet premium quam minor, quia melior est hic affectus quam ibi.")

frühe Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarine lat. 758 scheint sich zu dem Axiom zu bekennen: „quanto maior est difficultas in opere, tanto magis est meritorium[152]", das dann wieder von den Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII auf fol. 233v dahin präzisiert wird: „quod non ubi maior difficultas, ibi maior caritas vel corona, sed ubi maior lucta, ibi maior corona. Non enim pena, sed causa facit martirem."

Das Problem wird dann in der Porretanerschule — wo es allerdings, aber nicht ausschließlich[152a] zur Erklärung des höheren Verdienstwertes des Martyriums verwendet wird — weiter ausgesponnen. Im Anschluß an Simon von Tournai[153] gibt die zu seinem Bezirk gehörige Quästionensammlung des Cod. Brit. Mus. Harley 3253 die Erklärung:

„Unde tertio queritur, cur martirium excipitur. Si enim dicit, quod per angustias martirii meritum accrescit, sic posses dicere in datione elemosine. — Respondemus: Distinguitur, utrum quis angustietur, de quo debet vel de quo non debet. Ut martir, quia vita ei tollitur, angustiatur, de quo debet. Debet enim naturaliter amare vitam. Si ergo hiis angustiis non cedet, angustie hee sunt ad meritum, quia angustiari debet et angustiis cedere non debet. Sed alius, si parcus, qui angustiatur, pro quo non debet, angustiatur, quando dat

---

[152] Fol. 80v. Auf fol. 62v liest man: „Karitas non in eo, quod est caritas, est meritoria, sed in eo, quod est cum labore vel quasi cum obsequio. Sic ergo plus meretur homo minorem habens caritatem, quia cum maiori dificultate, nec merebuntur angeli post diem iudicii, cum non erit viator, cui prestent obsequium." — Nebenbei bemerkt gehört die Glosse einem Porretaner zu.

[152a] Man vgl. einen anonymen theologischen Traktat des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII, wo man auf fol. 209 lesen kann: „Ad hoc respondemus, quod hoc facit disparitas status, quod tantum meretur homo quantum angelus, quia cum karitas hominis existentis in via non possit equiparari karitati angeli existentis in patria, iustum fuit, ut minor karitas cum molestia quantum ad meritum equipolleat maiori, que nullam habet molestiam."

[153] Quästionen (Cod. Berolin. 1997 fol. 44v): „Redditur: Distinguitur, utrum quis angustietur, de quo debet angustiari vel de quo [45] non. Ut martyr, quia vita ei tollitur, angustiatur, de quo debet. Debet enim naturaliter amare vitam. Si ergo his angustiis non cedit, angustie iste sunt ad meritum, quia et angustiari debet et angustiis cedere non debet, ut vitam temporalem, pro qua angustiatur, pro quo non debet, pre angustia fidei preferat. Sed alius ut parcus, qui angustiatur, pro quo non debet, angustiatur, quando dat elemosinam pauperi, quod fieri debet. Iure enim nature omnia sunt communia. Ergo, cum angustiatur parcus, pro quo non debet, hec angustia non debet esse. Ergo, si sit, ad meritum non est. Hilarem enim datorem diligit Deus, non tristem. Sed venire contra has angustias, meritorium est, tamen angustie meritorie non sunt. Sicut concupiscentie carnis meritorie non sunt, tamen occurrere eis est meritorium."

elemosinam pauperi, quod fieri debet. Venire contra has angustias meritorium est, tamen angustie meritorie non sunt. Sicut concupiscentie carnis meritorie non sunt; tamen occurrere eis est meritorium. Dicitur ergo excipi martirium[154]." Eine Unterscheidung, auf die auch Magister Martinus hinweist[155].

Eine weitere Präzision geben dann noch die dritten zum Bereich Simons gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. 9 E XII, wenn sie der difficultas volendi im Gegensatz zur bloßen difficultas faciendi die Vermehrung des Verdienstes zuschreiben und der difficultas faciendi nur insofern, als sie eine difficultas volendi verursacht[156].

Hier versucht nun eine einem Magister P. zugehörige Quästion des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII, wenn auch in etwas spitzfindiger Weise, einen Ausgleich, indem sie wohl zugibt, daß die Schwierigkeit zu verdienen das Verdienst erhöht, aber zugleich auch es für unmöglich erklärt, daß zwei wohl eine gleich starke caritas besitzen, ceteris paribus aber der eine eine größere Schwierigkeit zu verdienen finde als der andere. Denn wenn sie eine gleich starke caritas ihr eigen nennen und der eine auf eine größere Schwierigkeit stößt, dann muß sich — damit die Gleichheit der caritas gewahrt bleibe — der andere irgendwelchen Umständen gegenübergestellt sehen, die sein Verdienst in gleicher Weise erhöhen, wie beim andern die Schwierigkeit. Damit ist es unmöglich, daß zweien, die in allem sich gleich sind außer der Schwierigkeit, die gleiche caritas eingegossen werde[157]. Er erläutert dies auch näher: Man setze den Fall, zwei seien in allem sich gleich mit Aus-

---

[154] Fol. 60v. — [155] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 307.

[156] Fol. 86: „Est difficultas volendi et difficultas faciendi. Difficultas volendi auget meritum. Sicut difficile est velle benefacere inimicis et non est difficile eis benefacere, cum suppetat facultas. Sed si difficultas faciendi introducat difficultatem volendi, ipsa meritum augebit. Sicut in iuvene difficultas ieiunandi difficultatem volendi ieiunare inducit, que quanto difficilior, tanto magis meritoria, quia penes voluntatem meritum est et supplicium. Sed in sene minor volendi difficultas et ideo minus meritum, quia facilior abstinentia."

[157] Fol. 251: „Dicimus, quod difficultas merendi auget premium. Ex tanta enim caritate magis meretur aliquis cum difficultate quam sine. Unde impossibile est, quod aliqui habeant pares caritates et unus habeat maiorem merendi difficultatem quam alius, ita quod in omnibus aliis sint pares. Si enim habent pares caritates et unus habet maiorem difficultatem merendi, oportet, quod alius habeat aliquam [251v] circumstantiam, que tantum augeat meritum in eo, quantum difficultas in alio. Unde impossibile est, quod aliquibus in omnibus, preter quam in difficultate pares (!), par caritas infundatur."

nahme der Schwierigkeit im Verdienen. Da nun aber die Verdienstschwierigkeit das Verdienst erhöht, verdient der eine mehr als der andere. Der Lohn richtet sich aber lediglich nach dem gegenwärtigen Verdienst. Somit ist jener eines größeren Lohnes würdig und damit besser. Beide besitzen also nicht die gleiche caritas[158].

Man sieht, wie viel Scharfsinn hier aufgewendet wird, um die Verdiensterhöhung durch die Schwierigkeit des Werkes mit der caritas als Norm des Verdienstquantums in Einklang zu bringen. An dem zweiten will besonders P. nicht gerüttelt sehen. So bekennt er sich dazu, daß man mit dem intensiveren Liebesakt, insoweit die größere Intensität aus der caritas selber stammt[158a], wohl mehr (magis), aber dennoch den gleichen Lohn verdiene, wie mit dem weniger intensiven; er fügt nur bei, daß dies lediglich von zwei Akten gelte, die zugleich gesetzt werden. Denn einen stärkeren nach einem geringeren Caritasakt kann man nur setzen, wenn zugleich die caritas selbst vermehrt wird[159]. Uns ist dies bereits außerhalb der Porretanerschule begegnet.

---

[158] Fol. 251v: „Ponatur ergo, quod isti sint in omnibus pares preter quam in merendi difficultate. Deus quantamlibet caritatem potest infundere isti tali manenti et quantamlibet illi tali manenti. Ergo quantam potest infundere huic manenti tali, tantam potest infundere illi manenti tali. Ergo potest pares caritates infundere istis manentibus talibus. Ponatur. Inde isti in caritate et in omnibus preterquam in difficultate merendi sunt pares et difficultas merendi auget meritum. Ergo magis meretur iste quam ille. Sed tantum meritis presentibus digni sunt premiari. Nunc enim iustificantur. Ergo iste est dignus maiori premio quam ille. Ergo iste est melior illo. Non ergo habent pares caritates."

[158a] Fol. 251v: „Quanto magis informatur aliquis motus a caritate, tanto magis est meritorius. Aliquis autem motus alio est intensior, qui tamen minus informatur a caritate, ut ille, qui surgit tum ex caritate tum ex natura. Non enim, quia intensior est aliquis motus, ideo est meritorius magis, set quia ex sola caritate surgit intensior. Tanto enim est magis meritorius, quanto maiorem habet a caritate intensionem. Unde quia magis est intensus ex caritate motus ad Deum quam motus ad proximum, ideo est magis meritorius ad Deum quam ad proximum."

[159] Fol. 255: „Modo tamen non dicimus, quod mereatur maius premium, set intensiori motu magis meretur, idem tamen premium, quod meretur minus intenso. Hoc autem dicimus, si illi duo motus simul sunt in homine. Nam si de diversis temporibus agatur, diversum erit iudicium. Qui enim modo movetur minus intenso motu, non posset ei advenire magis intensus motus, quin eius caritas augeretur et iam non ex pari caritate procederet ille cum isto." — Der *cancellarius* der gleichen Sammlung sagt aber auf fol. 254: „Eadem enim caritas quandoque minorem, quandoque maiorem operatur motum."

Bei Wilhelm von Auxerre ist das Interesse an der Frage schon wieder im Abflauen. Es ist nur von geringerer Bedeutung und greift übrigens auch schon in andere Bezirke über, daß er wohl nicht die Schwierigkeiten, die lediglich eine circumstantia personae darstellen, dafür aber die dem für das Verdienen notwendigen Glauben substantiellen Schwierigkeiten als Grund bezeichnet, warum der Mensch z. B. in diesem Leben mit geringerer caritas einen größeren Lohn verdient als der Engel mit seiner größeren[160]. Ganz eindeutig erblickt dann sein Schüler Hugo a S. Charo in der Schwierigkeit des Aktes lediglich noch ein straftilgendes Moment[161].

IV. Unsere bisherigen Ausführungen ergeben, daß man in der Hauptsache als entscheidende Norm für das Verdienstquantum die Stärke der caritas selber ansetzte. Da man sich zuletzt darauf einigte, daß die Intensität der Akte hier ausscheide, erhebt sich die Frage, wie in diesem System überhaupt jemals von einer Vermehrung des Lohnes die Rede sein konnte. Jedenfalls nur auf dem Umweg über die caritas selber. Und hier fragt es sich wieder, ob die Vermehrung der caritas abhängig vom menschlichen Wirken sei.

Diese zweite Frage wird von der Frühscholastik bejahend beantwortet. So schreibt Petrus von Poitiers eine Zunahme der caritas sowohl dem Sakrament als auch dem Verdienst des Liebesaktes selber zu[162]. Schon bei ihm zeigt sich das Axiom als gültig anerkannt: „caritas habita meretur augeri[163]", um dessen genauere Bestimmung in dieser Zeit die Theologie ringt. Petrus von Capua kennt, von außerordentlichen Fällen abgesehen, eine Vermehrung der caritas nur durch das Verdienst der Liebe, das sich mit Naturnotwendigkeit aus der caritas heraus ergibt und wirksam wird, es müßte denn einer eigens die Vermehrung ablehnen[164]. In dieser Linie liegt es,

---

[160] Summa aurea lib. 3 tr. 12 q. 5 § 3 (fol. 203v). Diese Lehre erwähnt Johannes de Rupella in seiner Summa de vitiis q. 347 (Cod. Vat. lat. 4293 fol. 155).

[161] Sentenzenkommentar, In 2 dist. 28 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 109v): „Sed labor operis sive difficultas non est principium sive ratio merendi premium aliquod, sed remissionem pene tantum."

[162] Sententiae III 24 (Cod. Erfurt Q 117 fol. 29). — [163] Ebd.

[164] Summe (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 44v): „Item auctoritas: Caritas habita meretur augeri. Pariter habita meretur pariter augeri. Et ita, si aliqui duo habent caritatem et sint futuri boni, semper habebunt eam parem. Nam nunc meretur pariter augeri et in sequenti similiter, quamvis etiam dispares motus surgant ex ea. Ex quo enim surgunt ex pari caritate, pariter sunt meritorii. Et ita, quamdiu erunt boni, pariter erunt boni. Et ita concedimus, quod quicumque habet caritatem, per motum surgentem ex ea et libero ar-

daß die Summe des Cod. Bamb. Patr. 136 mit der Fortdauer der caritas ihre Zunahme in radice et usu notwendig verknüpft[165]. Magister Martinus, der sonst aufs engste Petrus von Poitiers verhaftet ist, gibt insofern — nach seiner Eigenart aber kaum aus Eigenem — eine Ergänzung, als er für alle aus der Anwendung des Satzes „caritas habita augetur vel meretur augeri" sich ergebenden Schwierigkeiten auf die Erklärung hinweist, daß dieses Axiom lediglich ein meritum congruentiae, nicht aber ein meritum remunerationis zum Ausdruck bringen soll. Es gezieme sich nämlich, daß der Gute besser werde, nicht aber stehe dies dem Guten auf Grund eines Vergeltung heischenden Verdienstes zu[166]. Langton will sogar dem äußeren Werk einen Einfluß auf die Vermehrung der caritas einräumen[167]. Im allgemeinen aber will er beim verdienstlichen Werk nicht von einer notwendigen Einflußnahme in dieser Richtung die Rede haben, nicht von einem eigentlichen Verdienst[168], sondern nur von einer Gelegenheit[169] — er

bitrio meretur eam sibi augeri. Quamvis enim non possit quis mereri infusionem virtutum, potest tamen mereri earum augmentum, sicut uno peccato meretur quis ruere in aliud, ut dictum est; sic uno opere habere aliud et pariter habita meretur pariter augeri. Sed non ideo erunt semper pariter boni. Nam alter eorum forte non volet efficaciter recipere illud augmentum, quod meretur, et ideo non recipiet. Sicut iste meretur cras dari sibi centum, nec ideo sequitur, quod cras habebit centum, quia forte ipse non volet recipere ea."

[165] Fol. 28: „Impossibile est enim aliquem continuare caritatem, quin crescat in eo caritas vel in radice vel in usu."

[166] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 331v.

[167] Paulinenkommentar, zu Röm. 1 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19, Seite 6): „Tamen constructio cenobii plus valet ad augmentum caritatis et dulcedinem et ad citiorem liberationem a penitentia presenti vel a purgatorio quam datio nummi." — Die gleiche Ansicht vertritt übrigens auch Johannes von Treviso (Summe, Cod. Vat. lat. 1187 fol. 43v).

[168] Paulinenkommentar, zu 2 Kor. 9 (S. 105): „Ergo largitione elemosine meretur homo augmentum virtutum. Quod concedimus large sumpto vocabulo merendi. Unde non quotiens dat elemosinam ex caritate homo, meretur homo augmentum virtutum." Zu Eph. 1 (S. 134). — Man vgl. Gaufrid von Poitiers, Summe (Cod. Brügge lat. 220 fol. 81): „Unde non est necesse, quod crescat caritas crescende opere, cum non sit ex illo . . ."

[169] Paulinenkommentar, zu Hebr. 3 (S. 207): „Sed forte dices: si parvum opus tantum premium meretur, quantum magnum opus ex tanta caritate factum, quare homines ad magna opera incitantur? Ideo scilicet, ne tepescat caritas, quia magna opera magis faciunt declinare a malo, et quia maius opus est occasio maioris caritatis, non dico necessaria causa . . ." Man vgl. auch die Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 16): „Valent etiam bona opera ad augmentum gratie, etsi non causaliter, tamen occasionaliter, quia sepe

kennt ja das meritum occasionale —, so aber, daß stets mit der stärkeren karitativen Regung ein stärkeres Wachstum der caritas selber statthat. Dies scheint ihm wenigstens durchaus der Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit Gottes angepaßt zu sein[170]. Er will sogar auch ein meritum de condigno gelten lassen — nicht für jedes beliebige verdienstliche Werk, wohl aber dann, wenn man seine Gebete eigens für diese Vermehrung darbringt. Denn sonst könnte niemals der mit geringerer Gnade Ausgerüstete den mit größerer Ausgestatteten einholen[171]. Folgerichtig erkennt Langton auch in der Schwierigkeit des Kampfes eine Gelegenheit für ein Wachstum der caritas und damit des Lohnes[172]. Die bereits erwähnten zu seiner Schule gehörenden Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 658 sprechen davon, daß man mit einem meritum congruitatis sich Vermehrung der Gnade verdienen kann, weisen aber auch darauf hin, daß sich eine Gruppe hier sogar für ein meritum debiti einsetzte[173]. Vielleicht zählt zu ihr der Verfasser einer zur Schule Simons von Tournai gehörigen Quästionengruppe des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII, der unter anderem schreibt:

„Quod autem dicitur karitas habita meretur augeri et aucta meretur profici (!), verum est, quia meretur augeri operum multitudine et perfici habitus perfectione. Vel aliter: meretur augeri et aucta perfici merito congruentie, non remunerationis. Congruit enim ut, qui bonus est, fiat melior, et qui melior, optimus[174]." Dem fügt er dann noch obendrein als mögliche Lösung hinzu: „Vel aliter: karitas meretur augeri et aucta perfici, id est in se inspecta naturaliter habet augeri. Est ergo sensus: caritas habita meretur augeri id est dignum est de natura, ut augeatur[175]."

---

ex excitatione boni operis augetur caritas, sed non directe et stricte merito boni operis."

[170] Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 17v).

[171] Paulinenkommentar, zu Röm. 5 (S. 17): „Concedimus, quod homo potest mereri augmentum gratie ex condigno, ut, si ad hoc habeat directe respectum in orationibus suis et pro hoc oret. Sed non concedimus, quod necessario omne opus meritorium sit meritum augmenti gratie, sicut necessario est vite eterne. Nam, si propter quodlibet bonum opus cresceret virtus, numquam minor consequeretur eum, qui maiorem habet . . ."

[172] Paulinenkommentar, zu 1 Thess. 2 (S. 169).

[173] Fol. 77: „Dicunt revera, quod caritas non meretur augmentum. Sed notandum, quod duplex est meritum: congruitatis et debiti. Primo modo meretur caritas augmentum, non secundo. Illi tamen, qui concedunt, quod meretur augeri ex debito, dicunt . . ."

[174] Fol. 91v. — Die Lehre findet sich fast wörtlich in den Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3253 (fol. 58v).

[175] Ebd.

Diese zuletzt angedeutete Möglichkeit geht letztlich wohl auf Abaelard zurück, der mit seiner Schule die Erwerbung der zur Definition der Tugend gehörigen schweren Verlierbarkeit dem Bemühen der Seele zuschrieb[176]. Deutlich spricht hier Petrus Cantor:

„Item alia auctoritas dicit: caritas primo nascitur, postea nutritur, nutrita augetur, aucta perficitur, perfecta consummatur. Sed hoc ultimum fiet in patria. Cum ergo constet caritatem augeri, secundum quid attenditur eius crementum? Non potest dici, quod secundum motum, quia quandoque minor caritas maiorem motum elicit et econtra. Et solemus dicere, quod eius augmentum potest intelligi secundum idoneitatem eliciendi maiores vel minores motus. Unde illa caritas, que magis habilis est et magis idonea [fol. 84v] maiores motus elicere, et maior dicitur. Et hec idoneitas videtur nasci ex consuetudine et quadam assuetudine utendi operibus caritatis, quia dicit auctoritas: multum sibi adicit virtus lacessita, et apostolus: vera virtus in infirmitate perficitur. Videtur etiam, quod naturalis strenuitas multum adiuvit illam idoneitatem et firmitatem caritatis, quia multi milites ex naturali strenuitate cum modica caritate sustinent martirium pro Christo, ut monachus habens perfectam caritatem succumberet in exquisitis tormentis. Quod ex eo patet, quia, sicut dicit auctoritas, si quis ex naturali strenuitate sine caritate tradit corpus suum pro Christo, ita ut ardeat, omnino non est culpanda ista patientia; non tamen meritoria vite eterne, sed certe melius ei erit, quam si negasset. Ista ergo videntur facere ad augmentum illius idoneitatis, que facit augmentum caritatis, scilicet consuetudo et assiduitas utendi caritate et naturalis strenuitas.

Tamen si queratur, quid sit illa idoneitas sive habilitas illa, dicimus, quod donum Dei est neque tamen naturale vel gratuitum, ut accipiatur gratuitum pro gratis datum, neque necessario sequitur ex predictis tribus illa habilitas, sed quandoque contingit, quod Deus dat eam, prout sepius, ubi illa tria concurrunt[177]."

Wieder sind es die Porretaner, die einen neuen Gedanken in die Diskussion werfen. Während man außerhalb ihrer Schule dem Ungeschuldeten hinsichtlich des Verdienstquantums keinerlei Einfluß zuerkennt[178], findet sich in dem frühen

---

[176] Abaelards Pariser Sentenzen (Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 74v); die Sentenzen des Magisters Hermannus c. 32 (SSL 178, 1749 f.).

[177] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 3477 fol. 84 f.).

[178] Über die verschiedenen Ansichten vgl. man die Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 56v: „Solutio: Quanto indebita, quanto gratiora apud homines, set apud Deum non. Vel potest hoc intelligi, quando ambe (!) sunt indebita. Set utrumque istorum est debi-

zur Schule Gilberts gehörigen Kommentar zum ersten Korintherbrief des Cod. Paris. Ars. lat. 1116 (fol. 64v) ein Bekenntnis dazu, daß, wo kein Gebot und kein Verbot bindet, beim Tun und Lassen das Verdienst größer ist, als wo eine solche Bindung besteht. Man vgl. auch fol. 71v f.

Dies geht auf den Paulinenkommentar des Gilbert de la Porrée zurück, wo man zu 1 Kor. 6,12 u. a. liest: „Attendendum tamen, quod huiusmodi licita fieri non precipiuntur nec prohibentur, ut intelligantur tanto gratiora, quanto indebita..." (Cod. Lips. lat. 427 fol. 37v). Und zu 1 Kor. 8,15: „Michi enim magis bonum est mori, quam ut quis evacuet illam gloriam meam, quam stabulario, ad quem perductus est ille vulneratus, qui incidit in latrones, Dominus promisit dicens: Si quid amplius erogaveris, ego, cum rediero, reddam tibi. His verbis apostolus eos, qui a Domino constitutam et idcirco a subditis debitam temporalium mercedem ad sue necessitatis accipiunt usus, non dampnat, sed ex infirmorum aut etiam inimicorum caritate abstinere a licitis, amplioris glorie meritum significat esse. Sicut autem dampnantur, qui indebita exigunt, sic et illi cadunt a gloria, qui et operum fidem in temporalium mercedem constituunt, neque merentur eam, qui propter caritatem proximi non habent in licitis ipsis etiam necessariis continentiam" (Cod. Lips. lat. 427 fol. 43).

Bei Simon von Tournai tritt dann die Äußerung auf: „Plus enim mereor in faciendo, quod minus facere teneor. Quanto enim sunt indebita, tanto gratiora[179]." Die zu seinem Kreis gehörigen Quästionen des Cod. Harley 3253 stellen dann für die Verdienste die Regula auf: „Si enim duo opera meritoria facis, ad unum teneris, ad aliud non, ceteris circumscriptis reliquo plus mereris[180]", deren Geltung von dem zum gleichen Bezirk gehörenden Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII ausdrücklich auf Werke der gleichen Person beschränkt wird[181]. Wie ernstlich man sich übrigens schon in der Frühzeit mit diesem Axiom beschäftigte, kann man an Odo von Ourscamp ersehen, der in eindringlicher Kasuistik die hier wichtige Unterscheidung zwischen den facienda und den cavenda herausarbeitet[182]. In der gleichen Richtung tasten auch

---

tum. Vel magis sunt grata Deo debita et indebita, si offerantur ab aliquo, quam si sola debita, quia gratior Deo, qui observat precepta et consilia, quam si sola precepta. Vel gratiora id est maiora gratie signa." — Die letzte Ansicht vertritt Petrus von Capua in seiner Summe (Clm 14508 fol. 42v).

[179] Quästionen (Cod. Berolin. 1997 fol. 86v).

[180] Fol. 60. — [181] Fol. 90.

[182] Quästionen (Cod. Brit. Mus. Harley 1762 fol. 91 f.).

die Quästionen des Cod. Trec. 964 fol. 120v und 121 nach einer Lösung, bei der sie auch noch eine eingehendere Untersuchung des „debitum ratione praecepti" und „ratione meriti" versuchen (fol. 147 f.).

Dem Vordringen dieser Lehre in die Folgezeit wurde dann dadurch die Türe geöffnet, daß sowohl Wilhelm von Auxerre[183], als auch Philipp der Kanzler[184] sie sich zu eigen machte. Allerdings mit dem Unterschied, daß Philipp in den supererogatoria ein meritum congrui lediglich eine Gelegenheit, Wilhelm in ihnen aber ein meritum de condigno für die Vermehrung der Gnade erblickte.

Dies sind die Punkte, die für die Bestimmung des Verdienstquantums als wesentlich galten. Wir sahen in unserer Arbeit von allem Nebensächlichem ab, vor allem von den Bemühungen, den verheißenen besonderen Lohn für das Martyrium mit diesen allgemeinen Aufstellungen in Einklang zu bringen. Nebensächlich blieb völlig auch die Stellung, die die verschiedenen Autoren der Frage gegenüber einnahmen, ob die caritas wesentlich, wie z. B. Petrus von Capua meinte, oder lediglich auf irgend eine andere Weise ihr Wachstum erfährt.

---

[183] Summa aurea lib. 3 tr. 12 q. 3 (fol. 201v): In der Frage, *utrum ex condigno mereamur augmentum gratie,* gibt er die Lösung: „Concedimus, quod meremur augmentum gratie ex condigno, sed non quibuslibet operibus caritatis; immo tantum operibus supererogationis et strenuitatis. [202] Cum enim operibus caritatis mereamur vitam eternam secundum mensuram caritatis, non venitur ad augmentum glorie nisi per opera supererogationis, nec ad augmentum gratie."

[184] Er scheint nur ein meritum congrui für die Vermehrung der *caritas* zu kennen. Man vgl. Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669 fol. 151v): „Item licet dicatur caritas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, et ita videtur meritum causa esse augmenti. Et tamen non est ita, quia mereri dicitur augmentum merito congrui, non merito condigni. Unde non sequitur, si meretur augeri, quod augeatur; neque verum est, quia meretur augeri, augetur, quia caritas est amor unitivus rationalis voluntatis cum summo bono, sicut dicit Ioannes Damascenus in capitulo de bono." Man vgl. auch fol. 152 f. — Außerdem tritt er dafür ein, daß eine Vermehrung der caritas durch die *opera supererogatoria* und durch die Befolgung der consilia geschieht (fol. 152 f.), so daß diese Werke lediglich als *occasio* für die durch Gott verursachte Vermehrung der *caritas* in Betracht kommen (fol. 153v: „. . . intensio caritatis datur aliquando propter strenuitatem caritatis iam existentis in opere; aliquando propter id, quod futurum est. Occasiones autem huius augmenti sunt opera bona, maxime opera supererogationis et patientie, quia patientibus Dominus solet augmentare gratiam, ne deficiant."

Wie bei allen Fragen, die nicht Gegenstand eines besonderen Interesses waren, finden wir auch in dieser im ganzen Zeitraum der Frühscholastik keine besonders kräftige Entwicklung gezeitigt. Das Wichtigste, was geschah, ist die nach einigem Schwanken durchgeführte Bestimmung der durch die Sentenzen als für das Verdienstquantum maßgebend bezeichneten caritas als Tugend und nicht als Akt. Divergenzen zeigen sich eigentlich nur in Nebenfragen, nämlich, ob die besondere Schwierigkeit oder das Ungeschuldete an dem Werk mitbestimmend für das Verdienst sei. Auffallend war dabei jedenfalls die besondere Rolle, die hier bei der Klärung die Schule der Porretaner spielte.

Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie.

Von August Brunner S.J.

Eines der schwierigsten Probleme der ganzen Philosophie dürfte die Frage nach dem richtigen Anfang und dem geeigneten Ansatzpunkte der Erkenntnistheorie sein. Einmal muß der Ansatz die Sicherheit bieten, daß man sich im ersten Zugriff der nötigen Breite der Wirklichkeit bemächtigt hat. Ist die Grundlage einseitig, so leidet die Theorie zunächst einmal an einer hier vor allem zu vermeidenden Willkürlichkeit, da man durch eine unbegründete Auswahl bereits ein Vorurteil gefällt hat. Zudem ist zu befürchten, daß die zu eng gewählte Basis das Gebäude objektiver, sicherer Erkenntnis zu tragen nicht imstande ist; dadurch scheitert dann das ganze Unternehmen, und an Stelle einer über die eigene Mächtigkeit sowie die eigenen Grenzen klaren Erkenntnis treten Behelfe wie Glaube, Postulate, willkürliche Setzungen, die den Mißerfolg nur notdürftig verdecken, oder man liefert den ganzen Bereich menschlichen Erkennens dem Relativismus aus. Die Frage ist in unserer Zeit noch dringender geworden, aber auch erheblich schwieriger, seitdem sich in der Philosophie die Hinwendung auf die geschichtliche Bedingtheit des konkreten Menschen vollzogen hat. Während man früher mit einem zeitlosen Typus Mensch rechnen zu können glaubte und für ihn das Problem aufstellte und löste, wird unter dem Eindruck der Geschichtlichkeit des Menschen die Existenz eines solchen zeitüberlegenen Menschen mit einer ewig gleichen Vernunft, wie der deutsche Idealismus ihn einfach voraussetzte, fragwürdig. Man sagt: Der Mensch, der anfängt zu philosophieren, dem die eigene Erkenntnis und ihre Tragweite zum Problem geworden, ist ein Mensch, der eine große persönliche und gemeinschaftliche Geschichte mit sich an die Fragen heranbringt. Schon die Art, wie er die Fragen stellt, wie er die Dinge ansieht, ist bedingt durch die Vergangenheit. Ja, sein eigenes Sein hat gerade im Geistigen sich geformt unter dem ständigen Einfluß der Geschichte. In der Philosophie läßt sich diese Bedingtheit zunächst am wenigsten übersehen; denn Philosophieren ist immer Philosophieren über etwas, Nachdenken, Zweifeln, Forschen über Fragen, die von der Erfahrung gestellt werden. Philosophie ist also in gewissem Sinne eine abschließende Erkenntnis, deren Material die Erfahrung ist. Jede Theorie, die davon absieht und glaubt, sie beginne

philosophisch von vorne, mit dem Nichts, ist auf einer Täuschung aufgebaut. Der philosophierende Mensch findet sich bereits vor, und zwar hineingestellt in eine Reihe von Bezügen und Verknüpfungen, die das Sein des Philosophierenden mitgeformt und mitbestimmt haben.

Es erhebt sich somit die Frage: Wie sollen da noch Erkenntnisse absoluten Charakters möglich sein? Dazu müßte ja der Mensch die eigene Geschichtlichkeit, das eigene Sein überspringen. Ein Versuch jedoch, von aller bisherigen Erfahrung abzusehen, sich auf das reine Ich zurückzuziehen, um die eigene konkrete Geschichtlichkeit auszuschalten, ist von vornherein unmöglich. Das „reine" Ich existierte bereits mit dem ersten vernünftigen Akt nicht mehr; denn dieser Akt geschah bereits in einer konkreten einmaligen Situation.

Nun kommt Aristoteles in seiner Metaphysik bei der Begründung des Satzes vom Widerspruch und der Objektivität menschlicher Erkenntnis an zwei Stellen (Met. 1006 a 11 ff.; 1062 a 11 ff.) auf Verstehen und Sprechen zurück als auf einen Punkt, an dem jeder Skeptizismus scheitert; 1063 a 28 ff. wird dann noch erweiternd das praktische Lebensverhalten als Grundlage hinzugenommen. Im Folgenden soll versucht werden, das Sprechen, das ja zugleich auch schon ein Tun ist, als tragfähige Grundlage einer Erkenntnistheorie aufzuweisen. Dabei ist das Sprechen nur genommen als Sonderfall, allerdings der vollkommenste, von dem, was wir „Ausdruck" nennen können. Dazu gehört ja auch der Blick, die Gebärde. In ihnen wird ein an sich nicht Sichtbares oder sonst unmittelbar nicht Zugängliches für einen andern zugänglich, und zwar in der allen Menschen bekannten, weil von allen erfahrenen Weise des Verstehens.

Sprache ist eine Tatsache, die sinnvoll nicht geleugnet werden kann, die weiterhin mit zu den Grundbedingungen des menschlichen Geisteslebens gehört, das ohne sie nicht möglich ist. Diese Tatsache nun schließt als Bedingung ihres Daseins eine Reihe anderer Tatsachen mit ein, die somit mit dem Dasein der Sprache mitgegeben sind. Einige von ihnen sollen im Folgenden herausgestellt werden. Es ist klar, daß es sich hier nur um einen Aufweis handeln kann, nicht um einen Beweis. Ein solcher kann ja überhaupt nie am Ausgang einer Erkenntnistheorie stehen.

Zunächst ist die Rolle zu beachten, die das Sprechen, besonders wenn es im vollen Sinne des Mitteilens jeden verstehbaren Ausdruck umfaßt, im geistigen Leben spielt. Man kann sagen, daß das geistige Leben in und mit der Sprache heranwächst und dauernd an sie geknüpft bleibt. Denken kann als

inneres Sprechen bezeichnet werden. Philosophie vor allem ist ohne den Besitz von Sprache noch undenkbarer als das übrige menschliche Leben. So wesentlich ist Sprache für das Dasein geistigen Lebens, daß der Mensch in seiner Vernünftigkeit äußerlich vor den andern Wesen gerade durch den Gebrauch der Sprache gekennzeichnet wird. Darum auch der enge Zusammenhang von Wort und Vernunft in Ausdrücken wie Logos, von Wort und Inhalt der Erkenntnis (Ding) wie im hebräischen Dabar. All mein Fragen und Antworten vollzieht sich mit Mitteln der Sprache; nicht in dem Sinne, daß die Sprache der Inhalt, der Gegenstand meiner Erfahrung sei, alle Erfahrung aus der Sprache herstamme; aber sie ist mit ihr unzertrennlich verknüpft, so daß menschliche Erfahrung, Erfahrung, so wie ich sie besitze, Erfahrung, um derentwillen ich die philosophische Frage stelle, nur möglich ist auf Grund meines Sprechenkönnens. In der Sprache steht mir meine Erfahrung in gewissem Sinne zur Verfügung, ist mein Eigentum, das ich an andere weitergeben und dadurch prüfen kann. Sprache ist nicht die einzige Bedingung der Erfahrung; ja, wir fragen nicht einmal, ob sie die letzte und tiefste Bedingung sei. Es genügt festzustellen, welche wesentliche Rolle der Sprache in meinem vorgefundenen Dasein zukommt. In der Sprache — nicht nur in ihr, aber doch vorzüglich in ihr — lebt und webt menschliches bewußtes Leben; mit dem radikalen Verschwinden der Sprache wäre es auch geschehen um das geistige, also echt menschliche Leben.

Dem Sprechen ist es nun wesentlich, daß vom Sprechenden einem Hörenden etwas über jemand oder etwas mitgeteilt wird. Geschieht die Mitteilung schriftlich, so treten an die Stelle von Sprechendem und Hörendem der Schreiber und der Leser; für die Aufgabe, die wir hier verfolgen, ändert sich aber nichts Wesentliches. Nur hat in der schriftlichen Mitteilung bereits eine Verminderung der Gegenwart des Mitsprechenden stattgefunden. Tonfall, Gebärde, Blick fallen weg und müssen, so weit das geht, durch andere Mittel ersetzt werden (Interpunktion z. B.). Darum ist auch der schriftliche Stil etwas anderes als der Stil der Rede. Es sind also die verschiedenen Momente im einzelnen zu untersuchen und herauszustellen, was in ihnen notwendig miteingeschlossen ist.

Sprache besteht darin, daß eine physikalische Wirklichkeit, ein Laut oder ein sichtbares Gebilde, hinweist auf oder eintritt für ein anderes, daß sie dieses andere „bedeutet". Was dieses Bedeuten eigentlich besagt, ist jedem sprechenden Menschen klar. Es ist ein Hinweis eigener Art. Auf der Möglichkeit solchen Verweisens ist alle fernere Vertretung, wie Sym-

bolik, ja alle Kulturmöglichkeit fundiert. Das Bestehen dieser Tatsache des Bedeutens kann nicht durch Mitteilung erst bekannt gemacht werden, da diese das Bedeuten ja schon voraussetzt; wird der Laut nicht als etwas bedeutend erfaßt, so wird er eben nicht als Sprache erfaßt. Das Erlernen des Sprechens durch das Kind setzt also voraus, daß ihm die Bedeutungsbeziehung bei Gelegenheit des Sprechens von Menschen, die mit ihm umgehen, spontan aufleuchtet. Damit hat bereits sein geistiges Leben begonnen. Somit können wir außer dem Sprecher an der Sprache ein Dreifaches unterscheiden: eben das Bedeuten, dann das dem andern unmittelbar an sich zugängliche Sein des Lautes oder Buchstabens oder der Gebärde, die etwas bedeuten, schließlich das, was damit gemeint, worauf hingewiesen, was mitgeteilt wird, der Sinn, die Bedeutung.

Laut und Bedeutung durchdringen sich aber auf das innigste. Die beiden machen eine Einheit aus, die uns zunächst als Zusammensetzung kaum ins Bewußtsein kommt. Erfahrungsgemäß hören wir nicht Geräusche, sehen wir nicht Striche, denen wir dann eine Bedeutung zuschreiben. Das Moment der Bedeutung wiegt so vor, daß die andere Seite völlig in den Hintergrund tritt. Wir hören ohne weiteres Sätze mit einem Sinn, Behauptungen, Befehle. Verstehen wir etwas nicht, so hören wir immer noch „unverständliche Worte", eine „unbekannte Sprache". Es braucht schon eine besondere, reflexe Einstellung, um die Laute als solche zu hören; am schwierigsten ist dies beim eigenen Sprechen. Das Band, das Laut und Bedeutung aneinander knüpft, bedeutet eine solche gegenseitige Durchdringung, daß es besonders dem primitiven Menschen, dem, der nie von fremden Sprachen gehört hat, leicht als ein selbstverständliches, notwendiges vorkommt. Das Wort scheint wesensgemäß mit der Sache verbunden, an ihrem Wesen irgendwie geheimnisvoll teilzuhaben. Vielleicht ist hier die Quelle des Wortzaubers zu suchen. Überall aber erhält das Wort in der Vertretung der Sache ein gewisses Eigenleben, so daß es sich nicht beliebig gebrauchen läßt. Es bestimmt schon eine gewisse Sicht, eine gewisse Auffassung der Sache; mit der Übernahme des Wortes übernehme ich auch diese.

Bedeutung und Laut durchdringen sich so zu einem unauflöslichen Ganzen, die beide zusammen und nur zusammen das Sein der Sprache ausmachen. Dabei ist ihr Verhältnis nicht so, daß das eine Moment den Inhalt, das andere die ordnende Form ausmachte. Sie bedingen und bestimmen sich vielmehr gegenseitig. Daß wir trotzdem zwischen dem rein

Lautlichen und der Bedeutung unterscheiden können, liegt nicht an einer unmittelbar gegebenen Trennung der beiden Momente, sondern an der Möglichkeit, jedes Element innerhalb gewisser Grenzen unabhängig vom andern zu variieren. Besonders an der Tatsache fremder Sprachen erscheint diese Möglichkeit am klarsten, obschon sie auch schon in der eigenen sichtbar wird durch Synonyme und Homonyme und ähnliche Phänomene. Da ergibt sich, daß die Einheit von Laut und Bedeutung nichts naturhaft durch die Sache Gegebenes, nichts Notwendiges ist. Jeder Laut und jede Lautgruppierung kann an sich jedes ausdrücken, aber so, daß im konkreten Falle nur e i n e bestimmte Bedeutung mit einem bestimmten Worte verbunden sein darf, soll nicht die Verständlichkeit der Rede, also das Wesen der Sprache selbst, in Frage gestellt werden. Anderseits unterliegen die Laute und ihre Bildung gewissen Notwendigkeiten, über die hinaus die Sprache nicht gehen kann. Aber innerhalb der damit gegebenen Grenzen sind die Möglichkeiten unabsehbar zahlreich. Aus diesen unzähligen Möglichkeiten hat aber die Sprache, die wir zuerst erlernen, bereits eine bestimmte ausgewählt und verfestigt. Nicht eine bestimmte Sprache ist also durch das Wesen Mensch bereits gegeben, wie ein bestimmter Laut bei den Tieren, sondern nur eine gewisse Breite der Möglichkeiten, die somit im Einzelfalle noch durch andere Faktoren zur Eindeutigkeit des Konkreten bestimmt werden muß. Dieses eigenartige Verhältnis innigsten Sich-Durchdringens zweier Momente bei einer gewissen Unabhängigkeit der Eigenbewegung des einzelnen Momentes findet sich in allen Äußerungen menschlichen Seins wieder. Es ist die Grundlage für den Erweis der wesentlichen Einheit, der unio substantialis, des Menschen. Das Phänomen der verschiedenen Variabilität fundiert die Unterscheidung von zwei verschiedenen, sich durchdringenden und doch wieder voneinander unabhängig sich bewegenden Wesensbestandteilen, Leib und Seele. Immer aber sind im menschlichen Tun Sinnlichkeit und Geist, Theorie und Praxis, ineinander und durcheinander. Nur daß bald die eine, bald die andere Seite mehr betont ist. Auch das von uns so oft erfahrene „Überfließen", „Überhängen" des Sinnes über das Wort, das bloße Andeuten durch das Wort, gehört hierher.

Auch insofern zeigt uns das Sprechen ein Zwischen zwischen völliger Freiheit und eindeutiger Notwendigkeit, als einmal der Mensch notwendig irgendwie sich ausdrückt; was er aber ausdrückt, abhängt von seinem eigenen Wesen und von seinem freien Wollen. Aber auch wenn der Mensch frei sich

ausdrückt, so findet sich im Ausdruck eine Komponente, über die er nicht Herr ist. So der Klang seiner Stimme, der Ausdruck seines Gesichtes, die Linie seiner Bewegungen. Durch diese verrät sich der Mensch oft gegen seinen ausdrücklichen Willen. Anderseits kann er sich auch verstellen: er kann versuchen, willentlich einen Ausdruck für etwas zur Schau zu tragen, dem im Innern nichts entspricht. Beide Möglichkeiten beruhen auf dem Doppelcharakter, der dem Ausdruck wesentlich eignet: ein nicht Offenbares wird durch ein ihm Heterogenes, aber wesentlich Offenbares, Zugängliches, offenbar gemacht. Dabei ist die Bindung der beiden Momente nicht eindeutig, sondern innerhalb einer gewissen Breite variabel. Zugleich besteht wegen der Wesensverschiedenheit der beiden Momente immer eine gewisse Spannung zwischen ihnen, indem das eigene spezifische Sein des einen Momentes das des andern zu sich herüberziehen möchte. Darum ist im sprachlichen Ausdruck die Beweglichkeit des reinen Denkens gehemmt und erstarrt; anderseits wird das leibliche Element emporgehoben zu einem Reichtum und einer Vielseitigkeit, die es aus sich nicht kennt. Da nun der Sprechende der Mensch ist mit seiner Freiheit, werden sich immer beide Elemente geltend machen. Das ganze Sein des Menschen drückt sich aus, und da Freiheit nur innerhalb dieses Seins, so hat eben jeder Ausdruck, auch jedes Sprechen einen Grundton und eine Grundfarbe, die der Freiheit entzogen sind, ja, die dem Sprechenden gewöhnlich unbekannt sind. Der Tonfall und der Rhythmus der Stimmen anderer ist uns bekannt und in ihm verrät sich uns der andere; unseren eigenen dagegen verstehen wir ohne Übung und Reflexion nicht einmal zu hören. Dasselbe gilt noch mehr von den Bewegungen, die am verräterischsten sind, schon deshalb, weil wir davon gewöhnlich keine Gesichtswahrnehmung haben. Daß so bei aller willentlichen Verstellung und um so mehr, wo eine solche Intention nicht vorhanden ist, wohl aber eine willentliche Einschränkung auf einen ganz bestimmten Gegenstand, immer irgendwie das Ganze des Seins eines Menschen sich offenbart, darauf beruht einmal die Erfahrung des täglichen Umgangs mit Menschen; dann aber ist sie von besonderer Wichtigkeit für die Geschichte, wo Stil, Art, Auswahl uns oft mehr von einer Zeit oder einem Menschen erzählen, als der Inhalt des Zeugnisses. Darum ist auch kein Überbleibsel aus einer menschlichen Welt völlig wertlos für die Erkenntnis dieser Welt, mag dieser Erkenntniswert auch vorläufig noch verborgen sein.

Sprechen besagt zunächst unmittelbar einen, der spricht. Aber das genügt nicht. Ebenso wesentlich ist die Intention

der Mitteilung. Also nicht bloß ein Ich, das spricht, sondern ein Du, das hört und versteht. Sprechen ist wesentlich Zwiegespräch. Auch der Monolog kann sich nur vollziehen, indem man entweder mit einem vorgestellten Du spricht oder das Ich auch die Rolle des Du übernimmt, mit sich selber spricht. Der Monolog ist ein Sich-Zurückziehen-von . . ., ein defizienter Dialog. Mithin steht im Sprechen und damit in seinem geistigen Leben das Ich immer schon in Verbindung mit dem Du. Dieses Du ist weiter dadurch gekennzeichnet, daß es antworten kann, daß ich dadurch in die Rolle des Hörenden und des Verstehenden komme. Dieses Antworten des Du hat aber im Unterschiede zum Selbstgespräch die Eigenschaft, daß die Antwort Neues, oft gänzlich Unerwartetes bringt. Das Gespräch ist keine bloße logische Entwicklung[1]. Es ist in seinem Fortgange nicht einseitig, sondern doppelseitig bedingt. Auch hängt das Hören der Gegenrede nicht von meiner Willkür ab. Ich muß abwarten, ob ein Du da ist und ob es sprechen will. Dann wieder unterbricht das Du mich, auch gegen meinen Willen; oder es äußert Dinge, die ich nicht verstehen kann. Dieser Eingriff des Mitsprechenden, dieses Angewiesensein oder auch der Zwang, der vom Du ausgeht, ist eine wesentliche Eigenschaft des Gespräches im Gegensatz zum einsamen Denken.

Gespräch besagt ferner, daß der andere mich versteht, wie ich ihn; daß er ein Inneres zu offenbaren hat, wie ich; daß dieses Innere nur ihm unmittelbar zugänglich ist, wie meines mir; daß er mein Reden hört und was ich höre, spricht, wie ich sein Sprechen höre und für mein Reden bei ihm Verstehen voraussetze. Dieser soziale interindividuelle Charakter der Sprache ist von ihr nicht zu trennen. In der Sprache ist der andere als ein ähnliches, sprechendes, hörendes, verstehendes Wesen immer mitgegeben. Auch wer dies leugnen wollte, würde doch durch sein Leugnen, das ein Sprechen zu . . . ist, dies immer wieder anerkennen. Damit ist die Existenz fremder Menschen, von Nicht-Ichen, von denen jedes wieder ein anderes Ich ist, in der Sprache gegeben. Wer sich dieser Tatsache verschließen will, muß aufhören zu sprechen, zu denken, Mensch zu sein. Die Selbständigkeit und wesentliche Seinsunabhängigkeit des Du kommt hier zur Gegebenheit; das Du ist keine Projektion des eigenen Ich, genau so wenig wie ich eine Projektion des Du bin. Die Existenz des Du, fremder, mir im Sprechen, Hören, Verstehen ähnlicher Iche, ist so evi-

[1] Vgl. K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (München 1928).

dent und unausweichlich, daß kein philosophisches System je gewagt hat, sie in Frage zu stellen, wenn dies auch noch so sehr in der Konsequenz der eigenen Grundsätze gelegen hätte. Das Sprechen, Diskutieren, Schreiben verlöre ja jeden Sinn. Mit der eigenen bewußten Existenz, über die wir unmittelbar sicher und klar sind, ist also die in sie ständig hineinreichende Existenz der anderen immer mitgegeben. Wer sie ernstlich leugnen wollte, müßte aufhören zu sprechen und damit seine geistige Existenz vernichten.

Die Beziehung zu den andern im Gespräche ist übrigens kein reiner Erkenntnisbezug in dem Sinn, daß sie nur dem Erwerb neuer Sachkenntnisse diente. Wohl aber ist sie immer Mitteilung. Aber die Mitteilung hat sehr oft den Sinn einer Beeinflussung, einer beim andern zu bewirkenden Veränderung. Verstehen ist aber auch hier vorausgesetzt. Oder es ist Vereinbarung über ein Besprochenes zwecks Zusammenwirkens. Der andere ist also kein idealer Schemen, der mir gegenübersteht und dessen Realität zu beweisen wäre; er reicht mit seiner Realität bis in meine hinein, und meine Realität in ihrer jeweiligen konkreten Konstitution ist nur zu verstehen, wenn auch nicht allein zu verstehen, aus der Realität des andern. Dabei reicht diese ihrerseits ebenso ins Unbekannte hinein wie meine, nur gleichsam in entgegengesetzter Richtung.

Immer also enthält die Mitteilung etwas für den Verstehenden Neues, sei es auch nur dies, daß der Sprechende mitteilt. Mitteilung ist eine Offenbarung von seiten des Sprechenden, der damit dem andern Einblick gewährt in etwas, was bisher in ihm verborgen war. Sie ist für den Augenblick der Mitteilung eine Überbrückung des Abgrundes, der das Bewußtsein der beiden voneinander trennt. Aber in der Überbrükkung liegt zugleich die Anerkennung des Voneinander-Geschiedenseins. Bewußtsein ist jedenfalls konkret und einzeln; es ist nicht als Teilnahme an irgend einem überpersönlichen, umfassenden Bewußtsein gegeben. Anderseits ist die Trennung nicht so, daß es keinen Weg nach außen gäbe; oder vielmehr ein Weg nach außen ist gar nicht nötig. Denn durch die Sprache zeigt sich der Mensch immer schon irgendwie beim Du oder sich zurückziehend von einem Du. Es entspricht also nicht den Tatsachen, wenn man das Bewußtsein wie eine nach allen Seiten von unüberbrückbaren Gräben umgebene Festung hinstellt.

Der Unterschied von „Außen" und „Innen" kann mithin in dieser Frage erkenntnistheoretisch und metaphysisch nicht als ein räumliches Innen und Außen aufgefaßt werden, etwa als

mein Körper und was außerhalb desselben ist. Dieser Unterschied liegt bereits im Bereiche des Gegenständlichen: etwa, ob ich Schmerzen an der Oberfläche oder im Innern des Körpers empfinde. Gedanken sind in diesem Sinne weder drinnen noch draußen; meine Erkenntnis eines Dinges geschieht weder „beim Ding draußen" noch „drinnen in meinem Kopfe" etwa. Erkenntnis als Vollzug transzendiert diese örtlichen Bestimmungen, die ganz in die Sphäre des Besprochenen, Erkannten gehören. Nur die, etwa durch Müdigkeit, zu Bewußtsein kommenden leiblichen Begleiterscheinungen veranlassen Lokalisierungen, die auch in diesem Sinne zu verstehen sind. Innen und außen ist allerdings von solchen Beziehungen hergenommen, aber mit neuem Sinn.

Das Innen und Außen besagt im Gesprächssinne: für andere, für das Du verborgen sein und offenbar sein. Ich kann mich äußern, ja muß es tun; ich mache Eigenes, das andern verborgen ist, ihnen zugänglich; dies geschieht durch Sprache und alles, was weiter zu ihr gehört, durch Ausdruck. Etwas, was bereits vorhanden ist, kann mir bekannt, dem Du aber noch verborgen sein. Entsprechend weiß das Du um Mitteilbares, das mir noch verborgen ist, bis Du es mir offenbarst. Sein und Bewußtsein gehen also nicht parallel; Sein kann über Bewußtsein hinausgehen. Erkennen ist kein Prozeß, der seinen Gegenstand erst völlig neu schafft; es findet ihn vor. Es gibt allmählich in unbewußte Tiefen versinkende Regionen in mir, und das Gespräch weist auf ähnliche im Du; sie gelangen zwar nie zur direkten Mitteilung, werden aber in jeder Mitteilung irgendwie mitverstanden. Mitteilung erschöpft nie das, was schon da ist und über das gesprochen wird; das ist richtig. Aber deswegen ist der Gegenstand der Mitteilung nicht Ergebnis eines unendlichen Prozesses. Das hieße Mitteilung mit dem vorliegenden Gegenstande verwechseln.

Die Erfahrung des nicht-offenbaren Seienden ist mit dem geistigen Leben des Menschen eng verknüpft. Somit transzendiert das geistige Leben des Menschen notwendig sich selber, und zwar in doppelter Hinsicht: Das Subjekt erfährt Nichtoffenbares, Undurchschautes in sich und andern. In sich sogar Unerkanntes, das von keinem empirischen Wesen durchschaut wird. Das ist eine Erfahrung, die immer wieder alle rein rationalistischen Konstruktionen der Wirklichkeit umwirft. Das Nichtdurchschaute ist eben kein einfaches Zuwachsen zu einem in sich durchschaubaren Prozesse, so daß es einfach das im Prozesse wäre, was noch nicht ist. Wir reichen mit dem Bewußten immer ins Unbewußte, dessen Dasein sich uns bereits anzeigt; die Grenzen aber sind verschiebbar, und zwar nicht

nur im Sinne einer ständigen Offenbarung, sondern ebensogut im Sinne einer Zurücknahme in das Verhülltsein.

Mitteilen ist, wie schon das Wort besagt, ein Teilgeben, Herstellung einer Teilnahme. Aber diese Teilnahme ist kein Teilnehmen am Sein des Ich durch das Du, des Du durch das Ich, also nicht ein Teilhabeverhältnis. Es ist Teilnahme am Wissen um . . ., ein ganz eigenes Verhältnis, das darum nicht einfachhin andern Verhältnissen zwischen Ich und Du gleichgesetzt werden kann, wenn auch Ähnlichkeiten da sind. Verstehen, Erkennen ist ein primärer Vorgang zwischen Wesen vom Charakter Mensch. Versuche, hier noch primärere Elemente herauszuanalysieren, von denen es nur ein Sonderfall wäre, können nur zu Verfälschungen des Phänomens führen.

In ihrem sozialen Charakter liegt ferner, daß die Sprache etwas uns Gemeinsames ist. Ich kann mich nicht willkürlich irgendwelcher Laute als Ausdruck bedienen, sonst werde ich nicht verstanden, wie ich fremde Sprache nicht verstehe. Ich habe die Sprache gelernt, ich weiß, daß etwas „so heißt", daß ich verstanden werde, wenn ich mich so ausdrücke. Die Sprache ist mein Besitz und doch nicht mein Besitz. Sie ist etwas „zwischen" mir und den andern. Sie besteht nur dadurch, daß ich oder andere sprechen, wenigstens innerlich allein. Trotzdem übt sie auf mich einen gewissen Zwang aus. Ich weiß, was das bedeutet, daß ich ein Wort nicht verstehe, etwa ein „neues", und man mir den Sinn mitteilt. Ich bin also auch mit meinem Innern, das andern verborgen ist, mit den andern verknüpft, von ihnen bestimmt. Ich finde mich in der ungewollt übernommenen Sprache bereits als in Verbindung mit andern stehend vor. Und diese Verbindung, dieses Geben und Nehmen, ist so wesentlich, daß seine Aufhebung die Aufhebung meines Bewußtseins bedeutete.

Aber nicht nur mit einem Du bin ich immer schon als ein Sprechenkönnender in Beziehung, sondern Ich und Du sind durch den Besitz der Sprache, die von beiden verstanden wird, nach rückwärts mit vielen andern Du in nicht mehr aufzuhebenden Beziehungen. Sprache muß, soll sie den Sinn, der ihr wesentlich ist, erfüllen, gemeinsam sein. Nun könnte ja diese Gemeinsamkeit jeweils durch Übereinkommen herbeigeführt werden. Jedoch müßte zu diesem Übereinkommen schon wieder ein gemeinsames Mittel der Verständigung vorausgesetzt werden. Tatsächlich ist es so, daß Sprache gelernt, übernommen wird; und das Erlernen der Sprache bedeutet einen der ersten Schritte zum vollen Menschsein, zum geistigen Leben. Am Anfang des Philosophierens ist Sprechen in einer bestimmten Sprache eine vorgefundene Tatsache. Was für

eine von den vielen Sprachen man lernt, das ergibt sich aber durch tatsächliche Situationen. Nirgendwo zeigt sich die Geschichtlichkeit des Menschen so deutlich wie gerade hier. In der Sprache, die wir heute sprechen, lebt die ganze Vergangenheit weiter, formt uns, beeinflußt uns und wird von uns, neu geformt und weiter beeinflußt, weitergegeben. Da sich Denken, Philosophieren hauptsächlich im Mittel der Sprache vollzieht, auch wenn wir still für uns überlegen, steht in allem Denken immer schon die Vergangenheit mit drin. Wir sind nie allein. Wenn wir noch so sehr meinen, nur mit uns zu tun zu haben, ein leeres, unbeeinflußtes, rein menschliches Denken und Bewußtsein zu untersuchen, so sprechen in den Worten und den Begriffen immer schon viele Du mit. Nicht wie ich aus einem einsamen, in sich hermetisch geschlossenen Ich herauskomme zum Du, ist das Problem, vielmehr wie ich der unübersehbaren Beeinflussung durch die Geschichtlichkeit mich entziehe, um zu absolut gültigen Erkenntnissen zu gelangen, deren Wahrheit nicht relativ ist auf die übernommene und unausweichliche geschichtliche Situation.

In dieser Geschichtlichkeit enthüllt sich sofort auch ein doppelter Charakter. Die Übernahme ist keine rein passive. So sehr wir eine Sprache sprechen, die wir gelernt, überkommen haben, die so gemeinsam sein muß, daß Verstehen möglich bleibt, die also nicht einfach unserer Willkür ausgeliefert ist, so spricht doch wieder jeder seine eigene Sprache, bildet sie immer wieder neu im Sprechen selbst. Denn nur im Sprechen und Gehörtwerden, im Schreiben und Lesen existiert die Sprache als solche; Laut und Schrift an sich haben bloß physikalisches Sein. Übernahme ist also lebendiges Bilden in Kontinuität mit vergangenem und gegenwärtigem Tun, wobei das Übernommene eine gewisse Breite der Möglichkeit läßt, die sich von der Eindeutigkeit und Notwendigkeit des Naturgeschehens unterscheidet. Im Sprechen zeigt sich also die eigenartige Mischung von Einmaligkeit und Gemeinsamkeit, von Passivität und Spontaneität, die das ganze geistige Leben des Menschen durchzieht. Aber die beiden Momente bedeuten keine Teile, aus denen sich das Ganze zusammensetzte, sondern sind Seiten, Momente. Gerade in dem, worin wir passiv, empfangend sind, sind wir auch aktiv, bildend, und umgekehrt. Es geht somit nicht an, Rezeptivität und Spontaneität auf Sinnlichkeit und Geist zu verteilen.

Die Verflochtenheit mit der Vergangenheit durch die übernommene Sprache weist aber auf ein weiteres Moment hin, das den Relativismus, der nun hemmungslos in unsere Erkenntnis einzuströmen scheint, in seine Grenzen weisen wird.

Zum Verstehen ist nämlich unbedingt erforderlich ein Durchhalten der Bedeutung des Wortes auf beiden Seiten, im Du und im Ich. Würde die Bedeutung dauernd sich ändern, ein reines Fließen sein, so wäre im nächsten Moment eine Verständigung bereits nicht mehr möglich. Ich schaffe die Sprache nicht in jedem Augenblick radikal neu, ich benütze sie. Und das immer neu erlebte Von-andern-Verstandenwerden und mein eigenes Verstehen anderer zeigen mir immer von neuem, daß diese Ausdehnung in die Vergangenheit berechtigt ist, daß mein geistiger Besitz wesentlich unverändert sich im Gedächtnis durchhält.

Ferner vollzieht sich Mitteilung in einem Satz, der aus Worten besteht, die aufeinanderfolgen, in einem Gespräch, das sich in der Zeit hinzieht. In den Worten ist die Mitteilung nie ganz gegenwärtig; da ist sie ein reines Fließen. Auf der andern Seite liegt der Sinn nicht im einzelnen Wort — oft hat dies allein gar keinen Sinn — sondern im Ganzen. Im Verstehen wird also der bloße Strom des lautlichen Geschehens in einer höheren Einheit zusammengefaßt, dem Sinn des Satzes, der selbst wieder zu höheren Sinneinheiten potentiell ist und in sie eintreten kann. In diese Einheit geht Rede und Gegenrede ein, so daß sie keine Einheit logischer Entwicklung ist, sondern Einheit von Bedeutungszusammenhang. Schließlich ist durch den Gebrauch der Sprache alles Sprechen und Verstehen eingebettet in einen weit in die Vergangenheit gehenden großen Zusammenhang des Bedeutens, Deutens und Verstehens. Somit sind wir dem Fließen nicht restlos ausgeliefert, sondern erheben uns ständig darüber, wenn auch nicht absolut, wie ja überhaupt Fließen und Erheben nicht mehr sind als Symbole für das wirkliche geistige Geschehen. Mein geistiges Leben im Mittel der Sprache schließt diese Tatsachen ohne weiteres ein, macht von ihnen ständigen Gebrauch; eine Philosophie ist, wie ohne Sprache, so ohne Gebrauch des Gedächtnisses, völlig undenkbar. Durch den sozialen Charakter der Sprache ist aber dieser Gebrauch keine willkürliche, wenngleich des Lebens wegen notwendige Annahme, sondern unterliegt ständig bewußter Kontrolle von seiten mehrerer Iche.

Wie die Bedeutung sich aber durchhält, das ist im Ich einem jeden gegeben. Das Ich selber hält sich durch. Auch hier ist das Durchhalten nicht die starre Gleichheit eines stofflichen Dinges, sondern eine Tatsache eigener Art, die einem jeden in sich unmittelbar, im Du durch das Gespräch mittelbar zugänglich ist. Im sich durchhaltenden und sich erinnernden Ich halten sich auch die Bedeutungen durch, und zwar in dersel-

ben elastischen, lebendigen Weise, die eine Änderung innerhalb von Grenzen nicht ausschließt. Die Möglichkeit dauernder Verständigung beruht auf dem Durchhalten des Ich und Du, auf dem, was die Scholastik die geistige Substantialität der Seele nennt. Wollte man also die Tatsache der Geschichtlichkeit unseres Erkennens so übertreiben, daß es völlig relativiert würde, so höbe man das Erkennen mitsamt seiner Geschichtlichkeit auf. Sichdurchhalten und geschichtliche Bedingtheit schließen sich so wenig aus, daß sie einander fordern. Durch das verschiedene, dauernde Miteinandersein von Sprechenden ermöglicht sich erst Tradition und Verständigung. Mit ihr breitet sich aber die Verständigungsmöglichkeit so weit aus, wie ein Wesen als menschliches Ich einem menschlichen Du verstehend gegenübertreten konnte. Allerdings ist die Verständigungsmöglichkeit nicht überall gleich groß noch gleich unmittelbar. Der Grad bemißt sich vielmehr nach dem Grade der Gemeinsamkeit der geschichtlichen Tradition. Aber irgendwie ist immer noch eine letzte, wenn auch entfernte und zu vermittelnde Möglichkeit des Verstehens da. Somit muß es bis zum letzten Menschen in Vergangenheit und Gegenwart und damit auch in Zukunft, da für vergangene Menschen wir Zukunft sind und Verständigung gegenseitig ist, einen gemeinsamen Boden der Verständigung geben, von dem als unmittelbar Gemeinsamem ausgehend man zu weiterer Mitteilung gelangen kann. Daß wir, wenn auch nach vielen Bemühungen, tote Sprachen entziffern, geistig uns weit entlegene Kulturen, wenn auch tastend, als menschlich verstehen können, erweist immer wieder diesen gemeinsamen Boden, den wir bei den längst vergangenen, sonst uns gar nicht bekannten Menschen immer ohne weiteres voraussetzen können. Der Typus Mensch kann also im Laufe der Geschichte sich nicht so geändert haben, daß jede Verständigung ausgeschlossen ist. Damit ist prinzipiell der schrankenlose Relativismus ausgeschlossen. Der Mensch entzieht sich auf eine eigene Weise dem völligen Versinken in die Geschichtlichkeit, in das Verfließen.

Allerdings ist auch hier wieder die Doppelseitigkeit zu bemerken. Verständigung besagt nicht Gleichheit der Sprache, des Verstehens auf beiden Seiten oder nach rückwärts in die Vergangenheit. Wie jeder die eigene und doch wieder gemeinsame Sprache spricht, so ist das Verstandene je eigen und doch wieder gemeinsam. Jeder faßt, gerade wegen der Selbständigkeit im Verbundensein, alles auf seine Weise auf. Die Verschiedenheit kann bis zum völligen Mißverstehen gehen. Aber dies ist nur ein Grenzfall, der das Verstehen

zur Voraussetzung hat. Verstehen im Gespräche ist eine ständige Annäherung an eine ideale Identität des Aufgefaßten, die aber nie erreicht wird. Darum ist alles geistige Leben der Menschen ein nie endender Dialog. Völlige Gleichheit und völlige Verschiedenheit sind ideale, aber niemals wirkliche Pole. Wirklichkeit ist Ähnlichkeit verschiedenen Grades, Analogie. Es stellt ja schon die eine Tatsache die völlige Verständigung in restloser Mitteilung in Frage, daß Ich nie mir zum Du werden kann und das Du mir immer Du bleibt, ohne je zu meinem Ich zu werden. Ich kann also im Gespräch nie im eigentlichen Sinne die andere Seite einnehmen. Das verhindert aber Verständigung nicht. Der Vergangenheit gegenüber ist die Lage prinzipiell dieselbe; nur ist da der Zugang oft erschwert und eingeengt; die Antworten des Du sind in den Objektivitationen nur fragmentarisch erhalten. Wir verstehen also ohne weiteres die Existenz fremder Menschen, aber nicht restlos. Dieses Verständnis steht immer zwischen einer völligen Vertrautheit und einer restlosen Undurchsichtigkeit, wie übrigens auch die eigene Existenz. Sprechenkönnen, Verstehenkönnen sind Anlagen, die wir ohne weiteres zum Typus Mensch rechnen. Allerdings offenbart sich auch hier wieder gegen die rein naturhafte Welt der Unterschied, daß durch dieses Können nicht eine eindeutige, konkrete Bestimmung gegeben ist, sondern wieder eine Breite der Möglichkeit, innerhalb deren Geschichtlichkeit und eigene Spontaneität die letzte Bestimmtheit geben. In diesem Sinne ist es richtig, wenn man den Menschen durch seine Möglichkeiten definieren will und nicht nach der Art eines Naturwesens. Aber daß auch hier die Grenze zum Relativismus hin durch das Phänomen scharf gezogen ist, zeigt das soeben Ausgeführte.

Wenn also Menschsein Sprechenkönnen bedeutet, so besagt dies, daß der Mensch geistig immer schon offen ist für ein Du, aber so, daß er sich auch verschließen kann, und daß er gegen das Du abgeschlossen ist, aber so, daß er sich offenbaren kann. Ohne Eigenheit des Seins keine Möglichkeit, für sich etwas zu besitzen, verborgen vor dem Du, damit auch keine Möglichkeit, dem Du etwas zu offenbaren. Aber ohne Verbundenheit mit einem Du kein Sprechenlernen, damit kein geistiges Leben, also auch kein geistiges Eigenleben. Individuum und Gemeinschaft bedingen einander und sind gleich primär. Wie leibliches Leben nur durch andere Individuen entsteht, so entzündet sich auch das geistige nur am Du. Aber im Geistigen sind Eigenstand und Verbundenheit, Individualität und Gemeinschaft noch intensiver als im Leiblichen.

Sprechen ist nicht bloß wesentlich Sprechen mit . . ., sondern auch Sprechen über . . . . Das Besprochene kann nun verschiedener Art sein. Zunächst ist es möglich, daß das Ich dem Du einen eigenen Zustand offenbart, der unmittelbar dem Du nicht zugänglich ist, sich also auch direkter Nachprüfung durch das Du entzieht. Hier muß die Mitteilung des Ich verstehend-gläubig vom Du hingenommen oder verstehend-ungläubig abgelehnt werden. Doch handelt es sich hier nicht um den primären, ja nicht einmal um den gewöhnlichen Inhalt von Mitteilungen, sondern in den meisten Fällen bezieht sich die Mitteilung des Ich auf einen vom Du nachprüfbaren Tatbestand. Mitteilung besteht da oft in einem Hinweis, einem Lenken des Blickes des Mitsprechenden. Es handelt sich dabei entweder um Wesen, die selber fähig sind, mir als Du verstehend, antwortend, sprechend entgegenzutreten, um ein Er oder Sie. Oder aber um Wesen, die solchen Sprechens und Verstehens nicht fähig sind, die nicht eigentlich antworten können, um das im übrigen vielgestaltige Es. Dieser Unterschied zwischen Antwortenkönnen und Nichtantwortenkönnen ist fundamental und spielt für den Umgang mit den verschiedenen Wesen die größte Rolle. Wir teilen danach die Wesen innerhalb unserer Erfahrung ein in Menschen und Dinge. Innerhalb der letzteren Klasse gibt es natürlich noch eine Reihe anderer Unterschiede, von denen für uns aber keiner die Bedeutung wie der eben erwähnte hat. Diesem Besprochenen ist nun die Aufmerksamkeit der Sprechenden und Hörenden vor allem zugewendet, nicht dem eigenen oder fremden Sprechen oder Hören als solchem. Zu letzterem bedarf es, wie bereits gesagt, einer willentlichen, anfangs schwer zu vollziehenden Hinlenkung der Aufmerksamkeit vom Gegenstand ab. Da nun das Es auf den Hinweis des Sprechenden hin vom Hörenden selbständig vorgefunden oder nicht vorgefunden werden kann — es ist dies die Prüfung und Versicherung darüber, ob die Mitteilung stimmt, ob das Gesagte wahr ist —, so kann das Besprochene nicht einfachhin ein Ergebnis des Denkens oder der Mitteilung des Ich sein, kein bloßer Bewußtseinsinhalt des Ich; ebensowenig ist es ein bloßer Bewußtseinsinhalt des Du. Es ist eben beiden zugänglich; die Mitteilung hat bloß die Funktion der Lenkung der Aufmerksamkeit. Somit muß dieses Es zwischen beiden existieren, irgendwie in seinem Existieren von Ich und Du unabhängig sein. Dadurch unterscheidet sich ja dieses Sprechen von der Mitteilung persönlicher innerer Zustände. Davon aber, daß dieses Es nun Inhalt eines höheren, Ich und Du überfassenden Bewußtseins wäre, davon ist im Phänomen nichts gegeben;

im Gegenteil widerspricht dem die Geschlossenheit des eigenen Bewußtseins, in das unmittelbar kein Du hineinreicht. Eine solche Annahme erforderte daher strengen Beweis zugleich mit der Erklärung, warum das Phänomen das Gegenteil zu besagen scheint.

Hingegen ist nicht ausgeschlossen, allerdings auch nicht gegeben, daß das Es, obschon es in sich, unabhängig vom Du und Ich, da ist, von beiden auf dieselbe, es umgestaltende Weise aufgenommen wird. Ich hätte dann also nicht das Ding an sich, sondern wie es nicht mir oder dir, sondern dem Menschen allgemein erscheint. Es genügte zur Erklärung der Tatsache, wenn auf die Anregung eines und desselben Seienden alle Bewußtseine auf dieselbe Art ansprächen, auch wenn dieses Ansprechen keine Ähnlichkeit, sondern nur Proportionalität mit dem Anregenden ergäbe. Jedoch bleibt, daß wir um die Existenz dieses Dinges an sich eigentlich wissen, daß also diese Erkenntnis etwas Objektives einschließt und zwar nicht bloß als nie erreichbaren idealen Pol, sondern in jeder konkreten Erkenntnis. Ausgehend von diesem objektiven Moment wird es also prinzipiell möglich sein zu prüfen und zu scheiden, wie weit das Es in sich, wie weit die allgemein menschliche Erkenntnisart zur Erkenntnis des Es beitragen. Die neuere Physik gibt uns z. B. Anlaß, für die Sinnesqualitäten einen solchen allgemeinmenschlichen subjektiven Faktor anzunehmen. Daß er allgemeinmenschlich ist, das ergibt sich gerade aus der Möglichkeit, sich über Farben sinnvoll zu verständigen.

Das Beredete hat ferner wieder einen Zwischencharakter: Es ist gemeinsamer Gegenstand der Rede zwischen den Redenden und ist doch nicht absolut identisch. Denn einmal setzt Reden Verstehen des andern voraus: Der andere muß durch die Rede unmittelbar wissen, worum es sich handelt. Aber Rede ist zugleich auch Mitteilung, also Übertragung von noch nicht Gewußtem, oder besser noch nicht so Gewußtem. Darin liegt, daß jeder Gegenstand bekannt ist, aber nie ganz; daß jeder Gegenstand unbekannt ist, aber nie ganz, nie so, daß nicht zwischen dem Sprechenden und dem Besprochenen ein gemeinsamer Boden bestände, der Annäherung ermöglichte; daß ferner bei verschiedenen Redenden über verschiedenes Beredetes das Verhältnis von Bekanntheit und Unbekanntheit verschieden ist. Ein gemeinsamer Geist, der sich in den Einzelbewußtseinen realisiert, kann dieser Tatsache schwerlich gerecht werden. Ein Bewußtsein, das nur allein aus seiner subjektiven Anlage heraus produziert, ebensowenig.

In dem Hinweis wird das Es vorgefunden oder vermißt. Das

enthält die Tatsache, daß Sein vor dem Bewußtsein da sein kann. Zudem kann das Vorfinden immer weiter gehen; denn keine Erkenntnis erschöpft ihren Gegenstand. Die Möglichkeit weiterer Erkenntnis ist beim Vorfinden immer mitgegeben. Sein geht also über Bewußtsein hinaus, sonst wäre alle Rede entweder Offenbarung von Bewußtseinszuständen, die vom Du nicht vorgefunden werden können, oder sie wäre überhaupt unmöglich. Der Satz vom Bewußtsein: Alles Sein ist Bewußtsein — schon für das Ich und Du unhaltbar — bricht hier völlig vor den Phänomenen zusammen, wenn diese nur in ihrer Ganzheit genommen werden. Sein ist kein Derivat von Bewußtsein. Sein ist ein vom Ich und Du immer schon Vorgefundenes, dessen Sinn ich unmittelbar im eigenen, aber mit Du und Es verknüpften Sein habe. Darum verstehen auch alle, was Sein ist, daß „etwas ist". Nur in dem Sinne hat der Satz vom Bewußtsein seine Richtigkeit, daß alles immer schon wenigstens als Sein erkannt ist, also im allgemeinen Seinsbegriff bewußt ist. Hier stoßen wir wieder auf den gemeinsamen Boden der Verständigung zwischen Ich und Du über jedes Es, von dem schon oben die Rede war. Es ist das Sein. In jeder Erkenntnis ist es mitgegeben und mitverstanden. Es ist auch das, was immer weiter über jede einzelne Erkenntnis hinausweist ins noch nicht Erkannte. Es ermöglicht auch den Anfang allen Verstehens im Mitteilen; denn gemeinsam ist immer schon das Verständnis des Seins, auf Grund dessen Rede und Gegenrede weiter schreiten können zu immer weiterer Übereinstimmung. Läge das gemeinsam Verstandene nicht immer vor — begründet im eigenen Sein, das in allem Reden und Tun mitbewußt ist und, wenn auch nicht als Objekt, gegeben in jeder Erkenntnis —, so könnte man ja überhaupt sich nicht versichern, ob man dasselbe meint; es wäre somit nie zum Anfange eines Gesprächs gekommen, also auch nie zum geistigen Leben. Seinserkenntnis wenigstens im geringsten Grade ist also eine objektive Erkenntnis, also eine Erkenntnis, die mitten in der Geschichtlichkeit unseres Wesens sich dauernd durchhält und zwar so weit Verständigung mit jemand über etwas möglich ist. Also verhindert Geschichtlichkeit nicht die Absolutheit von Momenten innerhalb unserer Erkenntnis. Allerdings ist es ein Moment in der Erkenntnis des Konkreten selbst, dem diese Absolutheit zukommt. Dies zeigt sich darin, daß der Inhalt absolut gültiger Sätze immer abstrakt ist, Aussagen über das Konkrete immer nicht erschöpfend, inadäquat sind. Das von uns erkannte Sein ist also nicht zu fassen, wie der Relativismus dem Realismus oft vorwirft und sich seine Aufgabe damit leicht macht, als ein

starrer Block mitten im rings um ihn ewig fließenden Strom. Die Scholastik hat immer schon darauf hingewiesen, daß das Sein kein Genus und keine Species ist, sondern ein von allem gültig, aber analog auszusagendes Transzendentale.

Daß im Konkreten eine erschöpfende und in diesem Sinne standpunktlose, absolute Erkenntnis unmöglich ist, hat der Perspektivismus mit Recht betont. Wie das Ich im Mitsein und Sprechen mit dem Du nie das Du werden kann, so kann ähnlich das Ich zum Besprochenen nie die Stellung des Du restlos einnehmen. Zunächst trägt es ja seine eigene, nicht abzulegende Vergangenheit mit sich, die sich immer irgendwie von der des Du unterscheidet. Dann kann es auch rein äußerlich den Standpunkt des Du immer erst nach diesem einnehmen. Immer wird also das Objekt vom Ich von einer Seite angegangen, die von der des Du irgendwie sich unterscheidet. Damit ist gegeben, daß Erkenntnisse und Auffassungen des Ich und Du über Konkretes nie zur völligen Deckung zu bringen sind. Aber der Perspektivismus geht zu weit, über das Phänomen hinaus, wenn er daraus folgern zu müssen glaubt, daß absolute Erkenntnis unmöglich ist. Denn wenn die Erkenntnisse zweier Menschen betreffs des Konkreten nie völlig übereinstimmen, so sind sie auch nie radikal verschieden. Haben sie doch das Sein als Gemeinsames; denn man kann sich wenigstens über die Verschiedenheit verständigen. Dieser gemeinsame Boden gestattet aber, die Übereinstimmung durch Austausch der Meinungen und Erfahrungen immer mehr zu vergrößern, den Einfluß der rein subjektiven Seite immer mehr zu neutralisieren und so die Erkenntnis zu dem Grade von Objektivität vorzutreiben, der dem Gegenstand entsprechend in jedem Falle erforderlich ist. Mit je mehr Du das Ich dabei in Verbindung und Austausch tritt, um so größer ist die Möglichkeit, den subjektiven Faktor weitgehend auszuschalten. Wissenschaft ist ja nichts anderes als eine methodische Verschränkung möglichst vieler Standpunkte mit dem Ziele, Erkenntnisse zu erreichen, die für jeden Menschen gültig sind. Philosophie geht noch weiter; ihre Erkenntnisse sollen absolut, d. h. für jeden Standpunkt gültig sein. Nach dem oben Gesagten ist klar, daß diese Erkenntnisse nie die Ganzheit des Konkreten erfassen, sondern nur ein Moment; sie sind deswegen immer abstrakt und enthalten somit nie das, was man die eigentliche Lebenserfahrung nennt. Lebenserfahrung bezieht sich auf Konkretes und bleibt darum letztlich persönlich und direkt nicht mitteilbar, sondern läßt sich durch Mitteilung nur anregen. Philosophie und Lebensweisheit sind nicht dasselbe, wie vielleicht Plato meinte.

Mitteilung kann nun nicht das Erste sein; es wird ja etwas mitgeteilt. Folglich geht ihr eine, wenn auch unvollständige Erkenntnis voraus. Nur auf Grund von Erkenntnissen ist Austausch und Fortschritt möglich. Dieser vollzieht sich also sowohl in der Hinwendung zum Objekt wie in der Rede über das Objekt. Doch besteht zwischen den beiden Arten ein großer Unterschied. Der Mitsprechende antwortet und kann deshalb berichtigen; ich kann mich durch Rückfrage des richtigen Verständnisses versichern. Wo eine solche Rückfrage, wie beim geschichtlichen Gegenstand, eingeengt oder ganz unmöglich ist, muß eine Methode andere Sicherungen dafür bieten; darin besteht gerade die Aufgabe der Methode geschichtlicher Forschung. Das Es hingegen kann nicht im eigentlichen Sinne antworten, sich offenbaren oder widersprechen. Doch gibt es da eine abgeschwächte Art von Antwort: Die Dinge werden gefunden, wie wir uns sie dachten, oder sie sind anders, sie enttäuschen. Vor allem erhalten wir solche Antwort dadurch, daß wir sie schon immer in unsere Pläne einbeziehen oder daß wir „vergessen" haben, dies zu tun, und ein Gegenstand sich überraschend bemerkbar macht. Auch hierin offenbart sich dauernd der Eigenstand der Dinge. Wir können sie nur meistern in Anpassung an ihr von uns unabhängiges Sosein. Aber weil sie nicht im eigentlichen Sinne antworten, haben wir von ihrem eigentlichen Sein nicht dieselbe Erkenntnis wie vom menschlichen Sein. Dies kennen wir im eigenen Sein und Mitsein mit andern gleichsam „von innen" her. An das Sein des Es kommen wir mühsam, von außen her, ohne je dabei die Adäquatheit zu erreichen, die uns in der Erkenntnis menschlichen geistigen Lebens noch zugänglich ist.

Ein weiteres Phänomen, das in der Sprache ohne weiteres mitgegeben ist, ist das „Behalten". Wir unterhalten uns verstehbar und sinnvoll über solches, was jetzt ein Sein nicht mehr hat oder es noch nicht hat. Allerdings letztlich nur auf Grund von wirklichem Sein. Der augenblickliche Zustand, der vorbeigeht, kann im Behalten in mir fest werden, wobei ich zugleich weiß, daß seine Wirklichkeit gewesen ist. Es macht also für die Dauer einer Erkenntnis nichts aus, ob der Gegenstand in seiner Wirklichkeit beharrt oder vergeht, ob er still steht oder fließend ist. Die Dauer und Gültigkeit der Erkenntnis mißt sich vielmehr an der Art, wie der Erkennende dauert. Wäre da ein reines Fließen, radikale Geschichtlichkeit, so bezögen sich Worte nicht immer wieder auf denselben, darum von andern verstehbaren Sinn; dann wäre also Sprache und damit menschliches Geistesleben unmöglich. Die Dauer des Gegenstandes geht mit ein in den Inhalt des Erkennens, nicht

in das Erkennen als solches; dieses ist relativ auf die Dauer des Erkennenden.

Da die Sprache wesentlich auf Mitteilung hingerichtet, die letzte Konkretheit aber nie Gegenstand einer solchen ist, sondern nur ihre immer unerreichbare Grenze, so ergibt sich auch, daß im Wort immer nur ein irgendwie von vielen Verstehbares mitgeteilt wird, d. h. ein Abstraktes, ein Universale. Es wird dies wohl darin seinen letzten Grund haben, daß die Mitteilung über einen materiellen Träger geschieht und vermittelt ist. Geschähe Mitteilung unmittelbar von Bewußtsein zu Bewußtsein, ohne körperliche Vermittlung, wäre zudem jede Erkenntnis erschöpfend, so wären wohl Universalbegriffe nicht nötig. Daß sie aber möglich sind, beruht auf der mehr oder weniger großen Ähnlichkeit aller Gegenstände untereinander, auf dem gemeinsamen, in allen auf eigene Weise sich findenden Momente des Seins, auf der durchgehenden Analogie des Seins.

Die Sprache bezeichnet mit ihren Ausdrücken zumeist Dinge und dingliche Eigenschaften. Darum steht der Mensch durch seine Sprache auch schon mitten in dieser Welt der Dinge. Er ist immer schon in der Welt. Genau wie er durch die Sprache mit Menschen der Gegenwart und Vergangenheit in seinem einsamsten Denken verbunden ist, so ist er durch sie auch immer schon bei allen möglichen Dingen, über die gesprochen wurde und wird. Der Mensch ist immer schon draußen; er kann sich nicht so auf sich zurückziehen, daß er jegliche Verbundenheit mit diesem Draußen abschnitte. Darum braucht er sie auch nicht in seinem Philosophieren wieder anzuknüpfen. Und ein erkenntnistheoretischer Ansatz, der solch eine völlige Isolation voraussetzte, hat bereits die wirkliche Grundlage eingeengt. „Ich denke" ist etwas Unvollziehbares; es kann nur heißen: „Ich denke etwas; ich will etwas." Woher aber käme dieses „etwas", wenn nicht vom Übersichhinaussein des Menschen in Erkennen und Wollen. Der Mensch ist immer schon zugleich drinnen und draußen; nur der Akzent kann verschoben werden, so sehr zuweilen, daß wir das schwächere Moment übersehen. Selbst Begriffe wie z. B. „Sein", „Nichtsein", mit denen wir an das Erkenntnisproblem herantreten, sind an der äußeren Erfahrung geformt und haben von ihr ihren Inhalt, der dann von den innern Akten ausgesprochen wird. Nicht das phänomenologisch immer schon gegebene „Draußen" kann fraglich werden, da Solipsismus als Tatsache und Theorie scheitert[2]. Fraglich ist zunächst, welcher

[2] Die Darlegung, daß der Skeptizismus an der Tatsache der Sprache scheitert, findet sich schon bei Aristoteles, IV. Met. 1006a 11 ff.

Sinn dem Sein des „Draußen", der Welt, zuzuschreiben ist: ob es sich um Sein handelt, das unabhängig von menschlichem Bewußtsein ist im Sinne des Realismus, oder um Sein, das nur ein Moment in einem universalen geistigen Prozeß ist, der im Menschen bewußt wird, also um Sein im Sinne des objektiven Idealismus. Fraglich kann ferner auch das einzelne werden, das, was innerhalb der Welt, des Draußen, ist. Im Erkennen ist der Mensch aber so auf das Mitsein der andern und das Dasein der Dinge angewiesen, weil er es in seinem Sein schon ist. Nicht so, daß damit seine Individualität aufgehoben würde; dagegen spricht der nie völlig aufzuhebende Perspektivismus unserer Erkenntnis, spricht die Unmöglichkeit, direkt in fremdes Bewußtsein hineinzulangen. Der Mensch ist offen und geschlossen zugleich; Individuum und doch mit anderen und anderem verbunden. Darum ist er auch in seinem geistigen Leben weder rein schöpferisch, noch rein empfangend, sondern beides zugleich. Darum ist Erkenntnis weder ein mechanischer Abdruck noch eine vom Gegenstande völlig verschiedene Welt, sondern unterwegs zur adäquaten Erkenntnis. Weder kann der Mensch seinen Standpunkt, den einmaligen, unwiederholbaren, auf dem er steht, überspringen, noch ist er zum bloßen Relativismus verurteilt. Er hat keine erschöpfende Erkenntnis eines konkreten Seienden; aber kein Seiendes ist ihm völlig unbekannt; er weiß, das Sein bildet immer noch den gemeinsamen Boden und Leitfaden der Annäherung. Er hat absolute Erkenntnis; aber diese Absolutheit wird bezahlt durch Abstraktheit, durch bloßes Momentsein im Gegenstand. Er übernimmt Sprache und damit eine gewisse geistige Art, ohne gefragt zu werden; aber aus dieser geistigen Art macht jeder wieder innerhalb gewisser Grenzen ein Eigenes; weder absolute Notwendigkeit, noch absolute Freiheit. Nur zu leicht wird in all dem die eine Seite so gesehen und betont, daß die andere verschwindet. Dann sieht man sich allerdings vor lauter Aporien. Widersprüche aber sind nur die idealen Pole dieser Spannungen, die aber als solche nur in der Abstraktion existieren.

Allerdings kann hier mit Recht die Frage gestellt werden: Wenn das Ursprüngliche, Gegebene ein solches Zwischen ist, das doch nicht aus den Extremen zusammengesetzt ist, warum sprechen wir von diesem Zwischen immer nur in Extremen? Warum von Gleichheit und Verschiedenheit, wo das Konkrete immer ähnlich ist, und nur das Abstrakte völlig gleich, nur Sein und Nichts völlig verschieden sind? Warum von Spontaneität und Rezeptivität, wo doch in allem Menschlichen beides unzertrennlich wirkt? Es scheint uns, als ginge diese

Neigung auf dieselbe Tatsache zurück, die auch die Sprache möglich und nötig zugleich macht und in ihr so deutlich sich kundgibt: auf die leibseelische Natur des Menschen. Wie Sprache gleichsam Leib und Seele hat, nur durch beide lebt, wo aber das Geistige mehr das Bestimmende, Einigende, Verfügende ist, das Körperliche mehr das Bestimmte, Einengende, so zwar, daß zwischen beiden immer eine Spannung ist, die uns nach den Endpunkten hinweist, nach dem jeder Bestandteil hindeutet: so bringt das leibseelische Wesen in alle Beziehungen des Menschen diese Spannung und damit die Tendenz, die eine Richtung zu Ende zu laufen. Auf Grund seines Wesens hat der Mensch in seinem menschlichen Leben eine Breite der Möglichkeit zwischen einer obern und einer untern Grenze. Weil er sich selbst darin halten muß, ständig von neuem in diesem Zwischen halten muß, geht sein Blick immer in der Richtung der Grenzen.

Mit der Sicherheit über das Dasein von Mitmenschen und von Besprochenem ist objektive Erkenntnis gesichert, ist die Objektivität des Seinsbegriffs aufgewiesen. Mit ihm haben wir aber auch ein objektives Kriterium, an dem wir jede weitere Erkenntnis prüfen können. Sie muß sich schließlich als Sein ausweisen, und zwar als Sein von gerade der Art, als welche ihr Inhalt sich gibt. Praktisch heißt das: Jede Erkenntnis muß der Prüfung durch die Seinsprinzipien standhalten, durch den Satz vom Widerspruch und vom zureichenden Grunde. Denn diese besagen ja nur Verhalten, die allem zukommen, was ist und insoweit es ist. Ihr Nachweis aus der Tatsache des Verstehenkönnens, des Behaltenkönnens einmal, dann des Verflochtenseins, des Bestimmtwerdens durch das Du und Es, des Hinweisenkönnens, des Nachprüfenkönnens von Aussagen dürfte wohl nicht schwer sein. Und mit der Objektivität des Seinsbegriffs ist auch ihre Objektivität über eine bloß subjektive kategoriale Gültigkeit hinaus festgelegt. Im Hin und Her des Gespräches des täglichen Verkehrs wie der wissenschaftlichen Forschung vollzieht sich nun dauernd eine Prüfung vor dem Forum dieser Seinsprinzipien, geschieht dauernd die Scheidung in Täuschung, rein subjektiv bedingte Erkenntnis und objektive Erkenntnis. Aber auch hier kommen wir nie ans Ende, sind wir immer unterwegs.

Als letztes Ergebnis der Untersuchung, die nicht den ganzen Inhalt der reichen Tatsache menschlichen Sprechens zu untersuchen beabsichtigte, noch solche Absicht hegen konnte, bleibt noch die Erkenntnis, daß menschliche Geistigkeit, d. h. Geistigkeit, die an Leiblichkeit gebunden ist, aber nicht eindeutig und in naturhafter Notwendigkeit, in den jeweils vollziehenden Sub-

jekten unmittelbar ihres Daseins gewiß ist und dafür keines Beweises bedarf. Das nur Materielle ist uns am fernsten, undurchsichtigsten, obschon es im gebrauchenden Umgange am leichtesten zu handhaben ist. Es ist das Bleibende der großen idealistischen Systeme, diese Tatsache scharf herausgearbeitet zu haben. Fehlerhaft war nur die einseitige Übertreibung, die die Gebundenheit dieser Geistigkeit an leibseelische, individuelle Träger übersah, die aus einem abstrakten geistigen Leben alles nach einem einzigen Bewegungsschema ableiten wollte und so notwendig dazu geführt wurde, das geistige Leben zu verabsolutieren. Daß damit aber die Geistigkeit selbst aufgehoben würde, zeigt gerade die Dialektik des Hegelschen Idealismus. In ihrer logischen Ableitbarkeit hat sie nichts mehr vom Charakter des wirklichen Dialogs zwischen verstehenden Wesen; sie ist eher der völlig überflüssige Monolog des absoluten Geistes. Darum konnte sie auch umschlagen in die völlig ungeistige Dialektik eines Marx. Nicht eine konstruierte Dialektik dürfen wir menschlichem geistigen Leben aufzwängen, sondern wir müssen ihm die Dialektik ablesen, die sich in allen seinen Äußerungen zeigt, die wir im Obigen seiner vorzüglichsten Äußerung und seinem unentbehrlichen Träger, der Sprache, abzulesen versucht haben. Ebensowenig dürfen Methoden, die zur Nachprüfung von Gegenständen innerhalb der Welt herausgebildet wurden, ohne weiteres zur Nachprüfung des Erkennens selber angewandt werden. Dieses widerspricht der Eigenart und der besondern Stellung des seiner selbst gewissen Erkennens. Darum darf aber auch aus dem Versagen solcher Methoden kein Relativismus gefolgert werden. Jede Methode muß ihrem Gegenstand angemessen sein.

So erweist sich nachträglich unser Ausgangspunkt als richtig, weil die Wirklichkeit des Menschen umfassend und repräsentierend. Die Sprache steht gleichsam in der Mitte des Menschen: Mitte zwischen Leib und Seele, Mitte zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Mitte zwischen Individuum und Gemeinschaft. Da aber ohne Sprache kein volles Menschsein, weil kein geistiges Leben und menschliches Handeln, so ist alles dies notwendig im Menschenwesen miteinbeschlossen und gehört darum mit hinein in den Anfang, von dem aus wir Wesen und Grenzen menschlicher Erkenntnis prüfend ermessen wollen. Nirgends aber ist all das auch so unmittelbar greifbar, so selbstverständlich beieinander. Darum eignet sich dieser Ausgangspunkt auch praktisch. Zugleich eröffnen sich hier Zugänge zu heute viel erörterten Problemen, wie z. B. der Existenzialphilosophie, zur Grundlegung der Geisteswissenschaft, zu einer philosophischen Anthropologie.

Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills.

Von August Deneffe S.J.

In der Christologie und in der Mariologie steht der Theologe vor der Frage: Sind die zwölf Kapitel oder Anathematismen des hl. Cyrill von Alexandrien durch das Konzil von Ephesus definiert worden oder nicht? Und wenn sie dort nicht definiert wurden, wurden sie in Ephesus wenigstens gutgeheißen? Und wenn sie dort nur approbiert wurden, haben sie vielleicht anderswoher einen absoluten dogmatischen Wert? Auf diese Fragen will die folgende Untersuchung eine Antwort geben.

Abkürzungen:

AC = Acta Conciliorum Oecumenicorum, iussu atque mandato Societatis scientiarum Argentoratensis edidit Eduardus Schwartz. Berolini et Lipsiae 1914 ff. (AC I 1, 1, p. 40,5 = Acta etc., Tomus I, Volumen 1, Pars 1, Seite 40, Zeile 5.)[1]

Athen. = Collectio Atheniensis (AC I 1, 7; griechisch).

Cas. = Collectio Casinensis (AC I 3 und 4; lateinisch).

Vat. = Collectio Vaticana (AC I 1, 1—6; griechisch).

Ver. = Collectio Veronensis (AC I 2; lateinisch).

Eine Art Schlüssel zu den Akten von Schwartz ist I. Rucker, Studien zum Concilium Ephesinum 431. II. Ephesinische Konzilsakten in lateinischer Überlieferung. Oxenbronn bei Günzburg a. d. D. 1931; Selbstverlag des Verfassers. Rucker hat nämlich S. 41 ff. die Urkunden in zeitlicher Folge und mit Angabe ihres Fundortes bei Schwartz und in andern Aktensammlungen aufgeführt. Vgl. Schol 7 (1932) 277 f.

CSEL = Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

MG = Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeca.

ML = Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina.

I. Sind die Anathematismen Cyrills in Ephesus definiert worden?

A. Jasager. Ganz ausdrücklich wird die Definition der Anathematismen in einem holländisch geschriebenen Jubiläumsaufsatz von P. Albers (Studiën 115 [1931 I] 189) behauptet: „Die Anathematismen sind weltberühmt und auf dem Konzil

[1] Mehrere gute Hinweise auf einzelne Stellen der Ephesinischen Akten verdanke ich meinem Mitbruder Jaime Castiello S. J.

von Ephesus definiert." — Viele Dogmatiker nehmen einfachhin die Anathematismen als Definitionen des Konzils von Ephesus. Chr. Pesch[2] z. B. schreibt: „Contra hanc doctrinam [sc. B. Virginem non esse Dei Genitricem] conc. ephes. can. 1 definivit" etc. Ähnlich L. Lercher[3]: „Contra hanc doctrinam [Nestorii] Ephesinum (DB 113) definivit: ‚S. q. non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel . . .'". E. Hugon[4] sagt, das Konzil von Ephesus definiere durch Approbation der Anathematismen Cyrills die hypostatische Vereinigung: „approbando anathematismos S. Cyrilli, definit unionem esse secundum subsistentiam". — Eine milde Beurteilung solcher Aussprüche legt J. Lebon nahe, wenn er (EphThLov 8 [1931] 402 f.) von den Anathematismen sagt: „Ce sont eux encore que les théologiens modernes considèrent, en pratique, comme traduisant la définition du concile d'Ephèse."

Die 1. Auflage von Denzinger, Enchiridion (Wirceburgi 1854) S. 19 bringt die Anathematismen so, als ob sie Dekrete der Ephesinischen Kirchenversammlung wären: „Decreta Synodi Ephesinae oecumenicae III a. 431. Anathematismi Cyrilli. Anathematismos istos synodus III suscepit." Das wird wiederholt bis zur 9. Auflage. Die 10. Auflage hat für die Anathematismen nicht mehr die Überschrift: „Decreta Synodi Ephesinae", sondern einfach „Conc. Ephesinum 431", worunter vor den Anathematismen noch eine Stelle über den Primat steht.

Daß Suarez die Anathematismen als Definitionen des Konzils von Ephesus betrachtet, ersieht man aus folgendem Satz[5]: „Respondeo Christum Dominum esse vere et proprie sacerdotem. Est de fide . . ., et definitur in Concilio Ephes., can. 10."

Aus ganz früher Zeit werden im III. Teil dieser Arbeit eine Anzahl Stellen angeführt, die die Anathematismen als Definition des Ephesinum annehmen oder anzunehmen scheinen. Es sei hier nur kurz auf Folgendes hingewiesen. Die Akten des Laterankonzils von 649 haben vor dem lateinischen Text der Anathematismen die Überschrift: „Symbolum apud Ephesum ducentorum patrum" (Mansi 10, 1039 E). Isidor von Sevilla (ML 84, 151 AB) und Pseudo-Isidor (ML 130,

---

[2] Praelectiones dogmaticae IV[4—5] (Friburgi Brisg. 1922) n. 572.

[3] Institutiones Theologiae Dogmaticae III (Oeniponte 1925) n. 329.

[4] Tractatus dogmatici II[5] (Parisiis 1927), De Verbo inc. q. 2 a. 1 n. 6, p. 331.

[5] De incarnatione 46, 1, 1; ed. Vivès (Parisiis 1877) 18,448 b.

294 B) rechnen den synodischen Brief Cyrills mit den Anathematismen zu den „synodalia decreta" von Ephesus. Ivo von Chartres (ML 161, 61) und das Decretum Gratiani (Pars III, De consecratione dist. 2 c. 80 und dist. 5 c. 39) betrachten denselben synodischen Brief als Symbolum Ephesinum.

B. Der Befund der Akten. Wir wollen zunächst die Vorfrage beantworten, wo die Anathematismen sich finden.

Die zwölf Anathematismen finden sich zuerst am Schluß des 3. Briefes des hl. Cyrill an Nestorius. Derselbe heißt auch mit Vorliebe „der synodische Brief", wahrscheinlich, weil neben Cyrill auch die Alexandrinische Synode von 430 als Absenderin am Anfang des Briefes genannt ist. Die Eingangsworte sind Τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, „Salvatoris nostri" oder „Cum Salvator"[6]. In zwei Aktensammlungen[7] trägt er das Datum: „Data mense Novembrio die XXX indictione XIIII", d. i. 30. November 430. Dieses Datum bezeichnet nach Schwartz[8] den Tag der Aushändigung an Nestorius. Schwartz beruft sich für diese Erklärung, wie es scheint mit Recht, auf die Überschrift einer Rede[9], worin gesagt wird, daß Nestorius diese Rede am 6. Dezember 430 und zwar 6 Tage nach Empfang des Briefes gehalten habe. Demnach wären die Anathematismen mehr als ein halbes Jahr vor Beginn des Konzils von Ephesus (22. Juni 431) verfaßt und dem Nestorius überreicht worden.

Neben diesem „synodischen Brief" sind hier besonders noch zwei Briefe Cyrills zu nennen. Es ist zunächst der sogenannte 2. Brief an Nestorius, mit Vorliebe „der dogmatische Brief" genannt, der mit den Worten beginnt Καταφλυαροῦσι μέν, „Obloquuntur quidem", oder in einer andern Übersetzung „Intellego quosdam"[10]. Dieser Brief spielte nicht nur auf dem Konzil von Ephesus eine große Rolle, sondern er wurde auch auf dem Konzil von Chalcedon zweimal verlesen. In den Akten dieses Konzils trägt er das Datum: Monat Mechir der

---

[6] Der Brief ist in verschiedenen Quellensammlungen abgedruckt: AC I 1, 1, p. 33—42, Vat. n. 6 (griech.); AC I 2, p. 45—51, Ver. n. 17 (lat.); AC I 3, p. 26—35, Cas. n. 8 (lat.); AC I 5, p. 236 bis 244 (lat. Übers. des Dionysius Exiguus). Er findet sich auch Mansi 4, 1068—1084 bzw. 1094 u. 9, 321—328; ferner MG 77, 105 bis 121; ML 67, 11—18 und sonst.

[7] AC I 2, p. 51 u. I 3, p. 35.

[8] AC I 2, p. 51, Anm. zu Zeile 33 (lies dort Palat. 23 statt 21) u. I 3, p. 35, Anm. zu Z. 16.

[9] AC I 5, p. 39,20.

[10] AC I 1, 1, p. 25—28; MG 77, 44—49.

XIII. Indiktion, d. i. 26. Jan. — 24. Febr. 430[11]. Der andere Brief ist der, den Cyrill im Jahre 433, also zwei Jahre nach Ephesus, an Bischof Johann von Antiochien schrieb und worin der Friede zwischen Cyrill und Johann und den mit ihm vereinten sogenannten „Orientalen" besiegelt wurde[12]. Er beginnt mit den Worten Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί, „Laetentur caeli". Auch dieser Brief wurde in Chalcedon verlesen (Mansi 6, 665 bis 673 u. 959).

Die Bezeichnung des Briefes mit den Anathematismen als „synodischer Brief" ist wenigstens bereits bei Dionysius Exiguus († um 540) gegeben, der in der Vorrede zur lateinischen Übersetzung sagt: „vobis epistulam synodicam sancti Cyrilli Alexandrini pontificis . . . destinavi[13]". Aber die Bezeichnung ist nicht immer eindeutig. Sicher hat der hl. Sophronius († 638) in seinem „Synodalschreiben" gegen die Monotheleten zwei Briefe Cyrills an Nestorius und den Brief an Johann von Antiochien als synodisch bezeichnet[14]. Auch das 3. Konzil von Konstantinopel (680—681) spricht von synodischen Briefen Cyrills in der Mehrzahl und versteht darunter höchst wahrscheinlich den 2. und 3. an Nestorius und den Unionsbrief an Johann von Antiochien[15]. Das Konzil von Chalcedon redet von den synodischen Briefen Cyrills und versteht darunter wahrscheinlich den „dogmatischen" und den Brief an Johann von Antiochien, vielleicht auch den Brief mit den Anathematismen[16]. Im Folgenden werden wir aber doch, wo kein Mißverständnis zu befürchten ist, den Ausdruck „synodischer Brief" zur Bezeichnung des 3. Briefes an Nestorius mit den Anathematismen verwenden[17].

Nach Erledigung der Vorfrage kommen wir zur Hauptfrage des I. Teiles, nämlich: Sind die Anathematismen in Ephesus definiert worden?

Es steht nicht fest, daß die Anathematismen Cyrills in Ephesus definiert worden sind. Denn:

1. In denjenigen Gesta Ephesena, die den Verlauf der ersten Sitzung des Konzils ausführlich schildern, ist von

---

[11] Mansi 6, 659 u. 959; AC I 1, 1, p. 25 Anm.
[12] AC I 1, 4, p. 15—20; AC I 2, p. 104—107; MG 77, 173—181.
[13] AC I 5, p. 235, 11 ff.; ML 67, 11 A.
[14] Mansi 11, 497 B u. 498 D; s. unten III 6.
[15] Mansi 11, 635 DE; Denzinger n. 289 f.
[16] Mansi 7, 114; genauer behandelt unten III 1.
[17] Rucker (131) hat zum Brief „Laetentur caeli" folgende Bemerkung: „Pusey zählt diesen Brief unter die Epistolae tres oecumenicae. Cyrilli Opera VI, Oxonii 1875; ep. 4 = dogmatica, 17 = synodica, 39 = unitiva." Die Zahlen 4 17 39 beziehen sich auf die Numerierung bei Migne.

einer Definition der Anathematismen nirgendwo die Rede. Das ist eine offenkundige und bekannte Tatsache. Die Hauptereignisse der am 22. Juni 431 abgehaltenen ersten Sitzung sind folgende: Einleitungsworte des ersten Sekretärs, des alexandrinischen Priesters Petrus — Verlesung des kaiserlichen Berufungsschreibens — Bericht über die vergebliche Einladung des Nestorius — Verlesung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses — Verlesung des sog. dogmatischen Briefes Cyrills an Nestorius — Bitte Cyrills um das Urteil der Väter über diesen Brief: „. . . et peto vestram sanctitatem dicere utrum recte et inreprehensibiliter et consone sanctae illi synodo talia scripserim annon[18]". — Urteil der Bischöfe über diesen sogenannten dogmatischen Brief — von 125 Bischöfen wird in der Collectio Vaticana das Urteil wörtlich angeführt[19]. — Gesamturteil: „Et omnes vero qui supra scripti sunt in principio actionis per ordinem episcopi haec eadem deposuerunt et ita credunt sicut et patres exposuerunt et epistula sanctissimi archiepiscopi Cyrilli ad Nestorium episcopum declaravit[20]." — Verlesung und Verurteilung des Briefes des Nestorius an Cyrill Τὰς μὲν καθ' ἡμῶν ὕβρεις[21]. — Verlesung des Briefes des Papstes Cölestin an Nestorius — Verlesung des synodischen Briefes Cyrills, an dessen Schluß die Anathematismen stehen, und Einreihung derselben in die Akten — Feststellung, daß diese Briefe (mindestens der Brief des Papstes und der synodische Brief) dem Nestorius ausgehändigt worden waren — Verlesung von Väterzeugnissen — Verlesung von 25 Abschnitten aus den Schriften des Nestorius — Verlesung des Briefes des Bischofs Capreolus von Karthago — Verurteilung und Absetzung des Nestorius: „Coacti tam ex canonibus quam ex epistula sanctissimi patris nostri et comministri Caelestini episcopi Romanorum ecclesiae lacrimantes saepius ad hanc maerore plenam contra eum venimus sententiam[22]."

Es ist also nichts ausdrücklich darüber gesagt, ob die Konzilsväter über die Anathematismen ein Urteil abgegeben oder gar sie definiert hätten. Man könnte einwenden, daß die Akten hier vielleicht eine Lücke hätten. Es mag etwas in den Akten übergangen oder ausgefallen sein, aber daß gerade dieser wichtige Punkt ganz ausgefallen sei, ist unwahrscheinlich,

---

[18] AC I 3, p. 61,21, Cas. n. 24,32; AC I 1, 2, p. 13, 23, Vat. n. 42, 44; Mansi 4, 1140 A.
[19] AC I 1, 2, p. 13 ff.
[20] AC I 3, p. 62, 8, Cas. n. 24,43.
[21] AC I 1, 1, p. 29—32, Vat. n. 5; MG 77, 49.
[22] AC I 3, p. 83, Cas. n. 25.

und sicher bleibt es dabei, daß in den Akten der ersten Sitzung nichts von einer Definition der Anathematismen ausdrücklich gesagt ist.

Einen Anhaltspunkt für die Behauptung, daß die Akten lückenhaft sind, bietet vielleicht der Bericht des kaiserlichen Kommissärs, des Grafen Candidianus, der am Tage nach der 1. Sitzung das Protokoll der Sitzung an sich nahm, um es dem Kaiser einzusenden: „Altera enim die, ignorans omnino quae gesta sunt, subito audio sanctissimum episcopum Nestorium ab eis fuisse depositum; propositas etiam litteras depositionis avellens legi, quas etiam piissimis nostris imperatoribus destinavi[23]." Dazu nehme man, was Cyrill an die in Konstantinopel weilenden Bischöfe Komarius und Potamon und andere Kleriker zu diesem Vorgang schrieb: „Quoniam vero, ut intellexi, relationes a magnificentissimo comite Candidiano delatae sunt, cauti ac vigilantes estote ac docete commentarios rerum in Nestorii depositione gestarum nondum perfecte perscriptos esse, unde ne ad religiosos quidem victoresque imperatores nostros relationem, quae mitti debet, adhuc mittere potuimus; at Deo bene favente una cum commentariis mittetur[24]." Wenn die Akten später ergänzt wurden, ist es aber doch unwahrscheinlich, daß gerade eine so wichtige konziliare Handlung, wie es die Definition der Anathematismen sein würde, unerwähnt geblieben wäre.

2. Die weitern Gesta Ephesena[25], die über die Ereignisse der 2. und 3. Sitzung berichten, lassen auch keine Definition der Anathematismen erkennen. Die päpstlichen Gesandten, nämlich die Bischöfe Arcadius und Proiectus und der Priester Philippus, erschienen in der 2. Sitzung am 10. Juli 431. Aber, soweit man sehen kann, hatten sie keinen Auftrag, die Anathematismen zu bestätigen. Das an die Synode gerichtete päpstliche Schreiben vom 8. Mai 431[26], das die Gesandten mitbrachten und das in der 2. Sitzung lateinisch und griechisch verlesen wurde, sagt am Schluß, der Papst habe seine Gesandten geschickt, um das, was er schon lange vorher festgesetzt habe, auszuführen. Dazu gehört aber, soviel man weiß, nicht die Bestätigung der Anathematismen. Nach der Verlesung dieses Papstbriefes riefen die Konzilsväter: „Hoc iustum iudicium. Novo

---

[23] AC I 4, p. 35,8, Cas. n. 87,6; AC I 1, 5, p. 120,17, Vat. n. 151,6.

[24] Mansi 4, 1231 CD; AC I 1, 2, p. 68,5, Vat. n. 67.

[25] AC I 1, 3, p. 53—63, Vat. n. 106; Mansi 4, 1279—1300.

[26] AC I 1, 3, p. 55, Vat. n. 106, 12—18; AC I 2, p. 22, Ver. n. 7; Mansi 4, 1283 C; ML 50,505.

Paulo Caelestino, novo Paulo Cyrillo. Caelestino custodi fidei. Caelestino unanimi synodi. Caelestino gratias agit omne concilium. Unus Caelestinus, unus Cyrillus; una fides synodi, una fides terrarum orbis[27]."

In dem kurzen, ebenfalls vom 8. Mai 431 datierten Begleitschreiben, das der Papst seinen Gesandten mitgab, ist auch nichts von den Anathematismen gesagt, wenigstens werden sie nicht ausdrücklich genannt. Der Auftrag lautet: „Cum Deo nostro, sicut credimus et speramus, auctore ad destinata vestra caritas venerit loca, ad fratrem et coepiscopum nostrum Cyrillum consilium vestrum omne convertite et quicquid in eius videritis arbitrio, facietis. Auctoritatem sedis apostolicae custodiri debere mandamus. Si quidem et instructiones, quae vobis traditae sunt, hoc loquantur, ut interesse conventui debeatis, ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis iudicare debebitis, non subire certamen[28]." Dann folgen noch Anweisungen für den Fall, daß die Synode sich schon aufgelöst hätte.

Die Legaten ließen sich die Akten der ersten Sitzung vorlegen: „Rogamus, ut ea nobis patefieri mandetis, quae ante adventum nostrum in sancta hac synodo acta sunt, quo iuxta beati Papae nostri praesentisque huius sancti coetus sententiam nos quoque confirmemus, conformiter eorum depositioni[29]."

In der 3. Sitzung, 11. Juli 431, erklärte der Legat Philippus, daß sie, die Legaten, aus der Lesung der Akten die Rechtmäßigkeit des Vorgehens der Synode gegen Nestorius ersehen hätten: „In quibus commentariis intelleximus omnia canonice et ex ecclesiastica disciplina iudicata esse[30]." Dann wurde auf seine Veranlassung noch einmal die Formel der Verurteilung des Nestorius verlesen, und zwar zu dem Zweck, „ut sequentes formulam sanctissimi Papae Caelestini, qui hanc curam nobis commisit, et vestrae etiam sanctitatis, iudicia vestra confirmare possimus[31]". Es folgten die berühmten Sätze des Legaten Philippus über den Primat (Denzinger n. 112 und 1824) und dann die amtliche Bestätigung des Urteils der Synode durch die Legaten.

Philippus selbst erklärte: „Firmum ergo est iuxta omnium ecclesiarum decretum — nam orientalis et occidentalis ecclesiae sacerdotes vel per se vel per suos legatos sacerdotali huic consessui

---

[27] AC I 3, p. 94,1, Cas. n. 35,19; AC I 1, 3, p. 57,24, Vat. n. 106,19.

[28] AC I 2, p. 25,3, Cas. n. 8; ML 50, 503.

[29] Mansi 4, 1290 D; AC I 1, 3, p. 58,28, Vat. n. 106,23.

[30] Mansi 4, 1294 B; AC I 1, 3, p. 59,24.

[31] Mansi 4, 1294 B.

intersunt — quod in ipsum pronuntiatum est"; Bischof Arcadius: „secuti formam Caelestini sanctissimi papae apostolicae sedis, qui nos dignatus est huius negotii executores suos mittere, et sanctae synodi decreta; cognoscat Nestorius se episcopali dignitate exutum atque a tota ecclesia et communione omnium sacerdotum alienum esse"; Bischof Proiectus: „Propterea et ego quoque auctoritate legationis apostolicae sedis una cum fratribus sententiae executor existens definio memoratum Nestorium veritatis inimicum fideique corruptorem tamquam iis, de quibus accusatus est, obnoxium a gradu episcopalis honoris et ab omnium praeterea sacerdotum orthodoxorum communione remotum esse[32]."

Die Legaten unterschrieben dann noch die Konzilsakten. Aber in dieser Handlung kann man nicht die Vollendung der Definition der Anathematismen erblicken, schon deshalb nicht, weil, soviel man weiß, der Auftrag der Legaten sich gar nicht darauf bezog. Sie bestätigten nun auch schriftlich, was sie vorher mündlich ausgesprochen hatten: das Urteil über Nestorius. Außerdem haben sie durch ihre Unterschrift wohl auch im allgemeinen die Verhandlungen der ersten Sitzung und die Aussprüche der Bischöfe gutgeheißen. Bischof Arcadius sagte zwar: „Iuxta sanctae huius synodi acta non possumus eorum doctrinam nostris subscriptionibus non confirmare[33]." Aber in seiner Unterschrift sagte gerade er: „Sententiae in Nestorium schismatis et haeresis omnisque blasphemiae et impietatis auctorem pronuntiatae subscripsi[34]." Philippus, der zuerst unterzeichnete, schrieb: „commentariis subscripsi". Aber auch darin liegt nicht die Bezeugung der Definition der Anathematismen. Proiectus erklärt in seiner Unterschrift, daß er dem Urteil der Synode in allem beistimme und die Absetzung des Nestorius unterschreibe: „iusto sanctae huius et oecumenicae synodi iudicio, prout ex actis edocti sumus, per omnia assentiens, impii Nestorii depositioni subscripsi[35]".

In den übrigen Sitzungen, der 4. bis 7., ist, so viel ich sehe, auch keine Definition der Anathematismen erfolgt.

3. In dem Bericht der Konzilsväter an Papst Cölestin I. über die Ereignisse in Ephesus bis zur 5. Sitzung einschließlich ist von einer Definition der Anathematismen nichts gesagt, wenigstens ist nicht ausdrücklich davon die Rede. Der Brief trägt in der Collectio Casinensis[36] die Aufschrift: „Exemplar epistulae scriptae a sancta synodo ad archiepisco-

---

[32] Mansi 4, 1295 E 1298 D 1299 A; AC I 1, 3, p. 61,11 (Philippus), p. 62,6 (Arcadius), p. 62,20 (Proiectus), Vat. n. 106, 31—33.

[33] Mansi 4, 1299 C; AC I 1, 3, p. 63,3.

[34] Mansi 4, 1299 D.

[35] Mansi 4, 1299 E. — [36] AC I 3, p. 169.

pum Romanum Caelestinum significans quae gesta sunt in Epheseno concilio." Bei der Aufzählung der Geschehnisse der 1. Sitzung werden genannt: Vergebliche Einladung des Nestorius — Verlesung und Billigung des Briefes oder der Briefe Cyrills an Nestorius — Verlesung und Mißbilligung des von Nestorius an Cyrill geschriebenen Briefes — Verlesung der Stücke aus den Schriften des Nestorius — Verlesung des an ihn gerichteten Papstbriefes — Verurteilung des Nestorius. Der Satz über Cyrill lautet: „Postea relectae sunt litterae quae scriptae sunt ad eum [sc. Nestorium] a sanctissimo et Deo amicissimo episcopo Alexandrinae ecclesiae Cyrillo, quas et probavit recte habere et inreprehensibiliter sancta synodus et nullo modo dissonas esse aut a divinitus inspiratis scripturis aut etiam a tradita et exposita fide in magna synodo sanctorum patrum, qui in Nicaea per tempora convenerunt, sicut et tua sanctitas recte hoc probans testificata est[37]." Aus dem Wortlaut ist nicht ersichtlich, ob Brief in der Einzahl oder in der Mehrzahl gemeint ist. Heißt es: der eine Brief Cyrills sei verlesen worden, dann kann damit, nach der Reihenfolge der Ereignisse zu schließen, nur der dogmatische Brief gemeint sein, und vom synodischen Brief mit den Anathematismen ist überhaupt nicht die Rede. Das griechische γράμματα kann aber auch Briefe in der Mehrzahl bedeuten[38]. Und da in dem gleich unter 4 zu nennenden Brief der Väter an die Kaiser klar von Briefen Cyrills, die bestätigt worden seien, die Rede ist, so nehmen wir mit Recht auch im Schreiben an den Papst Briefe in der Mehrzahl. Und dann ist der dogmatische und der synodische Brief, dem die Anathematismen beigegeben sind, gemeint. Allerdings besteht auch hier noch eine kleine Schwierigkeit. Die Collectio Veronensis[39] hat nämlich nach den Worten: „Et lecta est" zunächst den sogenannten ersten Brief an Nestorius und dann den zweiten oder dogmatischen. Auch in dem von J. Vives[40] herausgegebenen, in den Akten von Schwartz nicht enthaltenen „Summarium tertie Ephesine Synodi" sind an dieser Stelle die Briefe in der Mehrzahl genannt: „Lectum est primo Symbolum Nicene synodi; tum demum recitate sunt Cyrilli ad Nestorium epistole[41]." Erst später heißt es: „Postulatum est,

[37] AC I 3, p. 170,17, Cas. n. 59,5; AC I 2, p. 86,10, Ver. n. 22,5; AC I 1, 3, p. 6,30, Vat. n. 82,5; Mansi 4, 1331 D, unter den Akten der 5. Sitzung.

[38] Vgl. die Lexika.

[39] AC I 2, p. 36, n. 12,30.

[40] AnalSacraTarrac 7 (Barcelona 1931) 229—253.

[41] A. a. O. 234 c.

ut Cyrilli quoque ultima ad Nestorium epistola [d. h. der synodische Brief] legeretur[42]", über dessen Bestätigung nichts gesagt wird. Wohl wird seine Verlesung und die Bezeugung der geschehenen Überreichung an Nestorius erwähnt. Daher könnte jemand einwenden, mit den bestätigten Briefen seien eben die zwei ersten an Nestorius gemeint, und dann wäre wieder nichts für den synodischen Brief mit den Anathematismen gewonnen. Jedoch sagt Schwartz wohl mit Recht zum ersten Brief[43]: „Inepte ipsis gestis inseruit collector." Denn in den gleich folgenden Urteilen der Väter ist immer nur von „epistola" Cyrilli die Rede. Demnach bleibt es dabei, daß sowohl der dogmatische, als der synodische Brief bestätigt wurden. Aber eine Definition der Anathematismen ist damit noch nicht bezeugt.

4. In ihrem Schreiben an die Kaiser Theodosius und Valentinian über die Verurteilung des Nestorius sprechen die Konzilsväter von den Briefen Cyrills, die sie in Übereinstimmung mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis gefunden hätten: „Expositioni huic [sc. symbolo Nicaeno] primum quidem de fide epistulas deoamantissimi et sanctissimi archiepiscopi Cyrilli comparantes consonantes invenimus et dogmatibus et intellectibus et in nullo alienam eius doctrinam piae illius expositionis[44]." Hier sind ausdrücklich auch im Griechischen die Briefe in der Mehrzahl genannt. Demnach müssen wir annehmen, daß sich die Aussage: „Wir haben sie in Übereinstimmung mit den Dogmen und Auffassungen und in keinem Punkte abweichend von jenem frommen Bekenntnis gefunden", auch auf den synodischen Brief mit den Anathematismen bezieht. Aber von einer Definition der Anathematismen ist damit nichts gesagt. Auch die am Schluß des Briefes erwähnte Unterzeichnung ändert nichts. Es ist die Unterzeichnung am Schluß der Konzilsakten gemeint.

In einem andern, auch von den drei päpstlichen Legaten unterzeichneten Brief der Konzilsväter an die kaiserlichen Majestäten, worin diese um Befreiung der gefangen gesetzten Bischöfe Cyrill und Memnon gebeten werden, ist als Ergebnis des Konzils die Absetzung des Nestorius und die Exkommunikation seiner Anhänger angegeben. Von

---

[42] Ebd. 234 f. — [43] AC I 2, p. 36,38.

[44] AC I 3, p. 86,16, Cas. n. 30,5; AC I 1, 3, p. 4,22, Vat. n. 81,5; Mansi 4, 1238 E unter den Akten der 1. Sitzung.

einer Definition der Anathematismen oder überhaupt von den Anathematismen ist nicht die Rede[45].

5. Cyrill selbst erwähnt, soviel ich sehe, nie eine Definition seiner Anathematismen, trotzdem er dazu Gelegenheit gehabt hätte. Er schrieb drei Verteidigungen der Anathematismen, wovon allerdings zwei wahrscheinlich vor dem Konzil liegen, nämlich der Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos[46] und die Epistola ad Euoptium adversus impugnationem duodecim capitum a Theodoreto editam[47]. „Da sie des Konzils zu Ephesus in keiner Weise erwähnen, so wird wohl mit Recht gefolgert, daß beide Schriften noch der ersten Hälfte des Jahres 431 angehören[48]." Die dritte Verteidigungsschrift, die sogenannte Epilysis oder Explicatio duodecim capitum Ephesi pronuntiata a Cyrillo Archiepiscopo Alexandrino, s. synodo clariorem illorum declarationem exigente[49], ist verfaßt „zu Ephesus und zwar während der dortigen Gefängnishaft, im August oder September 431, auf Bitten der Ephesinischen Väter[50]." Ein Hinweis auf das Konzil oder auf eine Definition durch das Konzil ist nicht im Text.

6. Zu einer konziliaren Definition gehört die Zustimmung des Papstes. Daß die päpstlichen Legaten, soviel bekannt ist, keinen Auftrag hatten, eine päpstliche Zustimmung zu den Anathematismen zu überbringen, wurde schon vorher (unter 2) gesagt. Auch sonst läßt sich nicht nachweisen, daß Papst Cölestin oder einer seiner Nachfolger die Absicht hatte, die Anathematismen durch seine Zustimmung zu einer konziliaren Definition zu erheben.

Wohl hat Cölestin I. die Verurteilung des Nestorius schon vor dem Konzil bedingt ausgesprochen[51]. Aber für die Anathematismen ist dergleichen nicht nachweisbar.

---

[45] AC I 3, p. 116, Cas. n. 44; AC I 1, 3, p. 47, Vat. n. 102 (hier fehlt die Unterschrift der Legaten); Mansi 4, 1441 unter den Akten der 6. Sitzung; auch hier keine Unterschrift der Legaten.

[46] MG 76, 315—386; ML 48, 933—968; AC I 1, 7, p. 33—65, Athen. n. 24; AC I 5, p. 116—142, Collectio Palatina n. 39.

[47] MG 76, 385—452; ML 48, 969—1001; AC I 5, p. 142—165, Palat. n. 40 und p. 249—287, Coll. Sichardiana n. 4.

[48] O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur IV (Freiburg 1924) S. 52. — Eine Art Kommentar zu diesen zwei ersten Apologien schrieb J. Mahé S. J.: Les Anathématismes de Saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche, in RevHistEccl 7 (1906) 505—542.

[49] MG 76, 293—312; AC I 1, 5, p. 15—25, Vat. n. 148.

[50] Bardenhewer a. a. O. 51.

[51] AC I 1, 1, p. 76,27 u. p. 80,8, Vat. n. 9,7 u. n. 10,9; AC I 2, p. 6,21 u. 9,18, Ver. n. 1,7 u. n. 2,9; MG 77, 94 B, Mansi 4, 1029.

Cölestin I. hat Cyrill in einem Brief an Nestorius vom 10. August 430 mit dem Titel eines „probatissimi sacerdotis" geehrt und seine Rechtgläubigkeit bestätigt: „Alexandrinae ecclesiae sacerdotis fidem et probavimus et probamus[52]." Aber ein solches allgemeines Urteil kann man nicht als päpstliche Definition der einzelnen Sätze Cyrills noch auch als abschließenden Teil einer Konzilsdefinition betrachten.

Weiterhin hat Papst Cölestin I. in einem Brief an Cyrill („Tristitiae nostrae"), ebenfalls vom 10. August 430, einige Schriftstücke Cyrills gutgeheißen: „Dum vero mentem nostram ad tuae fraternitatis scripta convertimus, paratum iam remedium quo pestifer morbus salubri remedio vitaretur, invenimus, puri fontis liquorem tuae caritatis sermone manantem, qui caenum omne male fluentis rivi detergeret et omnibus quid de fide nostra sentiri debeat, aperiret[53]." Welches diese Schriftstücke (scripta, tuae litterae) sind, ist hier nicht ausdrücklich gesagt. Es sind jene, die der Diakon Posidonius dem Papste überbracht hat: „litterae missae per filium nostrum Posidonium diaconum[54]". „Epistolas quoque a me scriptas tradidi dilecto Posidonio iniungens illi, ut eas sanctitati tuae offerat", heißt es im Briefe Cyrills („Si silere") an Papst Cölestin[55]. Dasselbe sagt Cyrill in einem Briefe („Perturbatissimum") an Johann von Antiochien: „Compulsus sum . . . earumque litterarum, quas ad illum dederam exempla, per Posidonium dilectum ecclesiae Alexandrinae diaconum mittere[56]."

Zu den von Posidonius dem Papst überbrachten und vom Papst gutgeheißenen Schriftstücken Cyrills gehört aber nicht der synodische Brief mit den Anathematismen. Denn in seinem synodischen Brief[57] sagt Cyrill dem Nestorius, daß er ihn jetzt zum drittenmal mahne: „iam tertio his te litteris contestamur", und er verweist auf die im Brief Cölestins festgesetzte Frist. In dem vorhin genannten Brief des Papstes an Nestorius vom 10. August 430 sagt Cölestin dem Nestorius, Cyrill habe ihn schon zweimal ermahnt: „intellegas volo post primam et secundam illius et hanc correptionem nostram, quam constat esse iam tertiam[58]". Von demselben Tag ist der Brief des Papstes an Cyrill datiert, worin Cölestin die Schreiben Cyrills gutheißt. Daher wird der Papst von

---

[52] AC I 2, p. 7,24 u. 11,23, Ver. n. 2,3 u. 2,17; AC I 1, 1, p. 78,12 u. 82,17, Vat. n. 10; ML 50, 471 B 7 u. 481 B 11.

[53] AC I 2, p. 5,7, Ver. n. 1,1; AC I 1, 1, p. 75,8, Vat. n. 9,1; MG 77, 90 B.

[54] MG 77, 90 B.

[55] MG 77, 86 B; AC I 1, 5, p. 12,22, Vat. n. 144,6.

[56] MG 77, 95 B; AC I 1, 1, p. 92,13, Vat. n. 13.

[57] MG 77, 105 AB.

[58] AC I 2, p. 9,19; ML 50, 475 B.

den Briefen Cyrills an Nestorius bis dahin nur den ersten[59] und zweiten (den dogmatischen)[60], nicht aber den dritten oder synodischen Brief[61] in Händen gehabt haben. Außerdem muß man annehmen, daß Cyrill auch seinen Brief an die ägyptischen Mönche[62] durch Posidonius dem Papste überreichen ließ; denn in dem Briefe „Si silere", worin er dem Papste mitteilt, daß er ihm durch Posidonius seine Briefe sende, hat er ausdrücklich vorher auch von seinem Brief an die ägyptischen Mönche gesprochen[63].

7. Über die Anathematismen haben wir auch Aussagen der Gegner, und es fragt sich, ob vielleicht diese Aussagen eine Definition bezeugen.

Vor dem Konzil, höchst wahrscheinlich am 30. November 430 (s. oben I B, alinea 2), wurde der synodische Brief mit den Anathematismen Nestorius überreicht. Nestorius sandte die Anathematismen, und zwar, wie Mahé[64] wohl mit Recht vermutet, ohne den erklärenden Brief, an Bischof Johann von Antiochien, mit der Bitte, dieselben durch Andreas von Samosata und Theodoret von Cyrus widerlegen zu lassen, da sie apollinaristische und arianische Irrtümer enthielten[65]. Johann schrieb in einem Brief an Bischof Firmus von Caesarea: „Transmisit autem Nestorius nobis et capitula quaedam sive propositiones, quae circumferuntur in regia civitate ad laesionem communis ecclesiae, tamquam quae religiosissimi episcopi sint Cyrilli. Quae quidem eius esse non credo[66]." Theodoret antwortete dem Bischof Johann: „Valde dolui, cum anathematismos legissem, quos direxisti, nobis praecipiens, ut eos scripto destrueremus et ut haereticum eorum sensum nudum omnibus intimaremus[67]." Theodoret wie Andreas schrieben ihre Entgegnung, und Cyrill antwortete ihnen, höchst wahrscheinlich noch vor dem Konzil, mit den beiden vorher (unter 5) genannten Verteidigungsschriften.

Nach dem Konzil oder schon nach der ersten Sitzung wurden die Anathematismen heftig angegriffen von den um Johannes von Antiochien gescharten „Orientalen", wie sie sich im Gegensatz zu den Asiaten (Kleinasiaten, Asiani) und Ägyptern nannten[68].

In zwei Urkunden wird gesagt, daß Cyrill versucht habe, eine Bestätigung der Anathematismen durch die Konzils-

---

[59] MG 77, 39. — [60] MG 77, 43. — [61] MG 77, 105.
[62] MG 77, 9. — [63] MG 77, 82 C.
[64] RevHistEccl 7 (1906) 506, nota 1.
[65] Vgl. MG 76, 343, aus Garnier.
[66] MG 84, 580 B.
[67] MG 76, 390; AC I 1, 6, p. 107,5, Vat. n. 167.
[68] AC I 4, p. 4,3 u. p. 40,41.

väter zu erlangen. Im Briefe des Johannes und des um ihn versammelten schismatischen Konzils an Kaiser Theodosius lesen wir: „Festinavimus illa quae nuper exposita sunt a Cyrillo capitula evangelicae et apostolicae doctrinae contraria condemnare . . . Quae ille . . . synodica confirmare auctoritate temptavit[69]." Ferner in einem Begleitschreiben der Orientalen für ihre Gesandtschaft nach Konstantinopel: „Haeretica vero capitula, quae a Cyrillo sunt nuper exposita, quibus et anathematismos superfluos subiecit ac vanos, quaeque etiam vano decreto ac subscriptione episcoporum roborare temptavit, haec eicit atque alienat ab orthodoxa fide sancta synodus [Orientalium], quae in Epheso congregata est[70]."

Aber auch der Erfolg dieses Versuchs, die Tatsache der Unterschreibung, wird behauptet. So steht in dem eben genannten Brief an den Kaiser einige Zeilen weiter: „Haec [sc. capitula] ut proicerent, et eos, qui olim seducti sunt, episcopos, et eis subscribere sunt passi, rogavimus . . ., et eos persuadere nequivimus[71]." Und noch deutlicher heißt es in dem oben genannten Begleitschreiben für die Gesandten: „Unde et persuadere temptavimus illos episcopos, qui ea, quae sunt Aegyptii, sentiunt et expositis ab eo haereticis capitulis subscripserunt, ut auferrent illa, quae orthodoxae fidei aperte contraria sunt[72]."

In einem andern Brief an Kaiser Theodosius erwähnen die Orientalen ebenfalls die Unterzeichnung der Anathematismen durch die Anhänger Cyrills und Memnons, des Bischofs von Ephesus: „Haeretica subscripsere capitula et propterea excommunicationis a nobis increpationi subiecti sunt[73]." Und in einem Brief an die Kaiserinnen teilen sie mit, daß sie die Anhänger Cyrills und Memnons exkommuniziert hätten, „donec . . . haeretica capitula, quae Apollinarii et Arrii et Eunomii impietati conveniunt, anathemate condemnantes, sanctorum patrum fidem qui in Nicaea sunt collecti, recipiant" etc.[74]

Desgleichen wird die Unterzeichnung behauptet in dem Schreiben Johanns von Antiochien und einiger anderen Bi-

---

[69] AC I 4, p. 56, 1—7, Cas. n. 105; AC I 1, 7, p. 69, 25—30, Athen. n. 48. Der Brief enthält übrigens das rechtgläubige Glaubensbekenntnis, auf Grund dessen später die Aussöhnung mit Johann von Antiochien stattfand. Vgl. MG 77, 172 CD 176 D.

[70] AC I 4, p. 62, 37, Cas. n. 110; AC I 1, 3, p. 39, 20, Vat. n. 96; AC I 5, p. 288,26, Sichardiana n. 5,2.

[71] AC I 4, p. 56,13—16; AC I 1, 7, p. 69,37—40.

[72] AC I 4, p. 62, 7, Cas. n. 110,1; AC I 1, 3, p. 38, 20, Vat. n. 96.

[73] AC I 4, p. 50,29, Cas. n. 102; AC I 1, 5, p. 134,4, Vat. n. 163.

[74] AC I 4, p. 49,13, Cas. n. 99; AC I 1, 5, p. 132,21, Vat. n. 160.

schöfe an den Bischof Rufus von Thessalonich, der[75] wegen Krankheit nicht auf dem Konzil erscheinen konnte und durch Bischof Flavian von Philippi seine Zustimmung zur Lehre Cyrills hatte aussprechen lassen: „Fide namque relicta, quam a sanctis patribus acceperant, duodecim Cyrilli Alexandrini capitibus subscripserunt, quae Apollinarii prava opinione plena sunt et cum Arii et Eunomii impietate conveniunt omnesque, qui manifestam illam impietatem non suscipiunt, anathemati subiciunt[76]." Noch einmal kommt das Schreiben hierauf zurück: „Cyrillum et Memnonem deposuimus, . . . ceteros vero, qui dogmatibus illis pietati dissentaneis subscribere et adstipulari sunt ausi, tantisper excommunicationi subiecimus[77]." — „Praedictis capitulis subscribere praesumpserunt", sagen mehrere orientalische Bischöfe in einem Brief an Bischof Acacius von Beröa[78].

Weiterhin haben wir Zeugnisse in einem Brief des Ibas von Edessa und des Theodoret von Cyrus. Der Brief des Ibas ist das dritte der sogenannten „drei Kapitel". Ibas schrieb ihn „wahrscheinlich 433, als Presbyter der edessenischen Kirche, an Bischof Mari von Hardaschir in Persien[79]". Er sagt darin: „Nestorium ex episcopatu deposuerunt, iudicio et inquisitione non facta. Post duos autem dies damnationis eius venimus in Ephesum, et cognoscentibus nobis, quod in damnatione Nestorii, quae ab eis facta est, duodecim capitula, quae a Cyrillo conscripta sunt, cum essent contraria verae fidei, posuerunt et firmaverunt et consenserunt eis tamquam verae fidei consonis, omnes orientales episcopi Cyrillum damnaverunt[80]." Übrigens legt der erste Satz, wonach die Absetzung des Nestorius ohne Urteil und Untersuchung geschehen sei, den Gedanken nahe, daß über die erste Konzilssitzung doch übertriebene Gerüchte bei den Orientalen im Umlauf waren. — Der Brief des Theodoret von Cyrus ist nach Bardenhewer[81] im Jahre 449 geschrieben. A. d'Alès dagegen meint[82], Theodoret habe das Schreiben Ende 431 oder Anfang 432 verfaßt. Die Adressaten sind die Mönche von Euphratesia, Osroëne usw. Theodoret schreibt: „Impia capita, quae cum anathematismis in regiam urbem miserant,

---

[75] AC I 1, 2, p. 14,31, Vat. n. 45,5.
[76] Mansi 4, 1411 E; AC I 1, 3, p. 40, 11, Vat. n. 97.
[77] A. a. O. 1414 AB bzw. p. 40, 20.
[78] AC I 4, p. 58, 39, Cas. n. 107.
[79] O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV (Freiburg 1924) 410.
[80] Mansi 7, 243 C. — [81] A. a. O. 224.
[82] EphThLov 8 (1931) 414.

receperunt et propriis, prout arbitrati sunt, probaverunt subscriptionibus[83]." Nicht ganz klar ist es, ob er hier die Unterzeichnung durch die Alexandrinische oder durch die Ephesinische Synode meint.

Es bestand bei den Orientalen die Überzeugung, daß die Ephesinischen Konzilsväter die Anathematismen bestätigt und unterschrieben hätten. Wenn auch die Gegner Cyrills von den Vorgängen besonders der ersten Sitzung einige unrichtige Vorstellungen gehabt haben mögen, so liegt doch kein genügender Grund vor, an der so oft bezeugten Bestätigung und Unterschreibung zu zweifeln. Aber eine Definition ist damit noch nicht bezeugt. Sie sagen nichts von der doch zur Definition notwendigen Zustimmung des Papstes. Ferner fragt es sich, welche Unterschreibung gemeint ist. Man kennt meines Wissens aus der ersten Sitzung keine andere Unterzeichnung als diejenige, die sich an die Verurteilung des Nestorius anschloß und ganz am Schluß der Sitzung kam[84], zu der auch später die päpstlichen Legaten ihren Namen beifügten. Dann ist das aber keine eigene Unterzeichnung der Anathematismen, sondern im allgemeinen eine Unterzeichnung der Akten und im besondern eine Zustimmung zur Verurteilung des Nestorius.

8. Bei der im Jahre 433 erfolgten Aussöhnung des Bischofs Johann von Antiochien wurde demselben nicht eine Zustimmung zu den Anathematismen abverlangt. Das wäre kaum erklärlich, wenn die Anathematismen eine konziliare Entscheidung gewesen wären. Auf Drängen des Kaisers schrieb er an Cyrill, legte ein Glaubensbekenntnis ab, erklärte sich mit der Verurteilung des Nestorius einverstanden und stimmte der Erhebung des Maximinianus auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel zu. Cyrill antwortete in dem Brief: „Laetentur coeli et exultet terra[85]". Man könnte allerdings sagen, Cyrill habe nur des lieben Friedens wegen von den Anathematismen geschwiegen. Jedenfalls hat man hier keinen positiven Beweis für die Definition.

9. In den 100 Jahren nach dem Konzil von Ephesus werden die zwölf Anathematismen in keinem päpstlichen Schreiben erwähnt. „Man muß bis zum Papst Johann II. (533 bis 535) hinabsteigen, um in einem päpstlichen Schriftstück die

---

[83] Ep. 151, 1; MG 83, 1418 A; Mansi 5, 1023 C.

[84] AC I 2, p. 55—64; Mansi 4, 1212 ff.

[85] MG 77, 169 und 173; AC I 2, p. 102 und 104, Ver. n. 28 und 29; AC I 1, 4, p. 7 und 15, Vat. n. 123 und 127. Der Brief des Kaisers ist AC I 2, p. 101, Ver. n. 27; AC I 1, 4, p. 3, Vat. n. 120.

Anathematismen Cyrills gegen Nestorius zitiert zu finden, die so, ein Jahrhundert nach dem Konzil von Ephesus, eine amtliche Bestätigung (une consécration officielle) fanden[86]." Die Anathematismen, so meint d'Alès[87], lagen ein Jahrhundert lang in Quarantäne. Wären sie konziliarisch definiert worden, hätte man schwerlich diese Zurückhaltung geübt. Johann II. beantwortete in dem Brief „Olim quidem" drei Fragen. Die zweite lautete: „An deus Christus carne pertulerit impassibilis deitate." Die Antwort leitet er ein mit dem Satz: „Deum vero carne passum his nihilominus probamus exemplis." Es folgen gleich Zitate aus der Hl. Schrift, aus Cyprian, Gregor von Nazianz, Augustinus und dann der Abschnitt: „Cyrillus capitulo XII: Si quis non confitetur Verbum passum carne et crucifixum carne et mortem carne gustasse factumque primogenitum ex mortuis secundum quod vita et vivificans est ut Deus, anathema sit[88]." Dann folgen noch Zitate aus Leo dem Großen. Hätte Papst Johann II. jenen zwölften Anathematismus Cyrills für eine Definition des Konzils von Ephesus angesehen, so hätte er doch wohl anders gesprochen. Übrigens, wenn das die einzige Erwähnung Cyrills bei Johann II. ist — mir ist keine andere bekannt —, so kann man kaum mit d'Alès sagen, daß hierin eine amtliche Bestätigung der Anathematismen liege. Der Papst zitiert einfach Cyrill, wie er Cyprian, Gregor von Nazianz, Augustinus, Leo zitiert, als Zeugen der katholischen Lehre.

Von einiger Bedeutung ist es auch, daß Pius XI. in seiner Enzyklika zum 1500jährigen Jubiläum des Konzils von Ephesus[89] nichts von einer Definition der Anathematismen erwähnt.

Ergebnis. Es steht nicht fest, daß die Anathematismen Cyrills vom Ephesinischen Konzil definiert worden sind. Daher darf der Theologe nicht behaupten, sie seien Definitionen des Konzils von Ephesus. Ja, es scheint festzustehen, daß sie in Ephesus nicht definiert worden sind. Denn wären sie dort definiert worden, so würde das wenigstens in der einen oder andern der vielen zeitgenössischen Urkunden deutlicher hervortreten. Das Schweigen berechtigt hier zur Leugnung.

---

[86] A. d'Alès, Le concile d'Ephèse (Paris 1931) S. 51.

[87] Ebd. S. 293.

[88] AC IV 2, p. 208, 36; Mansi 8, 805 D; ML 66, 22 C; vgl. Denzinger n. 201.

[89] AAS 23 (1931) 493—517.

II. Sind die Anathematismen in Ephesus approbiert worden?

A. Ein Unterschied zwischen Definition und einfacher Approbation dürfte sich folgendermaßen feststellen lassen. Jede Definition ist zugleich eine Approbation. Aber nicht jede Approbation ist schon eine Definition. Wie der Papst in seinen Lehräußerungen nicht notwendig immer mit dem vollen Gewicht seiner Unfehlbarkeit auftritt, so braucht auch ein Konzil nicht alles, was es bestätigt oder approbiert, auch zu definieren. Ein greifbares Beispiel scheint gerade auf dem Konzil von Ephesus vorzuliegen, wo der zweite Brief Cyrills an Nestorius, die sogenannte Epistola dogmatica, sicher, wenigstens von den Konzilsvätern, approbiert wurde. Und doch sagt niemand, wenigstens weiß ich niemand, der es sagte, dieser Brief oder auch nur das in ihm enthaltene Glaubensbekenntnis sei vom Ephesinischen Konzil definiert worden. Zum mindesten müßte man folgerichtig sein und sagen, auch der zweite Brief oder wenigstens das in ihm niedergelegte Glaubensbekenntnis sei definiert.

Wenn wir nachher (unter C) sagen, die Konzilsväter von Ephesus hätten die Anathematismen approbiert, so ist der Sinn dieser, daß sie die in den Anathematismen enthaltenen Lehren als rechtgläubig oder in Übereinstimmung mit dem Dogma anerkannten. Später (unter D) werden verschiedene Aussprüche, die diesen Sinn zu erkennen geben, angeführt.

B. Verschiedene Ansichten.

1. Für eine formelle Gutheißung der Anathematismen durch das Konzil von Ephesus sind naturgemäß alle, die sogar eine Definition derselben durch das Konzil annehmen, also die vorher unter I A genannten Autoren.

Eine neuere Untersuchung von Puig de la Bellacasa[90] kommt zu dem Schlusse, „daß die zwölf Anathematismen des hl. Cyrill durch das allgemeine Konzil von Ephesus approbiert worden sind und daß die Gegengründe völlig der Wahrscheinlichkeit entbehren".

K. J. von Hefele bezweifelte in der 1. Auflage seiner Conciliengeschichte[91] die ausdrückliche Bestätigung: „Es wurden darum diese [Anathematismen] ohne Zweifel zugleich verlesen; daß sie aber von der ephesinischen Synode ausdrücklich bestätigt worden seien, ist nicht gesagt. Ja, wir finden in den

---

[90] Los doce Anatematismos de San Cirilo. ¿Fueron aprobados por el Concilio de Efeso? EstudEcl 11 (1932) 5—25.

[91] II (1853) 169 Anm. 3.

Akten gar keine Verhandlung über diese Anathematismen und das damit zusammenhängende Synodalschreiben." In der 2. Auflage aber[92] behauptet er die ausdrückliche Bestätigung: „Früher waren wir der Ansicht, diese Anathematismen seien zu Ephesus wohl verlesen, aber nicht ausdrücklich bestätigt worden, da sich in den Akten gar keine Verhandlung hierüber finde. Allein im fünften allg. Concil (Collatio VI) wird gesagt: Chalcedonensis sancta Synodus Cyrillum sanctae memoriae doctorem sibi adscribit et suscipit synodicas eius epistolas, quarum uni 12 capitula supposita sunt (Mansi, T. IX p. 341. Harduin, T. III p. 167). Hat man aber zu Chalcedon die Anathematismen Cyrills ausdrücklich bestätigt, so hatte man zu Ephesus noch mehr Grund dazu. Auch sagt Ibas in seinem bekannten Brief an Maris ausdrücklich, die Synode von Ephesus habe die Anathematismen Cyrills bestätigt und das Gleiche behaupteten schon zu Ephesus die Antiochener in einem Schreiben an den Kaiser, dessen unten in § 145 erwähnt wird (Harduin, T. II p. 530)."

Aus früherer Zeit kann der hl. Thomas angeführt werden, der die Anathematismen als in Ephesus approbiert betrachtet, zugleich aber auch zu erkennen gibt, daß er sie nicht als Definition dieses Konzils ansieht. Er schreibt: „Cyrillus dicit in epistola ad Nestorium, quae est in Ephesina synodo approbata: ‚Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eundem videlicet Deum simul et hominem, anathema sit'[93]." „Hoc est approbante synodo Ephesina damnatum a Cyrillo sub his verbis: ‚Si quis in uno Christo dividit subsistentias . . .'[94]." Anders redet er in demselben Artikel vom 5. Kanon des II. Konzils von Konstantinopel: „Sancti patres utrumque in concilio quinto apud Constantinopolim celebrato damnaverunt." Ferner: „Dicitur enim in capitulis Cyrilli[95]"; dagegen sagt er im Sed contra desselben Artikels in Bezug auf die Kanones des Konzils von 553: „In capitulis quintae synodi". Selbst der folgende Ausdruck ist vorsichtig gewählt: „In synodo Ephesina legitur[96]". — Beim hl. Bonaventura habe ich vergebens nach einer Anführung des Konzils von Ephesus gesucht.

Petavius[97] hält die Anathematismen für angenommen und approbiert in Ephesus: „Quod Ephesinae Syn-

---

[92] II (1875) 185 Anm. 3.

[93] C. gent. 4,38, al. 6. — [94] S. th. 3 q. 2 a. 3 c.

[95] S. th. 3 q. 25 a. 1 c. — [96] S. th. 3 q. 22 a. 3 ad. 1.

[97] De incarnatione 6,16, 3.

odi iudicium de illa Cyrilli epistola tertia deque subiectis anathematismis exstiterit, non referunt Acta, quae nec alioquin ad nos integra pervenerunt. Verum receptam et approbatam in Ephesino Concilio illam fuisse tertiam epistolam non est dubium, quod et Catholici contra Acephalos disputantes significant in Collatione Constantinopoli habita Iustiniano imperante anno Christi 532[98]."

2. Gegen die Tatsache einer Bestätigung äußert sich Schäfer in seinem Aufsatz „Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche. 432—534"[99]: „Der dritte Brief dagegen an denselben Nestorius, oder sein Synodalschreiben mit den zwölf Anathematismen, wurde zwar auch verlesen; das Konzil dagegen verhielt sich durchaus zurückhaltend." Ferner[100]: „Den dritten Brief Cyrills an Nestorius hat das Konzil von Chalcedon ebenso wenig gutgeheißen, wie das von Ephesus."

3. Andere, wie Rehrmann, Jugie, Lebon, unterscheiden zwischen einer formellen oder besondern und einer stillschweigenden oder gleichwertigen Bestätigung. Die letztere wird behauptet, die erstere geleugnet oder nicht erwähnt.

A. Rehrmann[101] bezeichnet das Urteil des Petavius, der[102] die Approbation des dritten Briefes behauptet, als „wohl zu gewagt". Er selbst urteilt: „Wenn die Synode von Ephesus diesen Brief Cyrills auch nicht formell gutgeheißen, so hat sie ihn doch wenigstens gelten lassen, indem kein Widerspruch dagegen erhoben wurde."

M. Jugie urteilt, daß keine Urkunde gestattet, eine besondere Bestätigung der Anathematismen durch die Konzilsväter anzunehmen[103].

---

[98] Vgl. Mansi 8, 822 A.

[99] ThQschr 77 (1895 Tübingen) 424. — [100] A. a. O. 430.

[101] Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien (Hildesheim 1902) S. 117.

[102] De incarnatione 6,16, 3.

[103] DictThCath 5, 148: „Nous ferons seulement remarquer qu'aucun document ne permet d'affirmer que ces anathématismes ont reçu une approbation *spéciale* des Pères du concile. Tout suppose qu'ils furent lus à la Ire session, en même temps que la *Lettre synodale* des Alexandrins ou troisième lettre de Cyrille à Nestorius, dont ils sont la conclusion; mais il ne semble pas que les Pères y aient fait une attention particulière et leur aient donné des éloges semblables à ceux qui furent prodigués à la seconde lettre de Cyrille à Nestorius, qui, elle, fut officiellement approuvée et canonisée. Si le Ve concile œcuménique, dans sa VIe session, Mansi t. IX, col. 327—329, présente les *anathématismes* comme faisant partie des actes d'Éphèse, *pars eorum quae Ephesi gesta sunt,* cela ne signifie point qu'ils reçurent une approbation spéciale, mais seule-

J. Lebon[104] spricht von einer stillschweigenden und gleichwertigen Bestätigung: „La troisième lettre, avec les anathématismes, a sans doute reçu une approbation tacite et équivalente, mais à parler rigoureusement, on ne peut pas dire qu'elle se soit vu attribuer la même autorité que la précédente."

J. Tixeront[105] leugnet die „direkte" Approbation: „On remarquera que, tandis que la lettre IV de saint Cyrille à Nestorius [es ist der II. Brief an Nestorius, der IV. in der Reihe der Briefe bei MG 77] fut déclarée conforme à la loi, la lettre XVII, qui comprenait les anathématismes, ne reçut pas d'approbation directe."

C. Die Frage nach der Approbation der Anathematismen durch das Konzil von Ephesus kann man mit gutem Grunde so beantworten: Die Väter des Konzils von Ephesus haben die Anathematismen approbiert, und zwar in mehrfacher Weise: stillschweigend, formell einschlußweise (formaliter implicite) und formell ausdrücklich (formaliter explicite).

1. Eine stillschweigende Gutheißung durch die Väter liegt darin, daß sie keinen Widerspruch gegen die Anathematismen erhoben, wo man einen solchen erwarten müßte für den Fall, daß sie mit ihnen nicht einverstanden gewesen wären. Der Sekretär Petrus kündigte nämlich den synodischen Brief Cyrills mit den Worten an: „Mit dem Verlesenen [d. h. mit dem eben verlesenen Brief des Papstes] Übereinstimmendes schrieb Seine Heiligkeit, unser gottseligster Bischof Cyrill. Wir haben das Schriftstück in Händen. Und wenn Eure Gottseligkeit befehlen, werden wir es vorlesen[106]." Daß die Anathematismen mitverlesen wurden, ist wenigstens an dieser Stelle in der Collectio Vaticana nicht gesagt. Aber sie gehören mit zum Brief, und in der Collectio Veronensis[107] steht vor dem Brief die Bemerkung: „Epistola sancti Cyrilli cum XII capitulis ad Nestorium in synodo relecta". Gegen die Bemer-

---

ment qu'ils furent lus comme des documents ordinaires, auxquels on ne trouva rien à dire au point de vue de la foi, et qui, par le fait même, se trouvèrent tacitement approuvés. Comme les actes de la I^re^ session contenaient les *anathématismes* et qu'ils furent signés par tous les membres du concile, les Orientaux ont pu reprocher à ces derniers d'avoir souscrit ces formules, qui les choquaient si fort et qu'ils traitaient d'impies et de blasphématoires. Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 758—759."

[104] EphThLov 8 (1931) 402.

[105] Histoire des dogmes III (Paris 1928^7^) 46 Anm. 4.

[106] AC I 1, 2, p. 36,16, Vat. n. 49; Mansi 4, 1180.

[107] AC I 2, p. 55,25.

kung des Sekretärs und gegen den Brief selbst erhob sich aber kein Widerspruch. Allerdings schließen wir das Fehlen eines Widerspruchs auch wieder nur aus dem Schweigen der Urkunden über einen solchen.

2. Eine formelle, wenn auch nur einschließliche Zustimmung zu den Anathematismen sehen wir in der Tatsache, daß die Väter die Aushändigung des synodischen Briefes an Nestorius durch Zeugen feststellen ließen. Nachdem nämlich der Brief verlesen und zu den Akten gelegt worden war, sagte der Sekretär, nicht nur der Brief des Papstes, sondern auch der Cyrills und der ägyptischen Synode sei dem Nestorius durch die Bischöfe Theopemptus, Daniel, Potamonus und Komarius ausgehändigt worden, und er schlage vor, die anwesenden Bischöfe Theopemptus und Daniel hierüber zu befragen. Beide Bischöfe sagten aus, sie hätten die Briefe dem Nestorius abgegeben[108]. Da die Synode ein solches Interesse daran zeigt, daß der Papstbrief und der synodische Brief dem Nestorius ausgehändigt wurde und einer der Bischöfe sich erkundigt, ob Nestorius den Schriftstücken Genüge geleistet habe[109], so haben wir hier einen Beleg dafür, daß die Väter mit den Anathematismen einverstanden waren.

3. Für eine formelle ausdrückliche Gutheißung der Anathematismen haben wir in den eigentlichen Gesta Ephesena kein Zeugnis. Es gibt aber andere zeitgenössische Urkunden, die mehr oder minder deutlich eine ausdrückliche Bestätigung zu erkennen geben. Nämlich:

Cyrill selbst spricht in seinem „Apologeticus ad piissimum imperatorem Theodosium" von der Bestätigung seiner Briefe an Nestorius: „Quod rectam minimeque obliquam sanctorum dogmatum semitam teneam, id posteaquam epistolas, quas ad Nestorium perscripseram, legissent, communi sententia confessi sunt omnes et quidem scripto in ipsa fide monimentorum rerumque gestarum[110]." Im griechischen Text bei Schwartz ist von Briefen in der Mehrzahl die Rede. (Allerdings kommt „epistolae" griechisch wie lateinisch auch in der Mehrzahl für einen Brief vor.)

Die Konzilsväter erklärten in ihrem Brief an die Kaiser, daß sie die Briefe Cyrills in Übereinstimmung mit den Dogmen gefunden hätten: „consonantes invenimus et dogmatibus et intellectibus et in nullo alienam eius doctrinam piae illius expositionis [sc. symboli Nicaeni]".

---

[108] AC I 2, p. 36, 26—37, 13; Vat. n. 49 f.
[109] AC I 1, 2, p. 37, 14.
[110] MG 76, 482 B; AC I 1, 3, p. 88,8, Vat. n. 118,26.

Die näheren Angaben wurden oben unter I B 4 gebracht. — Eine ähnliche Erklärung ist im Schreiben der Konzilsväter an Papst Cölestin: „relectae sunt litterae . . . , quas et probavit recte habere et inreprehensibiliter sancta synodus". Allerdings besteht hier, wie vorher unter I B 3 gesagt, eine Schwierigkeit, da es nicht klar ist, ob auch der synodische Brief mitgemeint ist. Da aber der Brief an die Kaiser von Cyrills Briefen in der Mehrzahl spricht, verstehen wir mit Recht auch im Brief an den Papst die Briefe in der Mehrzahl, und dann sind der dogmatische und der synodische Brief gemeint.

Die Gegner Cyrills und des Konzils sagen mehrmals aus, daß die Konzilsväter die Anathematismen unterschrieben hätten (oben I B 7): „Haeretica subscripsere capitula" (Brief an Kaiser Theodosius), „duodecim Cyrilli Alexandrini capitibus subscripserunt" (Brief mehrerer Orientalen an Bischof Rufus), „impia capita . . . receperunt et propriis, prout arbitrati sunt, probaverunt subscriptionibus" (Brief 151 des Theodoret von Cyrus). — Eine Synode von Anazarbus erklärte, sie werde Cyrill und seine Anhänger nicht als rechtgläubig aufnehmen, wenn die „haeretica capitula" nicht auf alle Weise beseitigt würden[111]. Cyrill sollte „per propriam subscriptionem" seine Kapitel zurücknehmen. Eine solche Sprache setzt doch wohl die Überzeugung voraus, daß die Anathematismen von den Anhängern Cyrills angenommen worden waren.

Diese Aussagen genügen nicht als Zeugnisse einer Definition, weil sie eine solche nicht klar genug aussprechen. Wir können auch nicht annehmen, daß eine besondere Unterzeichnung der zwölf Kapitel stattgefunden hat, weil wir für eine solche in den übrigen Akten keinen genügenden Anhaltspunkt haben. Aber einfachhin diese Zeugnisse der Gegner verwerfen können wir nicht. Sie sagen uns in glaubwürdiger Weise, besonders wenn wir sie mit den Zeugnissen der Briefe des Konzils an Papst und Kaiser und mit dem Briefe Cyrills an den Kaiser verbinden, daß die Konzilsväter irgendwie ausdrücklich die Kapitel gutgeheißen und angenommen haben.

Daß der Papst Cölestin den synodischen Brief mit den Anathematismen gutgeheißen hätte, dafür hat man meines Wissens keinen Beweis. Wohl hat er den dogmatischen Brief gutgeheißen (s. oben unter I B 6), und insofern hat der dogmatische Brief, wenn die Ephesinische Synode allein berücksichtigt wird, eine größere Autorität als die Anathematismen. Etwas anders ist es, wenn man die Zustimmung der spätern

---

[111] AC I 4, p. 143,25, Cas. n. 201; Mansi 5, 891 B.

Jahrhunderte mitberücksichtigt. Die päpstlichen Legaten hatten, soweit ersichtlich, keinen Auftrag, die päpstliche Zustimmung zu den Anathematismen zu übermitteln. Daher wurde auch vorhin nicht gesagt, das Konzil, sondern die Väter des Konzils hätten die Anathematismen bestätigt.

D. Man kann noch weiterhin die Frage nach dem Sinn der Approbation stellen: Haben die Konzilsväter die in den Anathematismen enthaltene Lehre gutgeheißen oder etwa nur eine dogmatische Tatsache, vielleicht die Rechtgläubigkeit Cyrills oder den Sinn seines Briefes, feststellen wollen?

Zur Beantwortung dieser Frage wird es gut sein, zunächst die Zeugnisse selbst sprechen zu lassen. In den Urteilen der Bischöfe über den dogmatischen Brief heißt es z. B.: „Mit dem Glauben, den die 318 zu Nizäa versammelten Väter dargelegt haben, stimmt das überein, was der verlesene Brief des heiligsten und gottgeliebtesten Vaters und Bischofs Cyrill enthält. Wir stimmen diesem Inhalt zu und heißen ihn gut, und wir finden nichts, was mangelhaft wäre oder nicht übereinstimmte[112]." Ähnlich lauten die Aussprüche anderer Bischöfe. Der Brief wird in Übereinstimmung mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis erfunden und sein Sinn[113], sein Inhalt als rechtgläubig anerkannt. Etwas Ähnliches können wir für den synodischen Brief annehmen, trotzdem wir dafür keine Einzelurteile der Väter besitzen. Damit sind dann aber an erster Stelle die Lehren, die im Brief ausgesprochen werden, gutgeheißen. Daß der Brief wirklich diese Lehren enthält und daß Cyrill den Brief geschrieben hat, wird auch anerkannt. Aber darauf geht nicht die eigentliche Absicht der Väter.

Für beide Briefe, den dogmatischen und den synodischen, haben wir kurz vorher (unter II C 3) die Zeugnisse der Konzilsväter angeführt: „consonantes invenimus et dogmatibus et intellectibus" und „relectae sunt litterae . . . , quas et probavit recte habere et irreprehensibiliter sancta synodus". Cyrill selbst erklärt: „quod rectam minimeque obliquam sanctorum dogmatum semitam teneam, id, postquam epistolas . . . legissent, communi sententia confessi sunt omnes". Die Gegner Cyrills sagen aus: „haeretica subscripsere capitula", „impia capita . . . receperunt". Die Synode von Anazarbus weigerte sich, Cyrill als rechtgläubig anzuerkennen, solange die „haeretica capitula" nicht zurückgenommen wären.

---

[112] AC I 1, 2, p. 14,8, Vat. n. 45,3; AC I 3, p. 61,34, Cas. n. 24,35.

[113] AC I 1, 2, p. 15,5.

Hieraus geht hervor, daß das Konzil von Ephesus die Lehren, die in den Anathematismen vorgetragen waren, gutgeheißen hat, vorausgesetzt, daß überhaupt der synodische Brief bestätigt wurde. Damit verbindet sich eine Bestätigung der Rechtgläubigkeit Cyrills. In seinem Brief an Kaiser Theodosius (oben C 3) hebt Cyrill gerade das letztere hervor: „quod rectam minimeque obliquam sanctorum dogmatum semitam teneam, id . . . confessi sunt omnes"; es lag ihm daran, seine Rechtgläubigkeit zu verteidigen.

Ergebnis. Die Väter des Konzils von Ephesus haben, ohne eine eigentliche Definition zu erlassen, die Anathematismen Cyrills in mehrfacher Weise gutgeheißen und die in denselben enthaltenen Lehren als rechtgläubig anerkannt. Eine Zustimmung des Papstes Cölestin zum synodischen Brief oder zu den Anathematismen läßt sich aber nicht nachweisen.

(Schluß folgt.)

Ausgangspunkt der Erkenntniskritik und thomistische Erkenntnispsychologie.

Von Joseph de Vries S.J.

„Der Ausgang vom Bewußtsein ist die einzige Methode, auf streng wissenschaftlichem Wege, d. h. durch die vollkommene Reflexion bis zum Letzten des Erkenntnisproblems und damit der Philosophie überhaupt vorzudringen." Mit diesen Worten betont B. Jansen S. J. mit aller Entschiedenheit, daß eine „wissenschaftlich begründete Seinslehre" vom „Bewußtsein", d. h. von der Hinwendung auf die unmittelbar gegebene Wirklichkeit unserer inneren Akte und unseres Ich als ihres bewußten Trägers, ausgehen müsse[1]. Und er steht mit dieser Auffassung unter den neueren Vertretern der scholastischen Philosophie wahrhaftig nicht allein da. Sicherlich bei weitem der größere Teil derer, die sich eingehender mit erkenntniskritischen Fragen beschäftigt haben, stimmt ihm zu[2]. Auch in den zahlreichen Lehrbüchern, die im Anschluß an Tongiorgi die erkenntniskritische Frage hauptsächlich durch die Betrachtung der „fünf Erkenntnisquellen" zu lösen suchen, erscheint stets das Bewußtsein als die erste Quelle. Dabei wird nicht selten auf die für jede andere Erkenntnis grundlegende Bedeutung der Bewußtseinsgewißheit hingewiesen[3].

Andere beginnen zwar tatsächlich[4] oder auch aus grundsätzlichen Erwägungen[5] mit den „Sätzen der idealen Ordnung", d. h. den allgemeinen Prinzipien. Aber auch sie geben zu, daß durch die Prin-

---

[1] Aus dem Bewußtsein zu den Dingen: PhJb 42 (1929) 161 bis 192, bes. 162—164.

[2] Vgl. z. B. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I n. 107 276. — J. Geyser, Erkenntnistheorie, S. 147—155. — Fr. Sladeczek S. J.: Schol. 2 (1927) 18—21. — G. Picard, Le problème critique fondamental: ArchPh 1 (1923) 93—187. — J. Henry, Pour le réalisme indirect: RevNéo-scolPh 32 (1930) 33—47. — G. Zamboni, La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere (Mailand 1923) und: Sistema di gnoseologia e di morale (Rom 1930). — Auch J. Maréchal S. J., Le point de départ de la métaphysique, Cahier V, will, wenn auch in eigenartiger Weise, vom Selbstbewußtsein ausgehen; vgl.: Au seuil de la métaphysique: Abstraction ou intuition 18 f. (RevNéo-scolPh 31 [1929] 42 f.)

[3] Vgl. z. B. Tongiorgi, Institutiones philosophicae I[3] n. 448—450. — Frick, Logica[6] n. 294, arg. 2.

[4] So C. Nink S. J., Grundlegung der Erkenntnistheorie.

[5] So Mercier, Critériologie générale. — Im Gegensatz zu Mercier verteidigt neuerdings A. Masnovo die Notwendigkeit, auch die Erkenntnis der Prinzipien an die Erkenntnis einer Wirklichkeit anzuknüpfen. Vgl. Problemi di metafisica e di criteriologia (Mailand 1930) 43—50.

zipien allein eine absolute Wirklichkeitserkenntnis nicht erreicht werden kann[6], daß also die Metaphysik als „Wirklichkeitslehre" sich letztlich auf die Erfahrung einer Realität stützen muß; als die grundlegendste Realitätserkenntnis erscheint aber auch ihnen die innere Erfahrung[7].

Als Grund für den Vorrang der Prinzipienerkenntnis wird wohl zuweilen angegeben, wenigstens das Widerspruchsprinzip sei die notwendige Voraussetzung für die Gewißheit auch aller Einzeltatsachen[8]. Geyser scheint uns mit Recht dieser Auffassung zu widersprechen[9]. Um z. B. die Unmöglichkeit, daß ich jetzt nicht denke, zu erkennen, wird nicht nur die Gewißheit des Widerspruchsprinzips vorausgesetzt, sondern ebensowohl die Gewißheit von der Tatsache, daß ich jetzt wirklich denke; mit andern Worten: die Unmöglichkeit des Gegenteils wird nur erkannt durch eine Anwendung des Widerspruchsprinzips auf die schon unabhängig von diesem erkannte Tatsache meines Denkens; wenn also diese Tatsache nicht schon unabhängig vom Widerspruchsprinzip feststeht, kann auch die Unmöglichkeit des Gegenteils nicht feststehen.

Umgekehrt scheint aber auch die Evidenz der Prinzipien, insofern sie nur einen notwendigen Wesens- oder Soseinsverhalt ausdrücken, von jeder Evidenz einer Wirklichkeit unabhängig zu sein[10]. Doch können wir hier von dieser Frage absehen. Es genügt uns, festgestellt zu haben, daß nach der Auffassung einer ganzen Reihe bedeutender Vertreter der Neuscholastik die Erkenntnistheorie, insofern sie Wirklichkeitserkenntnis und damit Metaphysik kritisch begründen will, von den Tatsachen des Bewußtseins ausgehen muß.

Neuerdings greift nun aber P. G. Calà Ulloa O. P. in der RivFilNeoscol diese Lehre heftig an[11]. Anlaß dazu bietet ihm das

---

[6] Darum will z. B. Mercier im Anfang der Erkenntniskritik die Wahrheit nicht als Übereinstimmung des Denkens mit dem realen Sein verstanden wissen, sondern als Übereinstimmung zwischen zwei Bewußtseinsinhalten. Dagegen Masnovo a. a. O. 35—42; J. de Tonquédec, La critique de la connaissance[2] 242 f. 508—511.

[7] Vgl. Nink a. a. O. 248—257; Mercier a. a. O. 8. Aufl. 393, wo die Realität der Bewußtseinsgegebenheiten als Ausgangspunkt für den Beweis der Realität der Außenwelt genommen wird.

[8] So noch jüngst Garrigou-Lagrange, Le réalisme du principe de finalité 168.

[9] Erkenntnistheorie 240—243.

[10] Vgl. die Ausführungen von Geyser, Auf dem Kampffelde der Logik 217—222.

[11] Intorno alla „Gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere" del Professor Zamboni: RivFilNeoscol 24 (1932) 427—445, bes. 429—436. Vgl. auch den folgenden Aufsatz von A. Rossi C. M., Studio critico sulla gnoseologia (o psicologia pura della conoscenza propria e attuale) di Giuseppe Zamboni: ebd. 446—468, bes. 451—454.

bereits vor neun Jahren erschienene Buch Zambonis „La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere", das schon in seinem Titel den Ausgang vom Bewußtsein als Grundlage der Seinsphilosophie verkündet. Der Kernpunkt des Angriffs Calà Ulloas ist folgender: Nach dem hl. Thomas ist der erste Gegenstand unseres Verstandes (das „primo cognitum") die „quidditas rei materialis", die Wesenheit des materiellen Dinges; Zamboni dagegen stellt das eigene Ich als das Ersterkannte hin; also ist seine Lehre ganz unthomistisch. Sie ist im Grunde kartesianisch, darum subjektivistisch, ja, eine bedenkliche Annäherung an den erkenntnistheoretischen Idealismus.

Das sind schwerwiegende Vorwürfe, und wenn sie berechtigt sind, treffen sie nicht Zamboni allein. Aber es mag wohl angebracht sein, die nun doch ein wenig allzu hitzigen Angriffe einmal ruhig und sachlich nachzuprüfen. „Kartesianisch", sagt man; könnte man nicht mit ebensoviel oder mehr Grund sagen: augustinisch[12]? Und das hat gleich einen anderen Klang. Nun wäre es ja gewiß denkbar, daß in diesem Punkte, wie in andern, ein tiefgreifender Unterschied zwischen der Auffassung des hl. Thomas und der des hl. Augustinus bestände. Aber ist es wirklich so? Man kann wohl bedauern, daß Thomas anscheinend nie die Augustinustexte besprochen hat, in denen die Bewußtseinsgewißheit als sicherste Grundlage aller Gewißheit hingestellt wird. Was hätte er wohl geantwortet, wenn er diese Texte irgendwo als Objektionen gegen seine Lehre von der „quidditas rei materialis" als erstem Gegenstand des Verstandes vorgebracht hätte? Er würde sie wohl recht gut mit seiner Lehre vereinbar gefunden haben, und zwar ohne dem wahren Sinn der Texte Gewalt antun zu müssen. Denn es handelt sich eben bei Augustinus und Thomas um zwei ganz verschiedene Fragestellungen. Die Frage des hl. Thomas ist die psychologische nach der Ordnung, in der unsere Erkenntnisse entstehen; die Frage des hl. Augustinus dagegen ist die erkenntniskritische nach der letzten Begründung unserer Gewißheit.

Gewiß, Thomas wiederholt hundertmal, daß der erste Gegenstand unseres Verstandes (das „primo cognitum") die Wesenheit des materiellen Dinges ist. Aber wenn wir diese Lehre nicht bloß formelhaft weitergeben wollen, so sind die Fragen unvermeidlich:

---

[12] Vgl. z. B. Contra acad. 3,11 n. 26; De civ. Dei 11,26; De trin. 10,10 n. 13; 15,12 n. 21. — J. Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus 30—39; Ch. Boyer S. J., L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin 32—41; Fr. Sladeczek S. J., Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie — nach dem hl. Augustinus: Schol 5 (1930) 329—356; St. Gilson, Der heilige Augustin 75—84.

1. Was bedeutet hier „primo"? 2. Was bedeutet „cognitum"? und 3. Was bedeutet „quidditas"?

Nur einige Bemerkungen zu diesen Fragen. Daß das „primo" nicht von einem zeitlichen Früher zu verstehen ist, scheint Calà Ulloa selbst zuzugeben, da er, wenigstens für die Verstandeserkenntnis, ein begleitendes Bewußtsein des eigenen Aktes annimmt[13]. Damit dürfte aber auch schon eine Deutung ausgeschlossen sein, nach der der eigene Akt und das Ich nur durch Schlußfolgerung aus dem „ersten Objekt" erkannt würde. Sagt doch auch Thomas ganz klar: „Niemand kann behauptend denken, daß er selbst nicht existiert; denn in der Tatsache seines Denkens selbst (in hoc ipso, quod cogitat) nimmt er wahr (percipit), daß er existiert[14]." Die Priorität der Erkenntnis der materiellen Wesenheit kann also nur eine „prioritas naturae" sein in dem Sinn, daß die Aktuation des Verstandes durch die „von den Sinnen abstrahierte Species" Vorbedingung dafür ist, daß das Subjekt seinen Akt und damit auch das eigene Ich erkennt. Ohne die Anregung von außen würde der menschliche Geist nicht zur Erkenntnis seiner selbst gelangen. Damit hängt zusammen, daß die Richtung der Aufmerksamkeit natürlicherweise auch zeitlich zuerst auf den in der Species dargestellten Gegenstand geht, während das eigene Ich und sein Akt zunächst nicht ausdrücklich beachtet werden.

Soviel zu „primo". Dann zu „cognitum". Wenn wir heute das Wort „cognoscere" („erkennen") hören, denken wir nicht selten unwillkürlich an ein Wissen um einen Sachverhalt. Spricht man z. B. von der „Erkenntnis" der Außenwelt, so verstehen wir das zunächst von der Gewißheit über ihr Dasein. So entspricht es dem heutigen Sprachgebrauch, wie er im gewöhnlichen Leben mit mehr oder weniger Schwankungen beobachtet und in der modernen Philosophie festgelegt wird. Bei Thomas aber ist „cognoscere" der allerallgemeinste Ausdruck für jegliche Art bewußter Erfassung eines Gegenstandes. Schon die einfache begriffliche Erfassung wird eine „cognitio obiecti" genannt. Auch wenn Thomas z. B. sagt, der Gegenstand selbst (oder sogar die „res extra animam"), nicht ein Bild des Gegenstandes, werde „erkannt", so ist damit noch lange nicht gesagt, der Gegenstand werde als existierend erkannt.

Bei der „quidditas rei materialis" als erstem Gegenstand des menschlichen Verstandes ist aber gerade von der einfachen bewußten Erfassung (simplex apprehensio) die Rede. Die Erkenntnis der „quidditas" wird dabei ausdrücklich der Erkenntnis des „esse" entgegengestellt[15]. D. h. also: In diesem ersten Akt des Verstandes wird nur ein Soseinsgehalt vorgestellt, nicht aber ein Sachverhalt in

---

[13] A. a. O. 429. — [14] De ver. q. 10 a. 12 ad 7.
[15] In 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7.

seinem Bestehen (seinem „Daß-Sein") erkannt. Garrigou-Lagrange erklärte das an einem Beispiel: „Dum gustus attingit ens dulce ut dulce, intelligentia attingit ens dulce ut ens, sed nondum iudicat de eius existentia[16]."

Damit ist aber schon klar, daß mit der Berufung auf die „quidditas rei materialis" als das „primo cognitum" jedenfalls unmittelbar nichts bewiesen ist für den gänzlich unthomistischen Charakter der Lehre Zambonis und all der anderen Neuscholastiker, die mit Augustinus die Erkenntnistheorie vom Bewußtsein her beginnen. Denn weder Zamboni noch irgend einem andern fällt es dabei ein, die von Thomas[17] abgelehnte Lehre zu verteidigen, daß die menschliche Seele sich „durch ihr eigenes Wesen" erkenne, ohne einer Anregung von außen zu bedürfen. Die Fragestellung ist eine ganz andere. Es handelt sich gar nicht um den Gegenstand, der tempore oder natura prius irgendwie bewußt erfaßt wird und auf den sich natürlicherweise zuerst die Aufmerksamkeit richtet, auch nicht um den Gegenstand, über den wir vielleicht zeitlich zuerst ausdrücklich urteilen, sondern um den Gegenstand, dessen Gewißheit die grundlegendste für alle absolute (d. h. nicht bloß bedingungsweise) Erkenntnis des realen Seins ist. Niemand, der als diesen Gegenstand den eigenen Akt und das Ich hinstellt, wird leugnen, daß die Gewißheit dieses Gegenstandes zunächst nur einschließlich (implicite) zugrunde liegen wird. Aber sie ist eine sichere Erkenntnis eines Sachverhaltes (eines „esse"), nicht bloß eine einfache bewußte Erfassung („cognitio" im weitesten Sinn) eines Bedeutungsgehaltes (einer „quidditas").

Bei Thomas handelt es sich also um die psychologische Frage nach dem Entstehen unserer Verstandeserkenntnis, bei Augustinus um die erkenntniskritische Frage nach der für die Seinserkenntnis grundlegendsten Evidenz.

Aber das sind ja Selbstverständlichkeiten, und wir mögen nicht annehmen, daß jemand, der über solche Dinge zu schreiben unternimmt, diesen fundamentalen Unterschied der Fragestellungen nicht sieht. Wahrscheinlich meint man die Sache anders, wenn man es auch nicht so sagt. Wenn nach Thomas die *quidditas rei materialis* das erste Objekt des Verstandes ist, so meint man wohl, dann müsse auch nach seiner Auffassung ein Urteil über diese *quidditas* die grundlegendste Evidenz sein. Und da die allgemeinste und daher „erste" *quidditas* die „ratio entis" ist, so wird die grundlegendste Evidenz (évidence primordiale) die des Widerspruchsprinzips sein. So ausdrücklich Garrigou-Lagrange[18].

---

[16] Le réalisme du principe de finalité 164.
[17] De ver. q. 10 a. 8; S. th. 1 q. 87 a. 1.
[18] A. a. O. 167 f.

Aber auch dieser Einwand geht an unserer Fragestellung vorbei. Gewiß kann man zugeben, daß die Evidenz des Widerspruchsprinzips logisch unabhängig ist von der Evidenz der Bewußtseinstatsachen und überhaupt jeder Realität. Sie ist eben in ihrer Ordnung, nämlich der Ordnung der Wesensverhalte, der Prinzipien, die erste. Auch darin stimmen wir Garrigou-Lagrange zu, daß es gegenüber dem Widerspruchsprinzip keinen Sinn hat zu zweifeln, ob es nicht vielleicht bloß ein „Denkgesetz", aber kein „Seinsgesetz" sei, ob also vielleicht in der Ordnung des Seins etwas den Sinngehalt von „Sein" erfüllen und doch zugleich auch nicht sein könne. Die Sinnlosigkeit dieses Zweifels hat Geyser treffend nachgewiesen[19]. Aber bei all dem bleibt bestehen, daß durch die bloße Vergleichung der Wesensbegriffe von Sein und Nichtsein eine absolute Realitätserkenntnis nicht zu erreichen ist. Auf Grund des Widerspruchsprinzips allein kann ich nur sagen: Wenn es ein Real-Seiendes gibt, dann kann es nicht gleichzeitig nicht sein. Durch die bloße Betrachtung der abstrahierten Wesenheiten — auch wenn es sich um die Wesenheit „Sein" handelt — bleiben wir eben in der „phänomenologischen", noch nicht ontologischen Schicht „reiner Wesenheiten"; über ihre Verwirklichung läßt sich a priori nichts ausmachen; ja, nach thomistischer Auffassung nicht einmal etwas über ihre Realmöglichkeit; denn „potentia cognoscitur ex actu".

Durch die bloße Betrachtung der notwendigen Soseinsverhalte läßt sich also der Idealismus nicht überwinden. Es muß eine absolute ontologische Behauptung dazu kommen, ein „Dieses ist, dieses existiert wirklich". Welches die grundlegendste Evidenz dieser Art ist, das ist die Fragestellung derer, die das „Cogito" als die erste Gewißheit hinstellen. Will man also nicht aneinander vorbeireden, so kann man dem Bewußtseinsurteil als Grundlage aller Seinsgewißheit höchstens das Urteil gegenüberstellen, das die abstrahierte *quidditas* als in einem konkreten materiellen Einzelding verwirklicht behauptet; denn anders als in einem konkreten Einzelding kann sie nicht verwirklicht sein. Natürlich genügt aber nicht das Urteil, das die abstrahierte Wesenheit nur auf das konkrete Einzelne, insofern es mir erscheint, bezieht. Dieses Urteil, insoweit es die Realität der Wahrnehmung selbst mitbehauptet, wäre ja wieder ein Bewußtseinsurteil, und das soll ja gerade vermieden werden. Es müßte also schon ein Urteil sein über eine äußere Realität, wie sie an sich ist.

Soll aber ein solches Urteil letzte Grundlage aller Realitätsgewißheit sein, so muß es schlechthin unmittelbar sein, d. h. der Urteilsinhalt muß mit dem in seinem An-sich unmittelbar sich zeigenden Seienden selbst verglichen werden können. Das setzt na-

---

[19] Vgl. Anm. 10.

türlich voraus, daß wir eine sinnlich-intellektuelle Wahrnehmung haben, in der die äußere Wirklichkeit ohne Vermittlung irgend eines bewußten Erkenntnisbildes unmittelbar erfaßt wird, und zwar so, daß auch diese Unmittelbarkeit selbst unmittelbar evident ist. Ich sage, eine sinnlich-intellektuelle Wahrnehmung; denn der Sinn allein kann das Sein als solches nicht erkennen. Eine solche Lehre wird man aber schwerlich dem hl. Thomas zuschreiben können[20]. Gewiß betont Thomas des öfteren, nicht ein Bild, sondern der Gegenstand selbst werde zuerst erkannt. Aber das besagt weiter nichts, als daß in der direkten Erkenntnis nur der in der Species dargestellte Soseinsgehalt, nicht seine (nur bildhaft-ideale) Seinsweise erfaßt werde. Die Species stellt eben nicht ein Bild dar, sondern das Sosein des Gegenstandes, und nur dieser Inhalt der Species wird in der direkten Erkenntnis erfaßt. Der „Gegenstand selbst" ist also nur das Sosein, das freilich, soweit die Species mit der Wirklichkeit übereinstimmt, nicht bloß in der Species eine ideale Seinsweise, sondern zugleich in der Sache ein reales Sein hat[21].

Nicht wie diese Übereinstimmung zustandekommt, sondern wodurch sie und damit die Wahrheit des Urteils über die äußere Wirklichkeit evident wird, das ist die kritische Fragestellung betreffs der Erkenntnis der Außenwelt. Und hier ist es entscheidend, daß Thomas, wie Ch. Boyer S. J.[22] treffend bemerkt, „nicht im Traum daran denkt, nach der Methode, die die Idealisten den Scholastikern zuweilen zuschreiben, auf der einen Seite den Gegenstand und auf der anderen Seite die Vorstellung, die sich der Geist von ihm macht, zu vergleichen: ein Versuch, der ja auch offenbar zum Scheitern verurteilt wäre, da der Geist nur dadurch auf den Gegenstand zurückkommen könnte, daß er ihn ein zweites Mal durch eine Vorstellung erkennt, die ebenso innerlich wäre wie die erste. . . . Um zu wissen, daß wir den Gegenstand erkennen, muß der Verstand sich auf sich selbst zurückwenden."

Das ist freilich der unzweideutige Sinn des vielzitierten Thomastextes De ver. q. 1 a. 9. Die Evidenz des Urteils über die äußere Wirklichkeit wird hier abhängig gemacht von der evidenten Erkenntnis der „Natur des Verstandes", also von der Erkenntnis einer

---

[20] Wie will man z. B. sonst, um nur einen Text zu nennen, De veritate q. 1 a. 11 erklären? Wenn nicht die „dispositio" oder „affectio sensus", sondern das reale Ding in seinem An-sich selbst unmittelbar ins Bewußtsein träte, hätte Thomas in keiner Weise erklärt, wie im Sinn Falschheit sein kann.

[21] Vgl. P. Wilpert, Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin 91—95.

[22] Le sens d'un text de Saint Thomas: De veritate q. 1 a. 9: Greg 5 (1924) 424—443. Der zitierte Text steht S. 434 f.

inneren Wirklichkeit. Die „Natur des Verstandes selbst" dürfte aber nach der Meinung des hl. Thomas[23] nur aus den Akten zu erschließen sein, d. h. die Evidenz der „Natur des Verstandes" ist abhängig von der evidenten Erkenntnis der Akte. Die Erkenntnis der Akte selbst aber ist auch nach Thomas, wie A. Gardeil O. P. in einer mit Recht vielgerühmten Abhandlung[24] überzeugend dargetan hat, eine ganz unmittelbare. Und zwar handelt es sich hier nicht bloß um ein unmittelbares Erfassen eines Soseins, sondern „ich nehme erlebnismäßig wahr, daß ich es bin, der denkt, ich, d. h. das Seiende, die konkrete reale Substanz, die ich bin[25]." „Bei dieser aktuellen Wahrnehmung, die die Seele von sich selbst hat, gibt es keine intentionalen Species; hier gibt es nur den Kontakt der Seele mit der Seele[26]."

So ist also auch im Sinne des hl. Thomas die Lösung der erkenntniskritischen Frage nach der letzten Begründung unserer Seinsgewißheit von den Bewußtseinstatsachen her zu beginnen. „Das Wissen um die Seele ist das allersicherste, insofern ein jeder in sich selbst erlebt, daß er eine Seele hat und daß seelische Akte in ihm sind[27]." Von dieser Erfahrungserkenntnis des Seelischen aus muß dann die reflexe Seinserkenntnis zunächst noch weiter in der Richtung nach innen zur „Natur des Verstandes" vorzudringen suchen, um dann von da den Weg zu finden zur kritisch begründeten Gewißheit der Realität des psychologisch „ersten" Gegenstandes, nämlich der materiellen Dinge. So enthält der Text De ver. q. 1 a. 9, wie Sertillanges treffend bemerkt[28], „den ganzen Aufriß einer Erkenntniskritik". Thomas selbst hat diese Erkenntniskritik freilich nicht geschrieben, da der Geist seiner Zeit ihn nicht auf diese Fragen stieß. Die thomistische Erkenntniskritik ist eine noch zu lösende Aufgabe[29]. Zamboni hat sich ehrlich bemüht, an der Lösung dieser Aufgabe mitzuarbeiten. Gewiß, man mag über manche Einzelheiten seiner Darlegungen verschiedener Meinung sein können. Aber sein ganzes Unternehmen einfachhin als im Widerspruch zu den Grundprinzipien thomistischer Philosophie abtun wollen, das geht nun doch entschieden zu weit.

Ganz unverständlich vollends ist uns die Behauptung Calà Ulloas, die Bewußtseinstatsachen seien nur eine „subjektive Tatsache" und könnten deshalb nicht Grundlage der Seinsgewißheit sein; wenn

---

[23] Vgl. S. th. 1 q. 77 a. 3; q. 87 a. 4: aliquis cognoscit naturam actus et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.

[24] La perception expérimentale de l'âme par elle-même: Bibliothèque thomiste III (1923) 219—236.

[25] A. a. O. 236. — [26] A. a. O. 235.

[27] De veritate q. 10 a. 8 ad 8 in contr.

[28] S. Thomas d'Aquin II 184. — [29] Ebd. 185.

man nicht in den Idealismus abgleiten wolle, müsse man von der „ontologischen Wahrheit", die außerhalb des Geistes zu finden sei, ausgehen[30]. Ist denn etwa das Seelische weniger „objektiv" oder, besser gesagt, weniger real und weniger ontologisch wahr als das Körperliche? Augustinus würde wohl mit mehr Recht sagen: Gerade weil dieses Sein nicht körperlich ist, „ideo valde est[31]".

Und was die Furcht vor dem „Idealismus" angeht, so sollte man doch endlich aufhören, diesen „Beweis" gegen die Annahme einer vermittelnden bewußten Species in der Erkenntnis der Außenwelt vorzubringen. Der subjektive, psychologische Idealismus, für den die Welt weiter nichts ist als eine Vorstellung im individuellen Bewußtsein, ist eine Torheit, die niemand ernst nimmt. Nicht einmal die wirklichen Vertreter des erkenntnistheoretischen Idealismus. Schreibt doch z. B. Rickert: „Wer glaubt, daß der erkenntnistheoretische Idealismus die Existenz der uns räumlich umgebenden Außenwelt bezweifelt, hat noch nicht das Geringste von dieser Lehre verstanden[32]." Also das ist gar nicht die ernsthafte Frage, ob es eine Außenwelt gibt, sondern, wie die natürliche Gewißheit von der räumlich-zeitlichen Welt reflex-philosophisch zu begründen ist. Diese Frage wird aber nicht dadurch gelöst, daß man das Problem nicht sehen will.

Selbst wenn man annehmen wollte, die äußern Sinne erfaßten ohne jedes vermittelnde Bild die Wirklichkeit der Körper in ihrem An-sich-Sein, wäre damit wenig oder gar nichts geholfen. Denn unsere fünf Sinne bieten uns jeden Augenblick nur einige wenige Bruchstücke unseres Weltbildes. Alles übrige wird durch das Gedächtnis ergänzt, z. B. schon der Teil meines Zimmers, dem ich gerade den Rücken zukehre. Wenn also die Annahme vermittelnder Erkenntnisbilder den Weg zur Seinsgewißheit versperrt, könnte ich nur über ein paar armselige Bruchstücke der wirklichen Welt Gewißheit haben. Qui nimium probat, nihil probat. Oder soll gar auch das Gedächtnis seinen Gegenstand unmittelbar in seinem An-sich-Sein erfassen? Dann könnte am Ende gar etwas, was jetzt gar kein An-sich-Sein mehr hat, sich trotzdem jetzt in diesem seinen (nicht vorhandenen) An-sich-Sein unverhüllt zeigen!

Nicht dadurch werden die Formen des Idealismus, die heute wirklich verteidigt werden, überwunden, daß man vor den Problemen die Augen verschließt, sondern nur dadurch, daß man sie ernsthaft in Angriff nimmt. Und das hat Zamboni, wie kein Geringerer als A. Gemelli bestätigt, „mit spekulativem Tiefsinn ersten Ranges"

---

[30] A. a. O. 436. — [31] Vgl. Conf. 10, 12, n. 19.
[32] Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. 30 f.

getan[33]. So kam er mit Notwendigkeit zur Analyse des Bewußtseins als Ausgangspunkt erkenntniskritischer Besinnung. Und gerade dadurch überwindet er den Erkenntnisbegriff des Idealismus, wie wiederum Gemelli mit Recht betont: Im Selbstbewußtsein erfassen wir „das Ich, das seiner fundamentalen ontologischen Realität, seines Seins, seines actus essendi bewußt ist. In diesem Fall ist der Wesenskern der Philosophie des Seins ganz unberührt . . . . Es ist nicht mehr das Denken, auch nicht der Willensakt, die das Sein setzen, was ja die absolute Priorität des Denkens und Willens begründen würde, sondern im Denken und in der Tat erfaßt das konstitutive Sein des menschlichen Subjektes ein Wissen von sich, findet, entdeckt, erkennt sich selber in einer fundamentalen ontologischen Erfahrung[34]." Was ist das anders als eine Rechtfertigung des von Calà Ulloa so heftig angegriffenen Titels von Zambonis Buch: La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere?

---

[33] Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen VII 97; vgl. Il mio contributo alla filosofia neoscolastica (Mailand 1926) 70.

[34] Ebd. 103; vgl. Il mio contributo 76 f.

Die „sententia super librum phisicorum fratris Alberti“

in Cod. 496 der Stadtbibliothek Brügge.

Von Franz Pelster S.J.

Die Aristotelesparaphrase Alberts des Großen ist nicht unmittelbar aus der Schule herausgewachsen. Albert hat sie nach eigenem Zeugnis auf das Drängen seiner Brüder hin in erster Linie für Magistri und reifere Studierende geschrieben, um ihnen ein eindringenderes Studium des Stagiriten zu erleichtern. Es blieb die Frage offen: Gibt es außer dieser Paraphrase noch schriftliche Aufzeichnungen der Vorlesungen selbst? Sie war um so berechtigter, als der uns erhaltene Kommentar zur Politik allem Anschein nach ein solches Werk ist und der Stamser Katalog für seine Zeit deutlich die Frage bejahte. Es gelang denn auch A. Pelzer[1] den entscheidenden Schritt zu tun, indem er in Cod. Vat. lat. 722, in Cod. 510 (388) des Gonville and Caius College Cambridge und in Cod. 129 der Dominikanerbibliothek Wien den aus dem mündlichen Vortrag entstandenen Kommentar und in Cod. 1236 der Stadtbibliothek Troyes die in demselben enthaltenen Fragen nachweisen konnte. Etwas später fand ich in Cod. H. 44 inf. der Ambrosiana Mailand eine Nachschrift zu Alberts Vorlesungen über die Bücher De animalibus[2]. Dann stockte die Forschung auf diesem Gebiete. Heute möchte ich auf einen Physikkommentar Alberts hinweisen, den ich bei Gelegenheit anderer Nachforschungen in Cod. 496 der Stadtbibliothek Brügge feststellen konnte.

Cod. 496 Brügge [membr. ff. 300, 26,5×19 cm (2 col.) saec. 13 et 14] stammt wie die meisten anderen Hss der Bibliothek aus dem Zisterzienserkloster Dunes. Ich gebe eine kurze Inhaltsübersicht über den uns hier allein interessierenden ersten Teil, der noch aus dem 13. Jahrh. oder allerspätestens aus den ersten Jahren des 14. Jahrh. stammt: 1. Aegidius Romanus, „Super primum Metheororum“ fol. 1^r—30^v: Sicut in rebus naturalibus nichil perfectum est... ultimo recapitulat dicens de tonitruo quod et coruscacione (!) dictum est. — 2. Derselbe, „Super de causa longitudinis et brevitatis vite“ fol. 31^r—35^r: Sicut scribitur quarto et sexto Methaphisice eiusdem sciencie est considerare . . . de istis sufficienter

---

[1] Un cours inédit d'Albert le Grand: RevNéo-scolPh 24 (1922) 333—361 479—520. Später haben M. Grabmann bzw. Th. Käppeli den gleichen Kommentar noch festgestellt in Cod. H. B. X. 15 der Landesbibl. Stuttgart und in Cod. VIII G. 8 der Nationalbibl. Neapel.

[2] Alberts des Großen neu aufgefundene Quästionen zu der aristotelischen Schrift De animalibus ZKathTh 46 (1922) 332—334.

[de]terminabitur sciencia de animalibus. — 3. „Super de bona fortuna scriptum magistri Egidii" fol. 35v—47v: Quidam ordinant in idem fortunam felicitati . . . propter quod oportet quod hic libellus morali negocio est annexus. Et hec de bona fortuna sufficiant. Explicit sentencia super de bona fortuna tradita a fratre Egidio Romano ordinis fratrum Heremitarum sancti Augustini. — 4. Der uns hier beschäftigende Kommentar fol. 48r—78v. — 5. Ein oder mehrere Fragmente philosophischen Inhalts fol. 79r—84v: Secundum quod testatur Ysaac in libro de diffinicionibus philosophia quadrupliciter describitur. Vie quibus potest perfici humana natura sunt sciencie sive artes. Humana natura multipliciter ancilla est, ut scribitur 1 Methaphisice . . . hec autem ad removendam ignorancianı negacionis (?) dicta in genere ad presens sufficiant. Deo gracias. — 6. [Epistola Aristotelis ad Alexandrum] fol. 84v—85v: No. T. Hispanie regine Johannes Hispanus salutem. Cum de utilitate corporis olim tractaremus . . . nec frustra distribuatis. Explicit epistola Aristotelis ad Alexandrum. — 7. Nach einigen Fragen fol. 85v—86r, die noch näher bestimmt werden müßten, folgt der Kommentar des hl. Thomas zu De caelo et mundo fol. 87r—125v: Incipit sentencia fratris Thome super librum celi et mundi, quem fecit. Sicut dicit Philosophus primo Phisicorum, tunc opinamur unumquodque scire cum causas cognoscimus primas . . . dicimus manifestum esse quot sunt elementa et propter quid sit. Explicit sentencia super librum de celo et mundo edita a fratre Thoma de Aquino ordinis fratrum predicatorum. Anima eius requiescat in pace[3]. — 8. Nunmehr folgt fol. 126r—146r das dritte und vierte Buch des Kommentars in der Fassung des Petrus de Alvernia: l. 3 „De primo quidem igitur celo". Cum Philosophus complevit consideracione[m de corporibus simplicibus; l. 4 „De gravi autem et levi". Cum intencio philosophi esset in libro precedenti . . . quorum conditor primus est Deus in secula seculorum. In hoc completur exposicio magistri Petri de Alvernia in tercium et quartum celi et mundi Aristotelis, ubi preventus morte venerabilis vir frater Thomas de Aquino omisit; in qua quamvis non assequatur intencionem ipsius, aliqualis erit via aliis assequendi ipsam vel simpliciter vel in parte. — 9. Incipit sentencia super libro de generacione fol. 147r—221v. Anima ut testatur Philosophus est quodammodo omnia. Quicquid enim est . . . cuius inenarrabilis generacio omnis generacionis est principium, causa et racio, qui cum patre et spiritu sancto est unus Deus benedictus in secula seculorum. Amen. Explicit sentencia super libro de generacione edita a fratre Egidio de Roma ordinis fratrum Heremitarum sancti Augustini. Im nunmehr folgen-

[3] Vgl. hierüber M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin[2]: BeitrGPhMA XXII 1/2 (Münster 1931) 263.

den zweiten Teile der Hs, der um mehrere Jahrzehnte später geschrieben ist, stehen Abhandlungen des Wilhelm von Ockham und anderer.

Was nun den Physikkommentar unter n. 4 angeht, so beginnt derselbe: Corpus mobile abstractum ab omni[bus proprietatibus communibus et propriis est subiectum sciencie naturalis. Sed in hoc libro est subiectum idem corpus mobile, prout est condiscernens proprietates communes rebus naturalibus sicut motus, tempus, locus etc.; nam per has ingreditur quaslibet res naturales in esse, in Celo et Mundo, prout concretum est ad motum localem, in Meteororum, prout contractum est ad alteracionem . . . Der Kommentar, der alle 8 Bücher umfaßt, schließt fol. 78^{v}: quod ipsum erit stabile et quod accidet motum primum fieri ab immobili. Explicit sentencia super librum Phisicorum fratris Alberti. Diese Zuteilung stammt ebenso wie der Traktat aus dem 13. Jahrhundert. Der Name „sentencia“ für Kommentar weist in das gleiche Jahrhundert. Der frater Albertus in theologischen oder philosophischen Traktaten jener Zeit ist aber immer Albert von Köln. Zudem ist er in dieser Hs noch mit dem frater Thomas und dem frater Egidius, die der gleichen Pariser Schule angehören, verbunden. Daß somit Albert der Große gemeint ist, scheint mir unzweifelhaft. Damit aber besitzen wir ein sehr altes Zeugnis für die Echtheit des Kommentars. An der Wahrheit dieses Zeugnisses zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Soweit ich gesehen habe, stimmen auch die Bestimmungen des Subjektes der einzelnen Wissenschaften mit jenen des anderen Physikkommentars Alberts überein. Die Methode ist die gleiche wie im Politikkommentar: Erklärung der Worte des Aristoteles, Einteilungen des Textes, und im engen Anschluß an den Text Fragen mit kurzen Lösungen. Es sind keine Quaestiones in librum Physicorum wie etwa die Quaestiones in librum Ethicorum, sondern vielmehr eine eigentliche Texterklärung.

Bestätigt sich die Echtheit dieser Schrift — solange keine entscheidenden Gegengründe angeführt werden, scheint mir dieselbe durchaus verbürgt —, so besitzen wir ein wichtiges Vergleichsobjekt sowohl für die Physikparaphrase Alberts als für den Physikkommentar des hl. Thomas. Es drängt sich auch die Vermutung auf, daß Albert noch andere Schriften des Aristoteles in dieser Weise erklärt hat.

Besprechungen.

Lebreton, Jules, S. J., La vie et l'enseignement de Jésus Christ Notre Seigneur (Verbum salutis) 2e éd. 2 vol., 8° (469 u. 525 S.) Paris 1931, Beauchesne. *Fr* 60.—.

Das Leben des Gottmenschen ist so vielgestaltig und unergründlich, daß es durch keine Darstellung allseitig erfaßt werden kann. Das gibt den verschiedenen Heilandsleben ihre volle Daseinsberechtigung. So hat nun neuerdings L. versucht, das Leben Jesu mehr in seinem geschichtlichen Zusammenhang darzustellen, wie es sich auf dem Hintergrund der Evangelien und der neutestamentlichen Zeitgeschichte abhebt. Dabei vermeidet er es bewußt, sich in nebensächliche Fragen und Auseinandersetzungen strittiger Punkte zu verlieren, wenngleich auch diese durchweg gestreift werden. Eine reichliche Literaturangabe in den Anmerkungen, vor allem der neuesten einschlägigen Werke deutscher, französischer und englischer Autoren, ermöglicht es dem Leser, sich über Einzelfragen leicht weiter zu unterrichten. Der Verf. wollte keinen Kommentar schreiben, noch ein Buch, das sich nur an Fachgelehrte wendet, sondern hatte vielmehr einen weiteren Leserkreis im Auge. Dabei wird sich aber auch der Fachgelehrte leicht überzeugen, daß er es hier nicht nur mit einem frommen Betrachtungsbuch zu tun hat, sondern daß alles wissenschaftlich gründlich unterbaut ist. Das Werk ist die Frucht der Vorlesungen, die der Verf. seit 1917 am Institut Catholique von Paris gehalten hat.

Auf 24 Seiten Einleitung wird das Notwendigste gesagt über die Quellen des Lebens Jesu, die Eigenart und den geschichtlichen Wert der evangelischen Berichte und die chronologischen Fragen. Dabei bekennt sich der Verf., wie manche neuere Autoren, zu der Ansicht von einer zweijährigen Lehrtätigkeit Jesu (I 22). Als Geburtsjahr Christi nimmt er ein Jahr vor 5 v. Chr. und als Todestag den 7. April 30 n. Chr. an. Bezüglich der zeitlichen Eingliederung der einzelnen evangelischen Berichte folgt er für die galiläische Tätigkeit vor allem Mk, während im übrigen Joh und teilweise auch Lk die Führung übernehmen; aber auf eine genauere Datierung und Reihenfolge innerhalb des sogenannten lukanischen Reiseberichtes läßt er sich mit Recht nicht ein (II 6). — Neben den vier Evangelien finden naturgemäß die nichtbiblischen zeitgenössischen Zeugnisse, besonders des Josephus Flavius, sowie die späteren talmudischen Schriften, soweit sie für das Verständnis der evangelischen Berichte von Bedeutung sind, weitgehende Berücksichtigung. In der Zusammenschau von biblischen Angaben und anderen zeitgenössischen Darstellungen bekommt das Heilandsbild der Evangelien eine wunderbare Lebensnähe. So manches, das uns von den Evangelisten nicht ausdrücklich berichtet wird, läßt sich wenigstens ahnen, z. B. aus der Jugendzeit des Heilandes. Der Verf. erinnert besonders an die Vertrautheit Jesu mit der Heiligen Schrift, wie er sie im öffentlichen Leben zeigt, an die Beobachtungsgabe für die Natur, die sich in seinen Gleichnissen offenbart, an die Beziehung zu seiner Familie, besonders zu seiner heiligen Mutter, an das Verhältnis zu seinen Verwandten, die ihm sicher Nazareth nicht zu einem Paradies gemacht haben, da sie ja selbst gegen Ende seines Lebens noch nicht zum Glauben an ihn gekommen sind (I 60—64).

Da Jesu Tätigkeit hienieden schließlich nur der Vorbereitung und Gründung des Gottesreiches galt, ist eine getreue Darstellung seines Lebens von selbst eine Darstellung seiner Lehrtätigkeit, die sich der

Verf. als weiteres Ziel gestellt hat. Er will, wie er im Vorwort sagt, nicht nur tiefer in die Kenntnis des Lebens Jesu einführen, sondern auch seine Lehre, die Heranbildung seiner Apostel und den Ursprung seiner Kirche uns nahebringen. Darum werden mit besonderer Ausführlichkeit die großen programmatischen Reden Jesu, vorab die Bergpredigt (I 166—252) behandelt. Schrittweise werden Jünger und Volk weiter eingeführt in das Wesen des neuen Gottesreiches, vor allem durch die Gleichnisreden, deren Sinn freilich dem Volke einstweilen noch verschlossen bleibt. Es handelt sich eben um das „Geheimnis vom Reiche Gottes" (I 304). Bei dieser Gelegenheit spricht der Verfasser ausführlicher vom Zweck der Gleichnisse, die ihrer Natur nach das Verständnis einer übernatürlichen Wahrheit erleichtern, die aber auch unverstanden von den Juden für sie noch ein Erweis der Barmherzigkeit Gottes sind, sofern sie das Verlangen in ihnen wecken sollen, ihren Sinn zu erfassen. Freilich bleiben sie zugleich eine Strafe für den Unglauben der Juden (I 306 f.).

Auf weitere Einzelheiten einzugehen, erübrigt sich. Gewiß werden nicht alle in allen einzelnen Punkten mit dem Verf. derselben Ansicht sein, z. B. bezüglich der Dauer des öffentlichen Lebens Jesu, der Deutung des Festes Joh 5, 1, des Verhältnisses von Joh 5 und 6 zueinander, der Einreihung einzelner Begebenheiten, der Umstellung von Joh 18, 24 u. dgl., aber in all diesen ganz nebensächlichen Fragen, in denen der Verf. vielfach selbst sich der Entscheidung enthält oder sich doch mit der größten Bescheidenheit zu seiner Ansicht bekennt, wird ihm keiner im Ernst Vorwürfe machen können. Die Auffassungen, die er vertritt, können als gut begründet gelten. Einige kleine Druckfehler wird der Leser leicht selbst berichtigen. Im 2. Bande ist in der Anmerkung auf S. 236 wohl zu lesen: „Jésus et ses disciples, suivant la supputation des pharisiens" (statt „des sanhédrites"). Daß die Emmausjünger Jerusalem am Oster-Abend verließen (II 447), dürfte ein Versehen sein. Die Sprache ist schlicht, läßt aber gerade in ihrer vornehmen Einfachheit die Sache um so unmittelbarer wirken. Man kann das Werk allen, die ein tieferes Erfassen des Gottmenschen anstreben, nur warm empfehlen.

B. Brinkmann S. J.

Ranft, Jos., Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips. gr. 8° (XXI u. 316 S.) Würzburg 1931, Triltsch. *M* 10.—.

Einer Erkenntnis Möhlers folgend sucht Ranft das Traditionsprinzip im katholischen Sinn auf seine geistesgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Grundlagen und Anwendungen hin zu prüfen. In zwei nach Inhalt und Zielsetzung deutlich unterschiedenen Teilen baut sich die Untersuchung mit groß angelegter und bis ins einzelnste belegter Ausführlichkeit auf, Vorausgehendes wertend und in entscheidenden Stücken Neues erschließend.

Ausgang und Grundlage der Ausführungen bildet die in ihrer Einfachheit sachlich klare Entscheidung und von kluger Mäßigung zeugende Fassung der vierten Sitzung des Trienter Konzils über diesen Gegenstand; sie bedeutet keine Neuerung, sondern faßt die Lehre der Vorzeit über diese theologische Erkenntnisquelle zusammen. Einen bedeutungsvollen Ausschnitt aus der Geschichte der nachtridentinischen Theologie stellt die weitere Behandlung der Traditionsfrage dar, in der alle Phasen der Bewegung theologischen Denkens sichtbar werden. Die erste Zeit und ihre Behandlung trägt

durchweg Defensivcharakter, während man auf der Gegenseite durch Verabsolutierung der Schrift sich gezwungen sah, in den sog. „affectiones scripturae" die Traditionsgrundlagen wieder einzuführen oder durch irrationale Elemente zu ersetzen. Demgegenüber wird deutlich, wie tief und einheitlich die Synthese der katholischen Tübinger Schule in dieser Hinsicht durchgeführt wurde. Möhler kommt das Verdienst zu, den Traditionsgedanken in seiner organischen Verbundenheit mit der Kirchenidee und dem inneren lebendigen Glaubensbewußtsein spekulativ erfaßt und durchdrungen zu haben.

Möhlers Bemerkung, daß der göttliche Stifter auch in dieser Hinsicht kein anderes Gesetz gewählt hat als das für alle Ordnungen des menschlichen Lebens geltende, gibt Richtung und Inhalt des zweiten Teiles der Untersuchung an. Durch religionsgeschichtliche Forschungen und Vergleichungen erhält die ausgesprochene Allgemeingültigkeit eines religiösen Traditionsgesetzes eine bemerkenswerte Bestätigung. Analogien aus den großen alten, außerchristlichen Religionsformen wie der chinesischen und islamitischen weisen schon hin auf eine allgemeine Verwurzelung. Die engere religionsgeschichtliche Basis aber bildet die jüdische Traditionslehre, wie sie Anwendung findet in den schriftlichen Quellen dieser Religion und inhaltlich in Talmud, Mischnah u. a. Beweise dafür liefert. Bemerkenswert ist, wie gerade die neueren brauchbaren Versuche in der Pentateuchfrage aus dieser Erkenntnis stammen. Eigene Formalprinzipien einer sorgsam ausgearbeiteten und behüteten Traditionstechnik liegen hier schon vor. So fand das Christentum bei seiner Ausbreitung und der schriftlichen Niederlegung seiner Ursprungsgeschichte ein Traditionsgebilde vor, wozu auch ein maßvoll verstandenes Einwirken hellenistischer Paradosisgedanken aus der Mysterienreligiosität gedacht werden darf. Juristische Elemente aus dem attischen und römischen Depositalrecht vermochten auch theoretisch zur Klärung beizutragen. Hauptsächlich aber ist nun dem Einwirken und Deutlichwerden dieses Traditionsgedankens als eines formalen und normativen Prinzips in der Bildung und Weitergabe des christlichen Glaubensgutes, soweit es einen schriftlichen Niederschlag fand, Aufmerksamkeit zu schenken. Christliche Religion zeigt sich als Evangelium auf mündlicher Überlieferung aufgebaut, wie das manche Stellen des geschriebenen Evangeliums zeigen; auch auf die synoptische Frage wirft das einiges Licht. Vor allem wird das sichtbar in der praktischen Durchführung und theoretischen Formulierung des Traditionsprinzips, wie eine ausführliche Exegese der klassischen paulinischen Texte dartut. Somit ergibt sich, daß das später so umstrittene Traditionsprinzip in die ersten Zeiten des entstehenden Christentums hinaufreicht, wo es als Geisteshaltung vorhanden war und in seiner christlichen Prägung deutlich die Spuren gleichgerichteter jüdischer Gedankengänge aufweist.

R., der auch schon früher geschätzte Einzeluntersuchungen, z. B. über Nikolaus von Cues, die Stellung der Kirche im dogmatischen System, lieferte (s. Schol 3 [1928] 254 f.), greift hier ein theologisches Problem auf, das zu den wesentlichen Elementen der katholischen Glaubenswissenschaft gehört, aber auch nicht ohne Schwierigkeiten dasteht, wie gleichzeitige Untersuchungen zeigen (besonders August Deneffe S. J., Der Traditionsbegriff; s. Schol 7 [1932] 98—100). Der Hauptwert ist nun hier nicht so sehr auf begriffliche Klärung des Traditionsbegriffes gelegt, dessen wesentliche und allgemein angenommene Elemente in ihrer

tridentinischen Form der erste Teil vorausschickt. Die eigentliche Sorge des Verf. ist, zu verhindern, daß die philosophische und theologische Spekulation den Kontakt mit den geschichtlichen Tatsachen einbüßt. Darum geht er den Weg religionsgeschichtlicher Forschung und in dieser Richtung scheint ihm der theologische Fortschritt zu liegen. Er gibt einmal das in dieser Hinsicht Gewonnene damit an: „Tradition ist im Sinne des NT eine Glauben beanspruchende Verkündigung, deren Objekt unabhängig von der Person des Trägers in der Wirklichkeit existiert, von ihm auf dem Wege mündlicher Verkündigung aufgenommen, auf Grund sicherer Schlüsse von ihm metaphysisch eingeordnet wird und darum als objektive Macht die Tätigkeit des Trägers von sich aus bestimmt und als solche Gegebenheit erhalten und weitergeleitet werden will" (262). Ist damit Gedankengang, Methode und Resultat kurz angedeutet, so bliebe für eine ausführlichere Beurteilung übrig, in Form einer Zusammenfassung das Erarbeitete zusammenzustellen; denn dieser Wunsch bleibt, nämlich übersichtlich Gedankengang und Resultat irgendwo gesammelt zu finden. Ohne Einzelangaben und -belege hier prüfen zu wollen, wäre vielleicht das Folgende zu erwägen.

Dunin Borkowski stellt einmal (Die Kirche als Stiftung Jesu[5] 120 ff.) die Unterscheidung auf zwischen historischer und dogmatischer Tradition, aus deren beider Eigenart sich auch die getrennte Betrachtungs- und Behandlungsweise ergibt. Es ist nun bei der religionsgeschichtlichen Arbeitsweise zu verstehen, daß darin das eine für das andere genommen wird, wenn auch R. selbst sich an mehreren Stellen gegen einen Übergang des einen in das andere verwahrt und den übernatürlichen Charakter der katholischen Tradition „unter den im Mysterium der Kirche gegebenen Bedingungen" hervorhebt. Auch Möhler wußte darum, als er an der bezeichneten Stelle der „Symbolik" vom Formalprinzip der Tradition sprach und es als etwas bezeichnete, „das jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist" (Ranft Rn. 23). Und um dieses „Ganz-andere" des tatsächlichen katholischen Traditionsprinzips geht es doch, mit seinem Autoritätsanspruch usw. Wohl findet es seine Analogie auch anderswo, vor allem wohl in religiösen Formen der Wahrheitsübermittlung, ohne daß jedoch schon genetische Zusammenhänge, die als „Ursprünge" gelten können, das eine aus dem andern ableiten. Wenn dabei die jüdische Traditionstechnik anders zu beurteilen ist, wenigstens insofern es sich um von Gott selbst geoffenbartes Gut, nicht um zu tradierende Schulmeinungen oder nichtverpflichtende Exegese handelt, was ja alles „Tradition" heißen und sein konnte, so ist das eher anzusehen als jenes Keimhafte, Unvollkommene des Gesetzes, das auch schon „Erzieher auf Christus hin" bilden sollte. Deshalb, weil Inhalt und formales Prinzip sich so eng verbinden zu einer ganz neuen Form der Religiosität, deren Wesen nicht in geschriebenem Wort und Buchstaben besteht, verflüchtigen sich analoge Formen des Traditionshaften schließlich zu jener allgemeinsten menschlichen Form der Wahrheitsübermittlung, in der auch jegliches kreatürliche intellektuelle Erkennen zu einem irgendwie übermittelten „Empfangen" wird. Damit ist Mangel und Grenze dieser Art religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise angegeben. R. faßt darum auch Traditionsprinzip in einem sehr weiten Sinn, ohne eine strenge Begriffsbestimmung zu geben; denn die tridentinische, die ja erst von einem Traditionsprinzip eindeutig zu reden berechtigt, ist eben nicht anwendbar in religionsgeschichtlicher Rücksicht. Er gebraucht da-

her den Titelausdruck meist im Sinn einer psychologischen Haltung. Daß das nicht gewollt ist und auch nicht ausreicht, zeigt sich daran, weil damit ernstliche Zweifel an der Tragweite und Sicherheit der geführten Beweisgänge verbunden sind. — Tradition und manches andere, was damit in innerem Zusammenhang steht, befindet sich in jenem Stadium, dessen letzte Entwicklung und klare Entfaltung erstrebenswertes Ziel ist, zu dem aber viele Kräfte und Mächte zuvor ihren Beitrag zu liefern haben. Einen solchen in R.s neuem Versuch zu erblicken, berechtigen Erforschtes und Geleistetes.

H. Fischer S. J.

Cusa, Nicolaus de, Apologia doctae ignorantiae. Ed. Raymundus Klibansky (Nicolai de Cusa Opera Omnia. Jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita II.) 4° (XI u. 49 S.) Leipzig 1932, Meiner. *M* 12.—.

Im Rahmen des gemeinsamen Arbeitsplanes der wissenschaftlichen Akademien zur Schaffung der Editiones definitivae der Werke der großen Philosophen der Neuzeit (Paris: Descartes; Berlin: Kant und Leibniz) hatte die Heidelberger Akademie soeben erst die treffliche Ausgabe der Werke Spinozas vollendet (vgl. Schol 3 [1928] 133 f.). Schon tritt sie, trotz der wirtschaftlichen Ungunst der Zeit, mit einem neuen, großangelegten Plane hervor, einer kritischen Ausgabe der Werke des Kusaners; und zwar hat sie, unter grundsätzlichem Festhalten an einer Gesamtausgabe, in weiser Selbstbeschränkung die Edition sämtlicher philosophischer und staatstheoretischer Schriften sichergestellt. Bis zum Jahre 1939 werden sie in 14 Bänden von etwa 1600 Seiten (Subskriptionspreis rund *M* 300.—) vorliegen.

Die Namen der Herausgeber, des Cusanusforschers E. Hoffmann (Cusanus-Studien 1929; Cusanus-Texte 1930), des Scholastik-Historikers Ludwig Baur (Breslau) u. a., verbürgen die Gediegenheit des Werkes. Die Unzugänglichkeit der vier einzigen Ausgaben, deren jüngste 350 Jahre zurückliegt, vor allem deren entstellte Textform, die zuweilen geradezu das Gegenteil des ursprünglichen Textes bietet, machten diese kritische Neuausgabe bei der fast sprichwörtlichen Dunkelheit und Vieldeutigkeit des Kusaners zu einem dringenden Bedürfnis. Die gesamte handschriftliche Überlieferung ist herangezogen worden, indem bei der Unvollständigkeit der europäischen Handschriftenkataloge zunächst einmal durch ausgedehnte Reisen an Ort und Stelle die einzelnen Handschriften festgestellt wurden.

Der zuerst erschienene vorliegende Band gibt ein Bild der ganzen Ausgabe. Bezeichnend ist der dreifache Apparat, unter dem textkritischen und dem Zitaten-Apparat noch ein „Zeugnis-Apparat". Um die Wirkung anschaulich zu zeigen, die das Neuartige seines Philosophierens auf führende Geister der Renaissance ausgeübt hat, werden in diesem 3. Apparat die wichtigsten Stellen aus Werken späterer Autoren angegeben, in denen Nikolaus angezogen wird. Der vorliegende Band bringt solche Zeugnisse aus Agrippa von Nettesheim, Waging, Eck, Stapulensis, Seb. Franck, Gassendi, Weigel. Aber könnte man den Rahmen nicht weiter spannen, nicht zeitlich, wohl aber durch Berücksichtigung der großen Autoren der Scholastik des 16. Jahrhunderts?

Die „Apologia" gibt sich der literarischen Form nach als Bericht eines Schülers des Kusaners über einen Dialog mit dem Meister. Daher kam es, daß die Verfasserschaft Nikolaus' bisher nicht

eindeutig sichergestellt war. Die Handschriftenforschungen Klibanskys haben jetzt endgültig den Kusaner als Verfasser erwiesen. Für die vornehme Ausstattung gebührt dem Verleger Meiner, der auch persönlich an der Förderung philosophischer Forschungen interessiert ist, besonderer Dank. — Für die Cusanus-Forschung, die im letzten Jahrzehnt neu begonnen hat, wird diese kritische Gesamtausgabe den Beginn eines neuen Aufschwunges bedeuten.

W. Hentrich S. J.

Wilpert, Paul, Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenzproblems (BeitrGPhThMA 30, 3). gr. 8° (XIV u. 214 S.) Münster 1931, Aschendorff. *M* 11.60.

Gewiß gibt es schon manche Abhandlungen über die Erkenntnislehre des hl. Thomas. Sie versprechen nicht selten eine thomistische Lösung der erkenntniskritischen Frage und bieten in Wirklichkeit eine spekulativ-psychologische Erklärung des Entstehens unserer Erkenntnis. Daß so das eigentlich kritische Problem schon als gelöst vorausgesetzt wird, hat W. klar gesehen. Er versucht wirklich eine zusammenfassende Darstellung der Lehre von der Wahrheitssicherung bei Th. zu geben. Denn wenn Th. auch keine geschlossene erkenntniskritische Abhandlung bietet, so bemerkt W. doch mit Recht, daß sich bei ihm sehr bedeutsame Ansätze finden.

Der erste Teil behandelt das Problem der Wahrheitssicherung im allgemeinen: Begriff der Wahrheit, Problem der Gewißheit, Wesen und Möglichkeit der Evidenz. Man findet hier wertvolle Untersuchungen über die Wortbedeutungen und ihren Wandel. Vielleicht hätte der Bedeutungswandel des Wortes „Evidenz" mehr betont werden können. Wenn einerseits (mit Thomas) dem Glaubensakt die „Evidenz" abgesprochen wird, anderseits (mit den Neuscholastikern) die „Evidenz" als die einzig zureichende Begründung der Zustimmung dargestellt wird, muß doch der Anschein entstehen, die Glaubensgewißheit sei unbegründet und unvernünftig.

Sehr gut gelungen scheint uns dagegen die Aufhellung des scheinbaren Widerspruches, der dadurch entsteht, daß Th. in der begrifflichen Erfassung die Vermittlung durch ein bewußtes Erkenntnisbild annimmt und trotzdem von einem unmittelbaren Erfassen des Gegenstandes selbst spricht. Der Inhalt des Erkenntnisbildes, der erfaßt wird, ist eben nur die reine Wesenheit (quidditas), die auch im Ding ist; die Seinsweise (ob nur ideal oder real) wird im Begriff überhaupt nicht erfaßt. Wenn also Th. öfters betont, der Gegenstand selbst, nicht ein Bild, sei das, was erkannt werde, folgt daraus nicht die Leugnung eines vermittelnden bewußten Erkenntnisbildes (90—95).

Wenn also auch mit dem unmittelbaren Erfassen der Wesenheiten eine unmittelbare Evidenz von Wesensverhalten ermöglicht ist, so bleibt doch immer noch die kritische Frage nach der Realität der bewußtseinstranszendenten Gegenstände. Th. löst diese Frage nicht durch den naiven Versuch eines Vergleiches der beiden Termini (Vorstellung und Ding), sondern er verweist uns *De veritate q. 1 a. 9* auf eine vertiefte Betrachtung des einen Terminus, des Verstandes. W. erklärt den Text so: Zunächst erfaßt der Verstand die Wahrheit in einem unmittelbar evidenten Urteil. Darin wird zugleich „die Natur des Verstandes" erkannt und damit ist ein Weg zur Rechtfertigung auch der mittelbaren Erkenntnisse gegeben (67). Der

Grundgedanke dieser Deutung, nämlich, daß es sich nicht um die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Evidenz, sondern nur der Evidenz bewußtseinstranszendenter Realität handelt, scheint uns durchaus richtig. Aber es bleiben doch noch manche Fragen.

Der zweite Teil handelt über die einzelnen Arten evidenter Erkenntnisse: die durch Deduktion erlangte mittelbare Evidenz, die empirische Evidenz der Wahrnehmungsurteile und die apriorische Evidenz der Prinzipien. Wenn das Kapitel über die empirische Evidenz ein wenig enttäuscht, so bietet das Kapitel über die Prinzipien um so mehr Bedeutsames. Vor allem wird der Nachweis des „synthetischen" Charakters vieler Prinzipien überzeugend geführt. Es gibt Prinzipien, in denen das Prädikat zum Subjekt etwas hinzufügt, was in dessen Begriff nicht formell enthalten ist. Gewiß definiert Th. das *iudicium per se notum* als ein solches, in dem das Prädikat *de ratione subiecti* ist; auch bedeutet *ratio* den Wesensbegriff; aber das *„de" ratione esse* bedeutet, wie an Hand der Texte überzeugend dargetan wird, nicht notwendig ein formales Enthaltensein, sondern ebensowohl oder noch eher ein „Folgen aus dem Wesensbegriff" (187—190).

Weniger überzeugend erscheinen beim Nachprüfen der Texte die Darlegungen über das Wie der Erfassung dieser „synthetischen" Wesensverhalte. Vielleicht versucht hier W. Thomas doch allzusehr der Geyserschen Auffassung anzunähern. Es wird zwar zugegeben, daß Wahrnehmung und Induktion die Prinzipien nicht zu liefern vermögen. Aber durch „reflektierendes Denken" werde die notwendige Beziehung zunächst im Einzelbeispiel „gewissermaßen geschaut", die Begriffe seien (nur?) das methodische Hilfsmittel zur klareren Fixierung. Wenn wir richtig verstehen, soll also ein Sachverhalt, der zunächst an einem Einzelbeispiel als rein tatsächlich festgestellt wird, dann durch „reflektierendes Denken" in demselben konkreten Einzelding als notwendig erschaut werden. Dagegen scheint uns Th. nur ein Schauen der Wesenheiten (quidditates indivisibiles) im Einzelding zu lehren, die notwendige Beziehung aber wird nur durch Vergleich der abstrahierten Wesenheiten, d. h. der Begriffe (der „termini") erfaßt. Das Einzelbeispiel ist nicht das Mittel, in dem die notwendige Beziehung erkannt wird, sondern nur psychologische Hilfe zur leichteren und klareren Erfassung der „termini". Sonst müßten ja auch nach Th. Prinzipien, deren Inhalt als bloße Tatsache gar nicht erfahren werden kann, unmöglich sein. Man denke z. B. an das für die thomistische Metaphysik so wichtige Prinzip, daß der Akt des Seins nicht aus sich selbst beschränkt sein kann; die Beschränkung des Seins durch die Wesenheit ist doch keine Erfahrungstatsache, da durch die bloße Erfahrung eine Unterscheidung zwischen Dasein und Wesen gar nicht festgestellt werden kann. Der einzige von W. für seine Auffassung zitierte Text, der einen stutzig machen könnte, ist eine Stelle aus dem Kommentar zu den Analytica posteriora, lectio 30 (204 Anm. 269). Aber schon Zigliara zeigt, daß auch dieser Text im Sinn der gewöhnlichen Lehre des hl. Th. gedeutet werden kann (Editio Leonina, Bd. 1 S. 259 Anm. δ).

Noch manche andere Fragen der thomistischen Erkenntnislehre kommen in anregender Weise zur Sprache, und die Problematik vielgebrauchter Begriffe (z. B. der „Wahrheit" des Begriffs, des „Urteils" des Sinnes) wird aufgedeckt. So verdient das Buch die Beachtung aller, die sich um den Fortschritt der scholastischen Erkenntnistheorie bemühen.

J. de Vries S. J.

Jaspers, Karl, Philosophie. Bd. I, Philosophische Weltorientierung (XI u. 340 S.); Bd. II, Existenzerhellung (VI u. 441 S.); Bd. III, Metaphysik (VI u. 237 S.) gr. 8°, Berlin 1932, Springer. *M* 10.60; 13.20; 8.40.

Der erste Band behandelt die objektive Welt, die Wissenschaft und ihre Versuche, sich als endgültige, absolute Seinserklärungen zu konstituieren (Positivismus und Idealismus), schließlich Ursprung und Wesen der Philosophie. Im zweiten Bande geht es um die Erhellung der Existenz, also des konkreten, einmaligen, in freier Entscheidung der objektiven Welt gegenüberstehenden und doch den Gegensatz Subjekt—Objekt noch irgendwie transzendierenden Ich; damit finden auch die Fragen der Ethik in diesem Bande ihren Platz. Der letzte Band beschäftigt sich mit der Transzendenz, dem Absoluten, das nicht in allgemeiner und allgemeingültiger Erkenntnis erreicht wird, sondern nur von dem Selbstsein des Menschen in den Chiffren Welt und Existenz gelesen werden kann, ohne dadurch zu einem eindeutigen, mitteilbaren Wissen zu werden. Jedoch nicht so, daß nun die Annahme einer solchen Transzendenz dem Belieben der Existenz anheimgestellt sei oder nur auf der Projektion des eigenen Seins beruhte; sondern durch das entschiedene Erfassen des eigenen Selbstseins im Scheitern in der Grenzsituation wird die Existenz im Sichüberschlagen allen Denkens und Sprechens ihrer erkenntnislos inne.

Das Werk ist durchdrungen von einem wirklichen philosophischen Eros und einem hohen sittlichen Ernste. Überraschend tiefe Einblicke, glänzende Formulierungen, Ablehnung alles Oberflächlichen zeichnen es aus. Auch die Subjektivität, die für alles, was Existenz und Transzendenz betrifft, vertreten wird, ist nicht die haltlose, flache Willkür, sondern die Haltung strenger Verantwortlichkeit gegen das Tiefste eigenen Seins. Gegenüber Heidegger, dem andern großen Vertreter der Existenzialphilosophie, ist die Basis breiter und das Gebäude umfassender.

J. steht unter dem Einflusse Kants, Kierkegaards und, negativ, des deutschen Idealismus. Darum philosophiert er völlig aus protestantischer Haltung heraus. Seine Ausführungen über die Unerkennbarkeit der Transzendenz erinnern deutlich an Luthers „deus absconditus". Die Analyse der Wissenschaft im ersten Bande kann sich von der Auffassung des Allgemeinen als eines eigenen Seins nicht völlig frei machen. Die Begriffe der Substanzialität, Kausalität sind in echt kantianischer Weise nur in der besonderen, bereits verengten und schematisierten Geltung naturwissenschaftlichen Erkennens genommen. Auch die Analysen von Zeit (III 55 f.) und Raum (III 59 f.) sind aus demselben Grunde ungenügend. Die verschiedenen Zeiten werden unvermittelt als völlig heterogen nebeneinander gestellt. Der Raum scheint als ein objektives Gebilde gedacht zu werden; denn J. nimmt als möglich an, daß der astronomische Raum anders gekrümmt sei als der irdische. Infolge der Unklarheit über das Wesen der Wissenschaft und des Bewußtseins überhaupt tritt in der Weltorientierung die Alltäglichkeit, das Vorwissenschaftliche, ungebührlich zurück. Das Verhältnis der Wissenschaft zu diesem wird nicht klargelegt. Der Idealismus ist also nicht völlig überwunden, sondern als innerer Gegensatz in die Philosophie mithineingenommen. Das hat eine schwerwiegende Folge. Über der Betonung der Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit der Existenz, wird wegen der Gleichsetzung von Weltorientierung und Wissenschaft die Konkretheit, Einmaligkeit der innerweltlichen Dinge völlig übersehen. Darum kann es dann scheinen, als sei das

Sein der Welt und das der Existenz völlig heterogen. Überhaupt ist in protestantischer Haltung die alles durchwaltende Analogie des Seins völlig verkannt, obschon das ganze Werk unmöglich wäre, würde nicht ständig doch von ihr Gebrauch gemacht. Denn das Reden von Existenz und Transzendenz in indirekter, hinwinkender Rede wäre ja undenkbar, bestände nicht irgendeine, wenn auch noch so schwache Ähnlichkeit zwischen den verschiedenen Bereichen des Seins. Hier liegt wohl der Grundfehler der ganzen Konstruktion. Daher die Überbetonung der Zerrissenheit des Seins, das heterogene Nebeneinander absolut unvergleichlicher Bezirke, das Finden eines Gegensatzes, wo nur ein Anderssein vorliegt, das Verkennen von Stufungen, die zwar nicht kontinuierlich ineinanderübergehen, aber doch in Analogie zueinander stehen. Zusammen mit der unklaren, kantianischen Auffassung der Wissenschaft und dem Fehlen einer Abstraktionslehre ergibt diese Einstellung dann von selbst die Lehre von der einmaligen, unmitteilbaren Wahrheit in der Philosophie im Gegensatz zur zwingenden Wahrheit der Wissenschaft. Es ist übersehen, daß auf allen Gebieten, auch in der Weltorientierung, das Allgemeine eine Abstraktion ist, innerhalb deren das Einmalige, Unwiederholbare und darum als solches Unsagbare liegt. Man kann durch Distinktionen und Spezialisierungen die Grenzen des Allgemeinen immer mehr zusammenrücken, aber nie so, daß sie zusammenfallen; immer bleibt dazwischen die Individualität. Allgemeinheit und Einmaligkeit sind in ihrer Isolierung nur Abstraktionen; konkret ist Ähnlichkeit. Darum ist es auch möglich, auf philosophischem und ethischem Gebiete allgemeine Erkenntnisse und Gesetze aufzustellen, die allerdings niemals die Ganzheit der Wirklichkeit aussprechen, sondern immer das Einmalige als solches draußen lassen. So bleibt auch für die sittliche Entscheidung trotz aller allgemeingültigen Gesetze immer ein Letztes, die Einmaligkeit der Situation, über die sich keine allgemeingültigen Regeln aufstellen lassen. Wohl aber geben diese allgemeingültigen Gesetze die Breite der Möglichkeit an, innerhalb derer eine sittlich sein wollende Entscheidung allein sich bewegen kann. J. hat aus alledem einen Widerspruch gemacht. Richtig ist allerdings, daß im Geistigen und vor allem im Sittlichen die Individualität von größerer Bedeutung ist als im Materiellen und Unfreien.

Noch stärker wirkt sich J.s Grundauffassung auf dem Gebiete der Gotteserkenntnis aus. Daß hier die stärkste Spannung herrscht in der Analogie, weiß auch die Scholastik in ihrer Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis. Ebenso, daß diese Analogie das Eigentümliche an sich hat, daß das Analogatum nie in seinem eigenen Sein erreicht werden kann, sondern nur durch das Sein der Welt und der Existenz, daß also diese Analogie prinzipiell unübersteigbar ist. An vielen Stellen des dritten Bandes liest sich deswegen auch J. wie die natürliche Theologie der Scholastik. — Die Gottesbeweise, die er so nennt, sind allerdings die von der Scholastik abgelehnten ontologischen. — Es ergibt sich in der Scholastik für die natürliche Theologie ein doppeltes: Erstens, die Analogie kann nicht überstiegen werden. Zweitens, was in allgemeingültige Sätze gefaßt werden kann, ist zwar nicht nichtssagend und bloß vieldeutige Chiffre wie bei J., wohl aber der letzten Konkretion entbehrend; diese ergibt sich erst aus den individuellen Erfahrungen und Entscheidungen des in geschichtlicher Gemeinschaft stehenden Einzelnen. Auch hier bedeuten die allgemeinen Sätze eine Breite, innerhalb derer die Wirklichkeit sich fin-

det. Daß der Mensch geneigt ist, sich diese letzte Bestimmtheit ohne genügende Grundlage rein subjektiv in Mythen auszufüllen, zeigt allerdings die Religionsgeschichte. Aber hier liegt auch die Möglichkeit, daß Offenbarung von der Seite der Transzendenz her geschehe und über ihr Wesen letzte Bestimmtheiten vermittle, die die natürliche Erkenntnis nicht erreichen kann. Damit wird aber nicht behauptet, wie J. das anzunehmen scheint, daß durch Offenbarung die Analogie der Gotteserkenntnis überstiegen werden könne. In Übereinstimmung mit Kant, schließlich mit der lutherischen Spaltung des Menschseins in weltlose Religiosität und gottlose Welt, sieht J. zwischen Philosophie und Religion einen unversöhnlichen Gegensatz, der allerdings auch nie durch Verschwinden der einen Seite behoben werden kann.

Was J. unter Religion versteht, kann allerdings bei Katholiken nur Staunen erregen. Es ist leicht, eine solche Religion als mit Philosophie unvereinbar abzulehnen. Etwas Gequältes, Düsteres, Verstiegenes liegt darüber, eine ungesunde sektenhafte Mystik lebt darin. Askese ist gemeint als fakirhafte Selbstquälerei, Gebet als magischer Zwang der Gottheit oder feiges Ausweichen vor der Entscheidung, Gotteserkenntnis als unmittelbares mystisches Berühren des Unnahbaren, von dem man widerstandslos überwältigt wird. In echt lutherischer Auffassung sieht J. in der Gnade die Vernichtung der Freiheit und — lehnt sie ab; sie entspricht der Verzweiflung und völligen Selbstentwertung. Wie schwer katholische Philosophie mit diesen Fragen gerungen — ohne darum zu meinen, sie endgültig lösen zu können —, das scheint sich J.s Kenntnis völlig zu entziehen. Auf lutherische Auffassungen geht es auch zurück, wenn J. wie auch Heidegger es als Schuld bezeichnet, daß der Mensch in seiner Entscheidung immer nur eine von den mehreren sich bietenden Möglichkeiten verwirklichen kann. Es ist die enttheologisierte Lehre von der Sündigkeit der bösen Begierlichkeit zusammen mit der idealistischen Auffassung der Endlichkeit als Übel. Nicht Schuld, die etwas anderes bedeutet, sondern die Kontingenz wird in dieser Tatsache erfahren. Die Auffassung als Schuld kann leicht zu furchtbaren Konsequenzen führen. Wenn alle Entscheidung Schuld ist, wenn sie wenigstens im Äußern immer ein Abfall ist, so hat es keinen Sinn, Schuld meiden zu wollen, oder wenigstens ist alles äußere Tun, Politik, Staatsleben, Wirtschaft, notwendig sündig, entzieht sich daher jeder Regelung durch die Sittengesetze und unterliegt nur der Begrenzung durch die Gewalt. Anklänge an solche Auffassungen fehlen in der Tat bei J. nicht.

Auch der Glaubensbegriff bewegt sich völlig in lutherisch-kantischen Bahnen. Alle Erkenntnis von Existenz und Transzendenz wird schroff abgelehnt und dem nicht religiös gemeinten Glauben zugewiesen. Allerdings wird auch klar, daß mit Erkenntnis vorzüglich die wissenschaftliche gemeint ist; aber J. will doch mehr sagen. Tatsächlich ist doch das Innewerden der Existenz und Transzendenz irgendwie eine Erkenntnis, wenn auch von anderer Art als die auf die Welt der Gegenstände gehende. Auch die letzte, nicht mitteilbare Erfassung des Konkreten vom konkreten Einzelnen, ein Moment, das entsprechend der oben dargelegten Seinsstruktur jeder Erkenntnis eignet, ist und bleibt darum doch eine Erkenntnis.

Lebhaft wird man an vielen Stellen an die Existenzialphilosophie erinnert, die bereits vor einem Menschenleben der französische Philosoph M. Blondel in seinem Werke „L'Action" (Paris 1893) entwickelt hat. Manchmal klingen sogar die Formulierungen anein-

ander an, ohne daß irgendwelche Abhängigkeit sichtbar wäre. Aber wieviel ruhiger, geklärter und darum an entscheidenden Stellen tiefer wirken Blondels Analysen, ohne darum an Entschiedenheit und sittlichem Ernste das Geringste einzubüßen. Alles Sektenhafte, gegen das J. sich wehrt, ohne daß man den Eindruck gewinnt, als sei er innerlich davon frei geworden, fehlt bei Blondel. Auch die Analyse der Wissenschaft ist eindringender.

Letztlich ist J.s Philosophie ein gewaltiger Ausdruck des Ringens des modernen Menschen, der, aus protestantischer Welt herkommend, an der Religion irre geworden, sich in eine Welt der Trostlosigkeit und Hoffnungslosigkeit versetzt sehend, in heroischem Aufschwung das eigene Sein sich zu schaffen sucht und in diesem Aufschwung, wenn auch scheiternd, die eigene Tiefe mit ihrem Geheimnis, das über sich hinausweist, erfährt. Allerdings ist die Starre gegenüber Heidegger gemildert, die Verzweiflung nicht ohne leise Hoffnung. In diesem Sinne ist das Werk ergreifend wie alles ehrliche Ringen und Suchen eines Menschen.

A. Brunner S. J.

Spann, Othmar, Geschichtsphilosophie (Die Herdflamme, hrsg. v. O. Spann, Ergänzungsband 5). 8° (XVI u. 456 S.) Jena 1932, Fischer. *M* 15.—; geb. *M* 16.30.

Wie wir es beim Ganzheitsphilosophen S. nicht anders erwarten können, bietet er uns in seiner Geschichtsphilosophie allgemeingültige Kategorien der Geschichte, die auf einer Metaphysik, auf seinem ganzen philosophischen, d. i. vorab religionsphilosophischen, System beruhen, das hier überall in seiner neuesten Gestaltung durchleuchtet. Wie stets geht S. mit Vorliebe vom Ganzen aus, von oben nach unten. Demnach ist es für ihn, wenn wir auch zunächst im Geschehen äußerlich nur ein Teilgeschehen und -werden wahrnehmen, die Geschichte selbst doch ein sinnvolles Ganzheitsgeschehen, wobei die Zukunftsvollendung als das fertige Ganze schon von je in Gott grundgelegt erscheint.

In der Urschöpfung, Urgezweiung, treten aus der Urfülle subjektiver und objektiver Geist auseinander, aber so, daß alles übrige nur „Entfaltung" der „Gründung" der einzelnen Seelen und aller einzelnen Wesen ist. Im Grunde von allem ruht das Unmittelbare, das Gottesfünklein, wodurch alles mit Gott „rückverbunden" bleiben muß. Weil nun jene Entfaltung, Ausgliederung des Schöpfungsganzen und seiner Unterganzen und aller Einzelwesen ihre Inhaltsfülle nicht erschöpfen kann, muß zur Ausgliederung, Umwandlung, „Umgliederung" in der Zeit als geschichtliche Hauptkategorie hinzutreten. Die Teil-Geistesmächte sind hierbei vorranggemäß Religion und Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Recht; die Teil-Geistesstufen oder Umgliederungsträger der Menschheit sind vorranggemäß Kulturkreise, engere Völkerkreise, Volkheiten, Stämme, als entsprechende handelnde Anstalten treten auf Staatenbünde, Staaten, Berufsstände, Sippen, Familien; dabei wird jedoch der wahrhaften Persönlichkeit, insofern sie durch die Hingabe an das Ideenganze Ganzheitscharakter für alle gewinnt, der bloßen Menge gegenüber besondere Führerbedeutung beigemessen. Nur bedingende Grundlagen für die Geistumgliederungen sind Leib, Rasse, Alter, Geschlecht, Güter, Umwelt. Ohne Grund meint S., bei Augustin trete der Eigenwert der Völker nicht zutage (37); vgl. etwa Civ. Dei XIX 17. Es läßt sich auch nicht aufrechthalten, die ersten Christen hätten die heidnischen Götter nicht geleugnet; vgl. StimmZeit 101 (1921 II) 383. Bei S.s Vorranglehre

ist die „logische" Bedeutung seines „vor" (235: „Kunst ist vor Sittlichkeit und Recht", d. i. das Kontemplative steht über dem Aktiven) zu beachten; vgl. Schol 4 (1929) 438 f. 478.

An sich brauchten nach S. bei Wahrung jener Vorrangstellung der Geistesmächte, -stufen, -anstalten jene von so vielen für unvermeidlich gehaltenen Antinomien, die er in lehrreicher Tafel (244) vorführt, nie aufzutreten. Wohl aber verlangt die Ungeschlossenheit, Endlichkeit der Aus- und Umgliederungsstadien eine dynamische „Stetigkeit" ruhiger Wandlungen, Entfaltungen, Verklärungen, Erfüllungen gegenüber geisttötender Erstarrung. Diese echte Wandlungsstetigkeit wird aber öftestens gestört durch Unholdentum, durch Stauungen oder gar Brüche, die als geistige Abfälle oder als anstaltliche Umstürze auftreten. Diese Spannungen sollen den Geist nur fördern, wie etwa am Beispiel der Kulturendurchdringung dargetan wird. Da S. mit Recht restlose Voraussetzungslosigkeit als unmöglich abtut, wird man ihm an sich sein Recht der Wertung, z. B. von 1789, 1918 oder des Faschismus, nicht bestreiten.

Die an sich vermeidbaren Spannungen im Geistesleben führt S. auf die verschiedenen Formen eines praktischen und theoretischen ganzheitsfeindlichen, atomisierenden Naturalismus zurück, den er mit gewohnter Schärfe geißelt. Er weist die Inkonsequenz, die Geist- und Freiheitfeindlichkeit der Geschichtsphilosophien des Relativismus, des naturgesetzlichen Fortschrittes, der Kulturaltersstufen und auch der mechanisch anmutenden Hegelschen Dialektik ab. Eine eingehende, wertvolle Kritik findet die Abstraktions- und Gesetzeslehre des Empirismus und der geschichtliche Individualbegriff der badischen Schule; freilich wird S.s Kritik mangels klarer Unterscheidung der verschiedenen Ganzheitsarten nicht durchschlagend wirksam. Die Rolle der intellectio, Schau, Eingebung, Intuition gegenüber dem diskursiven Denken wird gut hervorgehoben, wobei jedoch die Induktion oft unnötig herabgesetzt erscheint. Auch wird in der Ganzheitslehre das Eigenleben der Unterganzen und Glieder gebührend betont, z. B. 245. In der aristotelisch-scholastischen Lehre wird die vorhandene Anlage-Möglichkeit (potentia subiectiva) von der bloßen Denkmöglichkeit (potentia obiectiva, possibilitas) getrennt (zu 53).

Bedenklich ungeklärt erscheint die Lehre von der Freiheit des Willens und des Geistes und damit von der Teleologie des Weltplanes. Erst mit der Ausgliederung, der Vermittelbarung, scheint Bewußtsein und Freiheit aufzudämmern (417)? Besteht eine „innere Notwendigkeit für den Geist" (448), sich zu vermitteln? „Gott wirkt nur sich selbst, dadurch muß die Welt entstehen" (405). Der Stoff der Welt ergibt sich als Folgerung, als Entsprechung der Geistausgliederung (406). Wird hier nicht vor lauter Geist und Freiheit aller Geist und alle Freiheit verflüchtigt? Wo erscheint die Grenzlinie gegenüber dem Pantheismus — die sonst im System klar aufleuchtet — hier an entscheidender Stelle? Jedenfalls müßte terminologische Eindeutigkeit, ob z. B. jeweils „Geist" den unerschaffenen oder den erschaffenen bedeutet, angestrebt werden. Mögen die neuesten Forschungen über den Lieblingsautor S.s, Eckehart, zur Klärung beitragen, ja, ihn näher zum echtesten Ganzheitslehrer, dem Aquinaten, führen! Bei Eckehart wird S. nicht finden, Gott habe direkt nur den Geist erschaffen. Doch hoffen wir, daß S. in einer angekündigten eigenen Schöpfungslehre auch auf diesem Gebiete sein christl.-schol. Denken, gewiß in seiner selbständigen, überlegenen Art, restlos und eindeutig zur Geltung bringe! Auch so wirkt dieses Werk vorab durch seine Betonung der Geistigkeit, der

Religion, Gottes in der Geschichte wie eine Erlösung nach den zahlreichen naturalistischen, fatalistischen Geschichtsphilosophien.
J. Gemmel S. J.

Dempf, Alois, Kulturphilosophie. Teil I u. II (Handbuch f. Philos., hrsg. v. Baeumler u. Schröter, 35. u. 36. Liefg.; Abt. IV Beitr. E). Lex.-8° (148 S.) München 1932, Oldenbourg. *M* 6.30.

Die Kulturphilosophie erforscht die Einordnung des Berufes, der Person, des Volkes, der Völker in das Gesamtmenschheitswerk im Dienst der absoluten Werte, der absoluten Person, Gottes. Darum ist die Gottgemeinschaft des einzelnen in der Religion als höchste Wertschicht Norm aller Kulturphilosophie wie aller Geisteskultur des Menschheitsganzen, die als zweite Wertschicht anzusprechen ist. Die dritte Wertschicht ist das Staatsethos, das jenen höheren Schichten dienen muß. Die vierte ist die Dienstgüterbeschaffung durch die Wirtschaft. Diese vier Lebensmächte erzeugen aber erst Kultur, wenn sie soziologisch institutionell geworden sind und zuletzt sogar der politischen Gestaltung ihr Gepräge aufdrükken. Dem absoluten Kulturideal entspricht nun die Staatsgestaltung mit jenem Staatsethos, das die obige Wertrangordnung der Lebensmächte in Spannungseinheit wahrt.

Deshalb verteidigt D. die Macht der Vernunft, der „Weisheit", zum Erfassen des Absoluten, der höchsten Wertschicht. Die Philosophie muß die ewigen Werte des Logos und Ethos erforschen, sie für die persönliche, wahrhaft freie und erst dann wahrhaft historische Entscheidung sichern und diese Werte in Bildung, Schule, Presse vermitteln, damit der Umkreis der zweiten Wertschicht, die Geisteskultur, erstehe. In der dritten Wertschicht muß die wahre Staatstheorie eine der ewigen Rechtsidee und zugleich dem historisch Gewordenen angemessene, also dialektisch frei entscheidende Staatsführung fordern, die, volkskonservativ, kritisch universalistisch, in steter Wahrung der normaler Spannungseinheit der Lebensmächte, das eigene Volk und das Völkerganze in seinem Berufsgesamtwerk zu fördern sucht; echte Kultur ist die „Ständegemeinschaft der Berufe im völkischen Gesamtwerk" (108). Die Wirtschaft viertens soll ebenso in institutioneller Ständemacht, in Wahrung sozialer Gerechtigkeit, die Forderungen und den Schutz der übergeordneten Lebensmächte erfahren.

So erscheint angesichts der ewigen Werte, angesichts des sich gleichbleibenden Wesens der freien Menschenperson und angesichts der Eigengesetzlichkeit der Bedürfnis- und Sachgebiete einerseits die Freiheit der Persönlichkeit und damit die Möglichkeit echt historischer Kulturentwicklung gesichert, anderseits eine gewisse Typenbildung und Gesetzmäßigkeit, nicht Gesetzlichkeit, der Kulturentwicklung begründet. Erst recht werden allerdings die Typen der Kultur und Kulturphilosophie unübersehbar, wenn eine der vier Lebensmächte praktisch oder theoretisch verabsolutiert wird. So gibt es 1. die absolutistische Geschichtstheologie und Kulturtheokratie, 2. absolutistischen Geistmonismus im subjektiven, rationalistischen Freiheitsidealismus oder im objektiven, fatalistischen Entwicklungsidealismus, 3. absolutistische Staatstheorie, besonders im Gewaltpositivismus, 4. Wirtschaftsabsolutismus liberalistischer oder sozialistischer Prägung.

Diese Typen belegt D. geschichtlich, wobei besonders die Zeit nach 1700, d. h. nach weitgehendem Abstreifen der Bindungen der Kirche und des Staates, berücksichtigt wird; es werden da die Sy-

steme des Geistabsolutismus im 18. Jahrh. und des soziologistischen Wirtschaftsabsolutismus im 19. Jahrh. vorgeführt. Da für D. der Beruf innerhalb jener vier Lebensmächte der Grundbegriff aller echten Kultur ist, wird seine Hauptmethode für die Kulturphilosophie, sei es für die geschichtliche, sei es für die systematische Betrachtungsweise, die institutionelle Kultursoziologie. Diese wird aber zugleich notwendig Kulturkritik im Lichte des ewigen Logos und Ethos, wobei stets die Gefahr der Ideologien der herrschenden Stände oder der unterdrückten Klassen zu berücksichtigen bleibt. Die vergleichende Kulturkunde ergibt demgemäß für D. die freie Gesetzmäßigkeit einer Abwechslung gebundener, universalistischer und ungebundener, individualistischer Zeitalter, während ein langsamer Anstieg technischer Zivilisation stetig bleibt.

Diese kurze, mehr deduktive Inhaltsangabe kann den großen Reichtum und das vollauf Zutreffende dieses besten scholastischen Geist in anregendster Form darbietenden Werkes leider nur andeuten. Außer zahlreichen, methodologisch und inhaltlich wertvollen philosophischen und historischen Gesamtüberblicken ist die Arbeit reich an sorgfältigen, zuverlässigen Einzelanalysen. Es sei hier hingewiesen auf die Verfolgung des Kulturbegriffes seit Vico, insbesondere bei Herder und Kant, auf die zeitgemäße Sichtung der wesentlich verschiedenen Ganzheitsbegriffe (131), auf die Darstellung der Menschennatur als nächster Sittennorm (148), auf die Ehrenrettung des recht verstandenen Naturrechtes (9 109 115), auf die fachmäßigen Erörterungen über Stand, Klasse, Volks- und Völkerordnung, auf die Zurückweisung des späteren Scheler-schen Soziologismus und auf die zutreffende Kennzeichnung des Bolschewismus, des Faszismus sowie des Spannschen Universalismus. Die Arbeit, ausgezeichnet durch allseitige Belesenheit, Tiefblick und einen brennender Gegenwartssorge entspringenden Kulturreformwillen, verdient Dank und wird dem Handbuch zu dauernder Ehre gereichen. In vielem ähnelt das Werk der ebenso geistvollen Spannschen Geschichtsphilosophie (vgl. oben 112 ff.); es ist dieser aber durch philosophische und theologische Zuverlässigkeit und Konsequenz überlegen. J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

1. Recherches Philosophiques (publiées par A. Koyré, H.-Ch. Puech, A. Spaier). 1 (1931—1932) gr. 8° (VIII u. 518 S.) Paris, Boivin & Cie. *Fr* 60.—. — In diesen Recherches scheint sich der Kreis innerhalb der französischen Philosophie ein Organ geschaffen zu haben, der zur phänomenologischen Schule gehört oder wenigstens ihr nahe steht. Das zeigt neben der Übersetzung von Heideggers „Vom Wesen des Grundes" auch die öftere Bezugnahme auf ihn in mehreren Artikeln. Ein erster Teil soll ein Bild geben von den augenblicklichen Bestrebungen in der Metaphysik, nicht in Form von Berichten, sondern von selbständigen Beiträgen verschiedener Autoren; die Probleme des Konkreten, von Denken und Ausdehnung, der Mikrophysik, der mystischen Sprache (Baruzi) und der Existenzialphilosophie (Heidegger) kommen so zur Sprache. Ein weiterer Teil bietet ein „Symposium über das Irrationale" von Müller-Freienfels, Johan und Spaier; in den beiden ersten Beiträgen fällt auf, daß alles nichtdiskursive Denken ohne weiteres in das Gebiet des Instinktes und des Irrationalen geschoben wird, während Spaier genauer unterscheidet. Es folgen Beiträge über die philosophische Methode auf verschiedenen Gebieten. Zusammenfassende Berichte orientieren über die Philosophie im Auslande. Besprechungen schließen den Band ab, wobei antike und mittelalterliche Philosophie besonders reichlich berücksichtigt wurden. So bieten diese Recherches Philosophiques, die jährlich im April erscheinen sollen, ein gutes Mittel, sich über eine allem Anschein nach recht lebendige Richtung der französischen Philosophie zu orientieren. Brunner.

2. Surányi-Unger, Theo, Geschichte der Wirtschaftsphilosophie (Gesch. der Philos. in Längsschnitten, hrsg. v. Moog, H. 1). gr. 8° (VI u. 70 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.60. — S.-U. bietet eine den europäisch-amerikanischen Kulturkreis umspannende und den verschiedenen Systemen gerecht werdende Geschichte der Einwirkungen der philosophischen Methodik und der von der Philosophie gelieferten metaphysischen, ethischen und soziologischen Anschauungen auf die Wirtschaftstheorie und die Wirtschaftspolitik. Es kommt u. a. mehr als sonst zur Geltung die wirtschaftsphilosophische Bedeutung des Mittelalters, ferner Sismondis, Spencers, der badischen Schule. Der letzteren Einfluß auf den Verfahren- und Werturteilstreit wird herausgestellt; doch wird Rickert den der badischen Schule von S.-U. öfter zugewiesenen erkenntnistheoretischen „Psychologismus" erschreckt ablehnen. Auf die Fragestellung Marx—Weber über den Primat der Wirtschaft oder der Idee in der Geschichte wird nur kurz hingewiesen; auch wird die neueste geisteswissenschaftliche Richtung (Sombart) nicht behandelt. Zu S. 56: Bei Aristoteles schließen sich die Ausgleichs- und Verteilungsgerechtigkeit nicht aus; erstere ist privatwirtschaftlich; letztere, vom Staate geübt, verteilt auch Lasten und wirkt „ausgleichend". Zu S. 16: Die Mehrwertlehre dürfte für das Marxsche System doch von wesentlicherer Bedeutung sein; leitet Marx doch von ihr die Entwicklung zum „Proletariat" ab. Gemmel.

3. Wentscher, Max, Geschichte der Ethik (Gesch. der Philos. in Längsschnitten, hrsg. v. Moog, H. 3). gr. 8° (VI u. 113 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.50. — Wir begrüßen

hier die reife Gabe des Siebzigjährigen, der die Ethik besonders durch Vertiefung Lotzescher Gedanken befruchtet hat; vgl. Schol 1 (1926) 478. In dieser Geschichte beschränkt sich W. auf die Hauptvertreter ethischer Entwicklung. Diese schildert er um so ausführlicher, mit wohltuender steter Zurückführung ihrer Ethik auf ihr übriges System und unter Herausarbeitung einer wahrhaft pragmatischen Entwicklungslinie durch die Ethik der Zeiten. Auch ist der Einfluß des Milieus, wie der modernen Naturwissenschaft und Wirtschaft, zur Geltung gebracht. Vorbildlich ist die Kritik Kants und Schopenhauers. Ob auch bei ersterem kaum etwas anerkannt wird, sieht W. doch das wahre ethische System in einer Verbindung Kants mit Lotze, dessen Verteidigung einer echten Willensfreiheit und Beziehung der Ethik auf ein inhaltliches Christentum er mit Recht anerkennt. — Den Hauptvorzug dieser Ethikgeschichte bildet ihre einheitlich durchgeführte, ganz selbständige und oft neuartige Wertung der vorgeführten Autoren. Zu S. 30: „Natur" beim Menschen ist nach Aristoteles eben vorab sein νοῦς, der nicht „naturgebunden" ist. Übrigens umschließt dieser nach Aristoteles auch den geistigen Willen, sodaß man das Wort besser mit „Geistseele" als mit „Vernunft", „Denken" wiedergäbe. Über die Tugendmitte bei Aristoteles vgl. ArchPh 7 (1929) 211 ff. Die Wertung der dianoetischen „Fertigkeiten" (ἀρεταί), der Eudämonie, der Handarbeit ist bei Aristoteles nicht eine Fragestellung im Lichte des sittlichen Zieles des Menschen, sondern im Lichte seines ontologischen Gesamtzieles; vgl. Schol 1 (1926) 526 ff. Zu S. 31 und 34: Wenn das Bewußtsein Gottes das Entscheidende für den Theismus ist, kann man Aristoteles wohl nicht als Pantheisten ansprechen. Die ganze Zeit nach Christus bis zu Thomas wird zu Christus einerseits und zu Thomas anderseits in schärfsten Gegensatz gestellt als Vertreterin des Pessimismus und der Feindschaft zwischen Glaube und Vernunft. Eine eingehende Darstellung der augustinischen Ethik, die hier wohl nicht hätte fehlen dürfen, und eine noch ausführlichere Würdigung des hl. Thomas, etwa im Sinne Dittrichs, hätte gewiß manche theologische Äußerungen W.s zurücktreten lassen, die heute auch von Protestanten abgelehnt werden. G.

4. Emge, C. A., Geschichte der Rechtsphilosophie (Gesch. der Philos. in Längsschnitten, hrsg. v. Moog, H. 5). gr. 8° (VI u. 73 S.) Berlin 1931, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.60. — E., früher Professor der Rechte, jetzt der Philosophie, wissenschaftlicher Leiter des Nietzsche-Archivs, beurteilt von einem eigenen rechtsphilosophischen Bezugssystem aus die Entwicklung der Rechtsphilosophie. Hegelsche Ganzheitsauffassung herrscht vor, die E. nach dem Vorbild einer rationalistischen Dogmatik noch weiter vertiefen und vereinheitlichen möchte; vgl. Schol 5 (1930) 300; 4 (1929) 473. Hieraus folgt für ihn die Ablehnung der Trennung von Recht, Sittlichkeit und Religion bei Thomasius und Kant sowie der Rousseauschen Isolierung des Menschen. Sarkastisch wird die materialistische Rechtsphilosophie zurückgewiesen, auch die Methode der Schau und besonders die der Wertphilosophie (13 20 25). Nach E. muß der Gesetzgeber im Lichte „reiner Richtschnuren" die Ganzheit der Dinge, aber auch die Forderungen der Geschichte und des konkreten Augenblicks berücksichtigen. — Die Arbeit offenbart Bedürfnis nach logischer Schärfe im besten scholastischen Sinne und ist reich an Anregungen. Warum lehnt E., wenn er selbst „reine Richtschnuren", „Bleibendes" (56 61) als vor allem Gesetze „geltend" anerkennt, jegliches inhaltliche Naturrecht, d. i. We-

sensrecht des Menschen, ab, das freilich nach der Scholastik die positive Gesetzgebung hinzu erfordert? Was allerdings E. meist „Naturrecht" nennt, lehnt die Scholastik mit ihm ab. Zu S. 35: Aristoteles kennt naturrechtliche Persönlichkeitsrechte mit Ausgleichsgerechtigkeit, die aller Verteilungsgerechtigkeit vorhergehen. Die Lehre des hl. Thomas scheint E. mehr nach Eicken als nach Grabmann, die beide zitiert werden, beurteilt zu haben. Thomas lehnt Ausgleichsgerechtigkeit von seiten Gottes ab; die Liebe beherrscht bei ihm das Verhältnis von Gott und Geschöpf. Zu S. 39: Die wahre Apologetik verlangte nie etwas anderes, als daß der Mensch „frei" die, auch philosophisch, erkannte religiöse Wahrheit annehme wie alle andere Wahrheit. G.

5. Mehlis, G., Italienische Philosophie der Gegenwart (Philos. Forschungsberichte, Heft 12). gr. 8° (78 S.) Berlin 1932, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.60. — M. bietet einen dankenswerten Überblick über den italienischen Neuidealismus. Den breitesten Raum nimmt eine klare Darstellung der idealistischen Lehrgebäude Croces und Gentiles ein. Croce mit seiner Lehre von den „distinti", den vier verschiedenen Lebensformen oder Werten, läßt dem Objekt noch eine gewisse selbständige Bedeutung, während Gentile, der Philosoph des Faschismus, alle objektiven Formen entschieden aus der Tätigkeit des Subjekts, des im tiefsten Grund einen Geistes, ableitet. Der Positivismus wird von M. als überlebt mit Recht kurz abgetan. Aber die Neuscholastik hätte wohl eine eingehendere Würdigung verdient. Gegenüber den gewaltsamen Konstruktionen des Idealismus ist sie gewiß die gesundere Gegenbewegung gegen den Positivismus. Sie entwertet nicht das Individuum wie der universalistische Idealismus. Und welchen Rückhalt sie im italienischen Volk hat, geht schon aus der einen Tatsache hervor, daß die katholische Universität in Mailand durch die freiwilligen Spenden der breitesten Volkskreise erhalten wird. Wie aufgeschlossen diese Universität für die Probleme der Gegenwart ist und wie wohl sie sich ihrer italienischen und katholischen Aufgabe bewußt ist, geht wieder klar hervor aus der Eröffnungsrede Gemellis zum akademischen Jahr 1931/32: L'ora storica e la funzione dell'università (Milano 1932, Vita e Pensiero). de Vries.

6. Dubislav, W., Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart (Philos. Forschungsberichte, Heft 13). gr. 8° (VIII u. 88 S.) Berlin 1932, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.80. — Mathematik und Philosophie haben sich weit voneinander entfernt, und die Erörterungen über die Grundlagen der Mathematik, wie sie in unserer Zeit eifrig gepflegt werden, scheinen heillos verfahren, weil sie meist vom Standpunkt des so ganz und gar unphilosophischen Positivismus aus geführt werden. Das ist zwar nicht die Auffassung D.s, aber der Eindruck, den ein Freund der Philosophia perennis von seinen Darlegungen gewinnt. Im übrigen geben diese Darlegungen einen guten und klaren Überblick über die verschiedenen Auffassungen, wie man ihn sonst nicht leicht in dieser gedrängten Kürze findet. Ein reiches Literaturverzeichnis ist beigegeben. Mit den gebotenen Erklärungen ist die Darstellung im allgemeinen auch für solche Leser verständlich, denen die logistische und mathematische Formelsprache weniger geläufig ist. Für das Verständnis der eigentlich philosophischen Probleme dürfte ja auch die „Formalisierung" in den meisten Fällen eher hinderlich als förderlich sein. Grundeinsichten lassen sich nicht errechnen. D. selbst stellt sich in der Grundlagenfrage auf den Standpunkt des Hilbertschen Formalismus, dem Mathematik nur ein Kalkül ist,

der durch Erweiterung des Logikkalküls um einige neue Ausgangsformeln entsteht. So wird nicht nur jede unbedingte Aussage vermieden, sondern auch die Frage nach dem Gegenstand, den die Formeln bedeuten, umgangen. D. zieht diese Auffassung vor, weil die Mathematik so von allen metaphysischen Voraussetzungen frei werde. Aber ist das eine wissenschaftliche Begründung oder nicht vielmehr eine Willenseinstellung? Und was wird dabei aus der Mathematik, wenn nicht ein Spiel oder im besten Fall eine Methode für andere Wissenschaften? Da könnte wohl doch eine auf den Grundsätzen aristotelisch-thomistischer Erkenntnislehre aufbauende Lösung eine befriedigendere Auffassung bieten. Aber leider fehlt uns darüber noch fast alles. de Vr.

7. Stenzel, Julius, Metaphysik des Altertums. Teil I u. II (Handbuch d. Philos., hrsg. v. Baeumler u. Schröter. 26. u. 31. Liefg.; Abt. I Beitr. D). Lex.-8° (196 S.) München 1929 u. 1931, Oldenbourg. *M* 9.20. (Bei Subskr. *M* 7.95.) — In der Einleitung behandelt Verf. die Wandlungen, die die Geschichte der antiken Philosophie vom 19. zum 20. Jahrhundert sowohl in Philosophie wie in Altertumswissenschaft erlebt hat. Die Ausführungen selber sind in fast allen ihren Teilen wertvolle Weiterführungen dieser Wandlungen. Besonders erscheinen die philosophischen Lehren Platons und Aristoteles' in neuer geschichtlicher Beleuchtung, die sie uns in mehrfacher Hinsicht verständlicher machen.

8. Dempf, Alois, Metaphysik des Mittelalters. Teil I u. II (Handbuch d. Philos., hrsg. v. Baeumler u. Schröter. 27. u. 30. Liefg.; Abt. I Beitr. E). Lex.-8° (154 S.) München 1930, Oldenbourg. *M* 7.25. — Die mittelalterliche Metaphysik wird in jenem engen Zusammenhang mit der Theologie und der Kirche dargestellt, der ihr das eigentliche Gepräge gibt. Es kommen zur Behandlung: Augustinus, die Grundlegung der theozentrischen mittelalterlichen Metaphysik; Johannes Eriugena und die Metaphysik der Karolingerzeit; Anselm und die Metaphysik des zwölften Jahrhunderts; Thomas von Aquin und die Metaphysik des dreizehnten Jahrhunderts; Meister Eckhart und die Metaphysik des vierzehnten Jahrhunderts. Mit besonderer Ausführlichkeit wird die pantheistische Richtung der Frühscholastik und die mystische Richtung der Spätscholastik dargestellt.

9. Simon, P., Die Idee der mittelalterlichen Universität und ihre Geschichte (Philosophie und Geschichte 38). gr. 8° (38 S.) Tübingen 1932, Mohr. *M* 1.50. — Die gedankenreiche, aber nicht eben leicht verständliche Rektoratsrede führt aus: Gegenüber der älteren Linie Plato-Augustinus kam bezüglich des Begriffs und der Einteilung der Wissenschaft im Mittelalter die andere Linie Aristoteles-Boëthius zum Durchbruch. Unter dem Einfluß ihrer universalistischen Tendenz mußten die bisherigen Kloster- und Kathedralschulen als unzureichend erscheinen. So wurde die mittelalterliche Universität geschaffen, deren einigendes und organisierendes Prinzip ein einheitliches realistisches Wissens- und Wahrheitsideal war. Nach dem Verfall der mittelalterlichen Universität bemühten sich Männer wie Fichte, Schelling, W. v. Humboldt, freilich von einem andersgearteten universalen Wissenschaftsideal aus, die Universität neu zu gestalten; aber durch die moderne Differenzierung und Spezialisierung hörte die Wissenschaft auf, ein anschauliches und zusammenhängendes Weltbild zu bieten. So wurde die Universität fast zu einer bloßen äußerlichen Zusammenfassung verschiedener Fachschulen. Um hier Wandel zu schaffen, müßte zunächst die Frage geklärt werden, wie von einer umfassen-

den Weltanschauung aus ein neues universales Wissenschaftsideal gestaltet werden könne; sonst werden Versuche, die Universalität des Wissens wiederherzustellen, erfolglos bleiben. Lange.

10. Rohr, Günter, Platons Stellung zur Geschichte. Eine methodologische Interpretationsstudie (Episteme, Arbeiten z. Philos. usw., hrsg. v. N. Hartmann usw., 1. Heft). gr. 8° (128 S.) Berlin 1932, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.—. — Diese Schrift, ein verheißungsvoller Auftakt zur Sammlung Episteme, kommt unter Ablehnung der beliebten billigen Methode typisierender Vergewaltigung, unter Abweisung auch der sehr simplen Theorie vom platonischen Durcheinander durch ertragreiche genaue philologische und soziologische Interpretation des 3. Buches der Gesetze und durch Herausschälung des Plato eigenen literarischen Form- und Stilprinzips zu neuartiger Beleuchtung seiner Stellung zu Empirie und Geschichte. Die Methode ist für die Deutung anderer platonischer Probleme wegweisend. Die ἀρχαί sind für Plato bald mehr logischer Ausgangspunkt, Prinzip, bald mehr zeitlicher Anfang, der mit Mythen geschmückt wird; Stadien können demgemäß oft als gleichzeitige Schichten aufgefaßt werden. Man denke an Augustins Civitas Dei: „Fecerunt itaque civitates duas amores duo" (XIV 28). R. sieht in den Gesetzen weniger eine reaktionäre Verleugnung des „Staates" als ein ehrfürchtiges Messen der geschichtlichen spartanischen Verfassung an der Idee, der göttlichen Urintention; die Gesetze sind das „Sparta der Idee" (90). Eine Frucht der genauen Forschung ist auch eine vertiefte, vergeistigte Auffassung der φύσις als des „objektiven Geistes" (71), der Urintentionen Gottes; R. vergleicht damit den heutigen flachen Rechtspositivismus (81). Wertvolle Aufhellung erfahren die Begriffe μῦθος mit der Lügenlehre (100), καιρός und εἰκός. Zu S. 36: Es dürfte doch (wie auch Apelt meint) von der Mischung der drei Staatsformen in Sparta, nicht von der Vereinigung der drei Staaten die Rede sein. Pl. sagt: Die tatsächliche Mischung der drei Gewalten in Sparta bewährte sich; verdienstvoll wäre es gewesen, hätte ein Weiser dies im voraus geschaut. Zu S. 91: Das Christentum betrachtet das Vergängliche im Lichte des Ewigen nicht als irrelevant. Gemmel.

11. de Strycker, E., S. J., Le Syllogisme chez Platon: RevNéo-scolPh 34 (1932) 42—56 218—239. — Mittelalterliche Byzantiner (Gemisthos Phlethon, Bessarion) und schon früher Alexandriner des 6. Jahrhunderts und Vertreter des mittleren Platonismus (z. B. Albinos) suchen in ihrer Begeisterung für Platon mehr oder weniger die Bedeutung der platonischen Logik auf Kosten des Aristoteles zu erhöhen. Besonders vier dialektische Methoden werden immer wieder Pl. zugeschrieben: διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική und ἀναλυτική. Worin aber die „apodiktische" Methode Pl.s bestehe, wird entweder nur sehr unbestimmt oder aber aristotelisch erklärt. Schließlich wird von den meisten zugegeben, daß erst A. die Schlußlehre theoretisch ausgebildet hat. Tatsächlich gebraucht Pl. die syllogistische Methode, wie an vielen Beispielen gezeigt wird. Ansätze zu einer Theorie des Syllogismus sind aber kaum zu finden. Lutoslawski ist im Irrtum, wenn er meint, Ausdrücke wie συλλογίζεσθαι oder gar μέσον kämen schon im aristotelischen Sinn bei Pl. vor. Dagegen kann man in der Einteilungsmethode, der Pl., wie gegen Shorey überzeugend dargetan wird, große Bedeutung beimißt, eine Art Vorbereitung der Schlußlehre des A. sehen. Nicht als ob die Einteilung unmittelbar ein Schlußverfahren abgäbe; aber sie lenkt den Blick auf das Ineinander-Eingeschlos-

sensein der Formen und Begriffe, das für die aristotelische Schlußlehre so wichtig ist. — Das Ganze ist eine von gründlichster Sachkenntnis zeugende Untersuchung. de Vries.

12. Gadamer, Hans-Georg, Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum ‚Philebos'. gr. 8° (VIII u. 178 S.) Leipzig 1931, Meiner. *M* 10.25; geb. *M* 11.40. — G. beweist von neuem, ähnlich wie Dittrich, die Bedeutung des reifen Spätwerks Platos, des Philebos, für das Verständnis seiner Ethik, besonders seiner Auffassung des Geist- und Lustprinzips im Bereiche des sittlich Guten. G. hebt dabei vorab das Methodische der platonischen Dialektik hervor und vergleicht darum die dialektische Methode im Philebos mit der Entwicklung der dialektischen Methode bei Plato überhaupt. Eine Eigenart G.s ruht darin, daß er die schwer faßliche platonische Dialektik im einzelnen aus der platonischen Dialog-Methode zu beleuchten sucht. Und dies geschieht — eine weitere Eigenart — ganz in der Sprache Heideggers. Es wird hier freilich Schwieriges mit Schwierigem erklärt. Wie weit übrigens G.s Auffassung der platonischen Idee sich von der bekannten Marburgischen Deutung unterscheidet, tritt trotz gelegentlicher Kritik an Natorp nicht klar hervor. „Nur die Wesen sind, d. h. sie sind die Einheiten, auf die hin die Mannigfaltigkeit des Werdenden allein begreiflich ist" (94). Zu S. 177 f.: Aristoteles lehnt gewiß eine Idee des Guten als etwas in seiner Universalität Existierendes ab; damit leugnet er aber nicht eine der Geistnatur des Menschen entnommene allgemeingültige, objektive und inhaltliche Norm des sittlich Guten. Gemmel.

13. Brosch, H. J., Der Seinsbegriff bei Boethius (Philos. u. Grenzwissensch. IV 1). 8° (VIII u. 122 S.) Innsbruck 1931, Rauch. *M* 4.50. — Lange wurde Boethius als einer der ersten Vorkämpfer der realen Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein angesehen. Nachdem schon Roland-Gosselin auf die Unhaltbarkeit dieser Auffassung hingewiesen hatte, unternimmt es hier B., die Frage auf Grund der Texte eingehend zu untersuchen. Es gelingt ihm, überzeugend nachzuweisen, daß alle Texte, die im Mittelalter und vielfach bis in unsere Zeit hinein für die Unterscheidung von Wesen und Dasein angeführt wurden, anders aufzufassen sind. Recht gut gelungen ist besonders die Deutung der in ihrer Kürze so rätselhaften Axiome aus der Schrift De hebdomadibus. Aus dem Zusammenhang des Ganzen wird dargetan, daß z. B. das vielgenannte zweite Axiom (Diversum est esse et id, quod est) nur von der Verschiedenheit der spezifischen Wesenheit und des ganzen konkreten Dinges verstanden werden kann. Somit dürfte auch der Deutungsversuch Mansers, *esse* bedeute das transzendentale Sein, *quod est* das kategoriale (Das Wesen des Thomismus 373), unhaltbar sein. — Wenn aber Br. mit Recht betont, daß die ganze Fragestellung nach dem Verhältnis von Wesen und Dasein Boethius fremd ist, dann ist es wenig wahrscheinlich, daß „esse" bei ihm das reine „Sosein" mit Ausschluß des Daseins bedeutet. Wäre die Abstraktion wirklich so weit fortgeschritten, dann hätte ja fast notwendig die Frage nach dem Verhältnis des Soseins zum Dasein entstehen müssen. Dadurch, daß sich Br. fast krampfhaft bemüht, möglichst jeden Gedanken an das Dasein auszuschließen, kommt zuweilen etwas Gewaltsames in die Deutung hinein. So scheint es uns z. B. wenig glaubhaft, daß Boethius bei dem „Hervorfließen" des „Seins" aus dem ersten Guten an so etwas wie die Lehre von der göttlichen Wesenheit als dem letzten Fundament der Möglichkeiten gedacht habe (101) und nicht vielmehr an die Erschaffung der

wirklichen Dinge. Aber das wesentliche Ergebnis der Untersuchung wird durch diese Unebenheiten nicht beeinträchtigt. de Vries.

14. Gothein, Eberhard, Anicius Manilius Severinus Boethius, Trost der Philosophie. Übersetzt (mit gegenübergestelltem lateinischem Text). 8° (215 S.) Berlin 1932, Verlag Die Runde. *M* 6.—. — Das übersichtlich gedruckte und schön ausgestattete nachgelassene Werk G.s wird in einer Übergangszeit wie der unseren, die der des Boethius in vielem, nicht zuletzt im tiefgehenden metaphysischen Interesse, ähnelt, zweifellos Anklang finden. Es wäre ein wahrhaft dienliches Geschenkwerk! Der lateinische Text wird nach Pfeifer (1871) geboten mit Aufnahme vorab der Engelbrechtschen Textverbesserungen. In einem ausführlichen Nachwort (192—212) liefert Marie Luise Gothein eine Biographie des Boethius sowie eine literarisch-philosophische Würdigung seiner Werke, besonders des vorliegenden. Ein Namensverzeichnis ist beigegeben. — Die Übersetzung der Verse und der Prosa vereinigt Genauigkeit und Richtigkeit mit sprachlicher Schönheit. S. 122 Z. 4 ist wohl zu übersetzen: „Die Schlechten suchen dasselbe Gute (das von allen erstrebte Glück) durch unstete Begierde zu erlangen, was dem naturgemäßen Weg, das Gute zu erlangen, nicht entspricht." Zu S. 210: In V 4 (S. 172) wird nur die Unzulänglichkeit der (perspektivischen) Sinneserkenntnis gegenüber der Kraft der *ratio* und *intelligentia*, wie etwa schon von Aristoteles, betont, so daß die Kantische Fragestellung nicht vorliegt. Gemmel.

15. Samstag, K., Die Dialektik des Johannes Skottus Eriugena. Inauguraldissertation (München). 8° (76 S.) Wertheim a. M. 1930, E. Bechstein. — Die „Dialektik" ist für Eriugena zugleich Methode und Inhalt der Ontologie: Methode, insofern der Allgemeinbegriff der Wesenheit in Gattungen und Arten weiter und weiter eingeteilt wird („Diairetik") und dann das Einzelne wieder auf seine Arten und Gattungen bis zur allumfassenden Wesenheit zurückgeführt wird („Analytik"); Inhalt der Ontologie, insofern die Dialektik irgendwie auch eine Dialektik des Seins ist, da die dialektischen Formen (Wesenheit, Gattungen, Arten) von Natur sowohl zusammengefaßt, wie auch geteilt sind. Daß S. diesen Begriff der Dialektik der Darstellung des Systems zugrundelegt, ist wohl das Neue und das wesentliche Verdienst der inhaltreichen Arbeit. In der Diairetik ergeben sich die bekannten vier Formen der allgemeinen „Natur", in den drei Stufen der Analytik werden sie wieder als im Grunde identisch erkannt. Dabei offenbaren sich die Universalien- und die Kausalitätsauffassung Eriugenas als pantheistisch; die Kausalität ist eigentlich nur ein In-Erscheinung-Treten dessen, was immer schon in der Ursache enthalten war. Schließlich wird das System Eriugenas als objektiver, pantheistischer Idealismus gekennzeichnet. — Wertvoll ist die Arbeit auch durch den Aufweis der Quellen des Eriugena. de Vries.

16. Nölkensmeier, Christoph, O. F. M., Ethische Grundfragen bei Bonaventura (Forsch. z. Gesch. d. Philos. u. d. Pädag., hrsg. v. Artur Schneider, V. Bd., H. 2). gr. 8° (IV u. 100 S.) Leipzig 1932, Meiner. *M* 7.20. — Rein philosophisch wird Objekt und Subjekt der Sittlichkeit nach Bonaventura geschildert. Das sittliche Objekt als Sein und Wert, Sollen und Tugend erfaßt B. mit Hilfe der augustinischen Trias *modus, species, ordo*. Die Sittennorm ist nach ihm (zunächst) die Menschennatur (26 28 58). N. bespricht hier auch das Zusammenwirken Gottes und des Menschen. Wenn er (12) sagt: „Jede der beiden Ursachen ist tota causa des ganzen Werkes", sei verwiesen auf II d. 37 a. 1 q. 1

ad 5: „tota [operatio, i. e. effective] est a Deo et tota a libero arbitrio". Also jede der beiden Ursachen geht auf das ganze Werk, aber nicht jede ist seine ganze Ursache; dem widerspräche auch das von N. über die Sünde (23 25) Gesagte. — Das Subjekt der sittlichen Betätigung schildert B. nach dem aristotelischen *scire, velle, impermutabiliter operari,* wie überhaupt auch aus N.s Arbeit wieder eine weitgehende Verwandtschaft des B. mit Aristoteles und Thomas hervorgeht. Demgemäß handelt N. über die *rectitudo intelligentiae, voluntatis* und *virtutis* nach B. Das sittliche Erkennen erfolgt durch die *conscientia,* einen *habitus naturalis* und *acquisitus* des *intellectus practicus.* Hierbei ist auch in den ersten Prinzipien nichts Inhaltliches angeboren, abgesehen etwa von göttlichen Dingen. Die Ausführungen über die Erkenntnis in den *rationes aeternae* (nach N. gut: „die ewigen Gründe") bieten wertvolles Neue in dieser schwierigen Frage; ob das certitudinale Erkennen in Gott bei B. nicht im Sinne des ideologischen Gottesargumentes zu fassen ist (vgl. N. 20: „intellectus plene resolvens")? — Dem sittlichen Erkennen entspricht im Willen vor den erworbenen Willenshabitus die Synderesis. Sie ist ein *habitus naturalis* der *voluntas,* der zum *bonum honestum* drängt, ein nur anlagehafter, selbst noch unfreier Habitus, der auch nur in diesem Rahmen unzerstörbar und unfehlbar zu nennen ist. Es wäre zu wünschen, daß N. in Fortsetzung seiner sorgfältigen, selbständigen Forschungsweise die Synderesis B.s mit dem *appetitus naturalis in bonum et beatitudinem* bei Thomas vergliche und uns eine ausführliche philosophische Ethik und Soziologie B.s schenkte. Gemmel.

17. Dunin Borkowski, Stan. v., S. J., Spinoza nach dreihundert Jahren. 8° (204 S.) Berlin u. Bonn 1932, Dümmler. *M* 3.50; geb. *M* 4.80. — Vor 22 Jahren ließ D. B. sein Werk „Der junge De Spinoza, Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie" (Münster 1910, Aschendorff) erscheinen, das ihm einen angesehenen Platz in der Spinozaforschung gewann. Im Vorwort schrieb er: „Ein zweites, selbständiges Werk über den Philosophen habe ich in Angriff genommen; es wird die ‚Reife' darstellen." Mit begreiflicher Ungeduld warteten seine wissenschaftlichen Freunde auf die Einlösung dieses Versprechens. Doch ein Werk über die „Reife" des Philosophen bedurfte auch selbst eines langsamen Reifens. Das Spinozajubiläum bringt nun die Erfüllung des Versprechens in doppelter Form: vorläufig durch die vorliegende Schrift, endgültig durch ein großes dreibändiges Werk, das schon unter der Presse ist. — Die hier zu besprechende Schrift will nun keineswegs einfachhin ein Buch über Sp. bei Gelegenheit der dreihundertjährigen Wiederkehr seines Geburtstages sein, sondern der Titel „Sp. nach 300 Jahren" soll besagen, daß hier eine Art entwicklungsgeschichtlichen Aufbaus des Schrifttums um Sp. geboten wird. Dieses Hauptthema des Buches wird aber nur im letzten Kapitel „Die Erbschaft" behandelt, nicht in Form einer trockenen Bibliographie, sondern originell und geistvoll. Das gleiche gilt von deren Ergänzung in der „Buchkundlichen Nachschau"; hier wird nicht etwa eine Liste aller Schriften über Sp., wie man sie auch sonst finden kann, wiedergegeben, vielmehr wird aus der Unmenge von Dissertationen, Aufsätzen usw. von drei Jahrhunderten das Wertvollste, vielfach gerade aus verschollenen Stücken, mit souveräner Beherrschung der Literatur herausgehoben. — Den Hintergrund zu diesem Hauptthema schuf sich Verf. in den vorhergehenden Kapiteln, nämlich ein Bild seines Philosophen, wie er lebte und dachte (Von den Ahnen. — Der Mensch und

der Denker). Am dankbarsten wird die Spinozaforschung dem Verf. für das 3. Kapitel sein, „Der Nachlaß", in dem D. B. seine eigene Auffassung über die philosophische Methode und den lückenlosen logischen Zusammenhalt des Systems Sp.s bietet, die reife Frucht der Arbeit eines Lebensalters. Hier wird wesentlich Neues geboten, hier liegt auch, trotz des Titels, der eigentliche Schwerpunkt des Buches. Jede kommende Darstellung des Spinozismus wird sich mit diesem Kapitel auseinandersetzen müssen.

Hentrich.

18. Liebert, Arthur, Goethes Platonismus. Zur Metaphysik der Morphologie: Kant-Studien 37 (1932) 1—48. — Feinfühlig für die wirksamen philosophischen Strömungen, bietet L. hier die Platodeutung einer gegenwärtig starken Platoerneuerung. Die Ideen sind weder dualistisch im Sinne der Zweiweltenlehre noch marburgisch als bloße Denk-Grenzbegriffe zu fassen, da beide Arten uns nicht an die Lebenswirklichkeiten führten. Vielmehr sieht Plato in den Ideen das Eidos der werdenden Dinge selbst, ihre „Gestalt" als Zwischending zwischen dem bloßen Allgemeinbegriff und den Besonderheiten. Diese Idee ist zugleich Geist, aber wieder nicht starrer, sondern lebender, so daß zwischen Logos und Bios nicht eine Klagessche Feindschaft besteht. Eine solche Lehre von den Ideen als konkreten, dynamischen geistigen Gestalten ermöglicht eine metaphysisch gültige Morphologie aller Geistesgebiete, vor allem der Geschichte selbst. Solche Metaphysik der Gestalt hat auch Goethe erstrebt, der hier den Fanatikern eines irrationalistischen, ungebundenen Lebens als Patron entzogen wird. — Allen Erfordernissen kann doch erst der augustinische Plato entsprechen. Die Wesenheiten der Dinge können in sich selbst nicht immer Geist sein; aber in Gott sind sie Geist und Leben, wo sie in ihrer Unendlichkeit den Allgemeinbegriff und die Besonderheiten zugleich tragen können und unter sich und mit dem erkennenden Subjekte eine ganzheitliche Einheit sind.

Gemmel.

19. Verhandlungen des ersten Hegelkongresses vom 22. bis 25. April 1930 im Haag. — 20. Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin. Im Auftrage des internationalen Hegelbundes hrsg. v. B. Wigersma. gr. 8° (IV u. 243 S.; VI u. 200 S.). Tübingen 1931 u. 1932, Mohr. *M* 13.— u. *M* 10.—. — Während der erste Hegelkongreß sich hauptsächlich mit dem Stand und der Auffassung der Hegelschen Philosophie in den verschiedenen Ländern (Italien, Großbritannien, Deutschland, Frankreich, Holland und bei den slawischen Völkern) befaßte, betrachtet der zweite eine Reihe heute bedeutsamer Probleme aus den verschiedenen Gebieten der systematischen Philosophie in Hegelscher Perspektive. R. Kroner, der erste Vorsitzende des internat. Hegelbundes, sieht in der Metaphysik, vorab der Ontologie, das geistige Ideal des Nachkriegsdeutschland. J. Stenzel stellt die Bedeutung des Aristoteles für Hegel und, über diesen hinaus, für unsere Gegenwart heraus. Die heutigen Auffassungen von Wahrscheinlichkeitsrechnung und Gesetz vergleicht Wigersma, der Herausgeber, mit dem Hegelschen Denken. G. Lasson betont das positiv Christliche in der Hegelschen Religionsphilosophie. Für die Gesamtauffassung des Hegelschen Systems, seiner Ganzheit und seiner Teile, seines „Anfangs", ist Glockners Beitrag über Hegels Ästhetik lehrreich. J. B. Baillies Kennzeichnung der Psychologie (42 f.) übersieht die deutsche geisteswissenschaftliche Psychologie. In sei-

ner sonst aufschlußreichen Darstellung der Hegelschen Privatrechtslehre kennt K. Larenz das Naturrecht nur als ausschließlichen, fertigen Gesetzgebungskodex, womit er dem Hegelschen Naturrechtsdenken kaum gerecht wird. Aus den übrigen Beiträgen bedarf eines Hinweises der Vortrag des faschistischen Kulturphilosophen G. Gentile über Hegels Staatslehre. Es scheint, daß diesem Lobredner der Geschichte vor Hegel nur eine liberalistische, den Staat als Ausfluß der Sünde betrachtende Staatslehre begegnet ist. Übrigens ist der Hegelsche Staat ihm noch nicht total genug. — Bei allen Rednern tritt ein starker Einfluß Hegels, verbunden jedoch mit nüchterner, kritischer Einstellung, zutage. G.

21. Kuiper, V.-M., Le „réalisme" de Hegel: RevScPhTh 20 (1931) 233—258. — Idealismus und Realismus betrachten die Idee als den unmittelbaren Terminus geistiger Erkenntnis. Aber für den Realismus finden sich im erkannten Objekt keine aprioristischen Wesensbestandteile. Für Kant und Hegel bildet die Idee Terminus und Objekt der geistigen Erkenntnis. Hegel kann sich dennoch Realist nennen, weil die Idee die alleinige Realität ist. — Eine gute Gegenüberstellung, ohne indes wesentlich Neues zu bringen. Rast.

22. Nadler, Käte, Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums. gr. 8° (VIII u. 143 S.) Leipzig 1931, Meiner. *M* 5.85; geb. *M* 6.50. — Gegenüber Kierkegaard und den ihm folgenden dialektischen Theologen, die eine dualistische Kluft zwischen Mensch und Gott, zwischen der Philosophie und dem „Paradoxon" der Offenbarung aufreißen wollten, verteidigt N. den dialektischen Widerspruch Hegels als die wahre Philosophie und auch als das wahrhaft Christliche. Es entsprechen sich Logos, Natur, Geist mit Schöpfung, Erlösung, Vollendung, mit dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geiste, mit dem Sein des Widerspruchs, seiner Setzung und Aufhebung. Mit Kroner, dem das Werk gewidmet ist, will N. den absoluten Geist aus der Philosophie, dem Hegelschen Endstadium, heraus wieder dem Leben zuführen. — Die einheitlich und sorgfältig durchgearbeitete Darstellung zeugt von eindringender Hegelkenntnis; sie führt gut ein in die Hegelproblematik, die angesichts der dialektischen Theologie und der, besonders Heideggerschen, Existenzialphilosopie entstanden ist. Den dialektischen Theologen, nach denen das Geschöpf vor Gott nichts Wahres und Schuldloses sein kann, wirft N. vor, daß dann auch ihre Aussagen über Gott und Religion wesenlos sein müssen. Könnte man nicht ähnlich gegen Hegel und N., nach denen das endliche Sein und Denken notwendig „Widerspruch" ist, geltend machen, daß solchem Geschöpfe alle Wahrheit, vorab über Gott, verschlossen bleiben muß? Wie freilich jener „Widerspruch" zu denken sei, ob Hegel letztlich auch das logische Widerspruchsprinzip opfere, tritt auch bei N. nicht eindeutig zutage; wohl wird S. 89 u. 100 das logische Widerspruchsprinzip gegenüber einer „intellektuellen Askese" verteidigt. Was über die Schöpfung aus „nichts", d. h. aus dem Logos, der zugleich „nichts" ist, gesagt wird, gehört zu Hegels Schlechtestem. Solches wird die Hegelrenaissance bestimmt nicht fördern. Die immanenteste Hegelkritik wird nicht berührt, daß nämlich bei diesem „Ganzheits"-Philosophen das Ganze, aus einem anfänglichen Sein oder „Nichts" heraus zeitlos sich entwickelnd, erst als Resultat am Ende steht, und zwar, wie es scheint, nicht nur für unser endliches Erkennen. N. wirft Kierkegaard vor, das Nichtskönnen, die Verzweiflung des Geschöpfes vor Gott sei buddhistisch (70). Aber ist das Hegelsche

Hineinziehen Gottes in Menschen-Leid und -Schuld nicht ebenso buddhistisch? Eine wahrhaft „essentielle" Philosophie, die N. der „existenziellen" entgegensetzen will (99), dürfte nicht einer falschen Einheit zuliebe die Unwandelbarkeit und Reinheit Gottes opfern. Gemmel.

23. Bollnow, O. F., Diltheys Lehre von den Typen der Weltanschauung: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 8 (1932) 234—244. — In ausgezeichneter Weise wird D.s Grundauffassung der Philosophie nach dem 8. Bande seiner Werke hier dargestellt. In der Stimmung sind Leben und Welt noch in ihrer ursprünglichen, ungeschiedenen Einheit gegeben. Welt ist bereits Objektivation, ein Sich-Gegenüberstellen. Diese wird verfestigt in der Weltanschauung, der Besinnung über das Leben. Philosophie ist eine solche Besinnung mit Hilfe des begrifflichen Denkens. Sie ist also relativ auf die ursprüngliche Lebensstimmung und hat keinen Anspruch auf Absolutheit. Klar treten hier die Linien heraus, die zu Heidegger weiter führen. Brunner.

24. Levinas, E., Martin Heidegger et l'ontologie: RevPhFrÉtr 113 (1932 I) 395—431. — Vom Problem der Subjekt—Objekt-Beziehung her gibt dieser Artikel eine klare, verständliche Einführung in die Gedankenwelt Heideggers. Da er nur Auszug aus einem geplanten größeren Werk ist, wird nicht kritisch Stellung genommen. Br.

2. Literargeschichte der Scholastik.

25. De Wulf, M., Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIIIe siècle: RevNéo-scolPh 34 (1932) 5—20. — In diesem geistvollen Aufsatz, der aus einem Vortrag vor der Belgischen Akademie der Wissenschaften entstanden ist, behandelt der Verf. die Doppelfrage: Welches Lehrgut der Alten wurde der Philosophie des 13. Jahrhunderts dargeboten und wie zeigten sich bei der Gegenwirkung auf dasselbe die Rasseneigenschaften der Aufnehmenden? De W. unterscheidet dabei 5 Lehrrichtungen: den Augustinismus, Thomismus, Skotismus, Averroismus, Neuplatonismus, die er im einzelnen charakterisiert. Die Verwerfung des Averroismus wird erklärt durch den gesunden Sinn der Franzosen, Italiener, Engländer und Flamen. Der Neuplatonismus verführte nur Lehrer der teutonischen Linie, während die Herde der Kultur des 13. Jahrh., Frankreich und England, ihm widerstanden. Averroismus und Neuplatonismus beleidigen das tiefste Bewußtsein des neulateinischen und angelsächsischen Genius. — Zu dieser Auffassung möchte ich mir doch einige einschränkende Bemerkungen erlauben. Gewiß üben auch Rassen eigentümlichen Einfluß auf die Forschungsweise aus. So hat Albert ohne Zweifel in seiner wissenschaftlichen Art sehr viel vom Deutschen an sich, Thomas und Bonaventura manche Züge vom Italiener, Bernhard und Abaelard vom Franzosen. Aber bei Anwendung der heute diesseits wie jenseits der Grenzen so beliebten Rassentheorie ist doch äußerste Vorsicht geboten; sonst entstehen unhaltbare Konstruktionen. So soll die Ablehnung des Averroismus durch den gesunden Sinn der Italiener, Franzosen, Flamen usw. erklärt werden — merkwürdigerweise fehlt hier der gesunde Sinn der Deutschen, wo doch Albert einer der ersten und entschiedensten Gegner des Averroismus war und uns kein deutscher Averroist bekannt ist, sondern Franzosen, Flamen und Engländer die Rekruten stellten. Die Verwerfung des

Averroismus läßt sich wohl einfacher aus seiner Unvereinbarkeit mit christlichen Grunddogmen erklären. Daher die fast allgemeine Gegnerschaft der Theologen, während theologisch wenig gebildete Artisten ihn mit jugendlicher Keckheit feierten. — Auch bei Beurteilung der Aufnahme des Neuplatonismus scheint manche Einschränkung geboten. Die hervorragendsten Wegebereiter der typisch neuplatonischen Lichtmetaphysik sind der Engländer Grosseteste und der Italiener Bonaventura, während der Deutsche Albert sie mitsamt der Intelligenzlehre als ziemlich müßiges Phantasiegebilde ansieht. Der hier genannte Ulrich von Straßburg ist nach den Forschungen von Stohr in seiner Grundrichtung durchaus aristotelisch; er weiß den Neuplatonismus kräftig abzuschütteln. Witelo ist auf polnisches Konto zu setzen; der ihm früher zugeschriebene Traktat De intelligentiis wohl auf französische Rechnung. Ob Berthold von Moosburg Anhänger oder wie Albert nur Darsteller neuplatonischer Lehren war, bleibt noch zu untersuchen. Feststehend ist bis heute wohl nur, daß manche deutsche und nichtdeutsche Mystiker eine gewisse Vorliebe für einzelne neuplatonische Gedanken und Formeln hatten. Frankreich endlich kann, soweit Schulwissen in Betracht kommt, in etwa der Herd der Kultur jener Zeit genannt werden. Dieser Herd wurde allerdings sehr viel mit ausländischer Kohle gespeist. Nach unserem heutigen Wissen hat es bis auf Descartes nur e i n e n Stern erster Klasse hervorgebracht, das dialektisch-formale Genie des Bretonen Abaelard. Alle übrigen: die Langobarden Anselm und Thomas, die Schotten Richard von St. Viktor und Duns, der Engländer Ockham, der Flame Heinrich von Gent, die Deutschen Hugo von St. Viktor und Albert waren Ausländer. Will man Rassenforschung bei den Scholastikern betreiben, so müßte man wohl zuerst analytisch die Eigentümlichkeiten eines jeden erforschen, diese Eigenschaften mit den Rassenmerkmalen vergleichen und dann ihre Wirkung auf die Ausgestaltung der Lehre untersuchen. — Der Einteilung der Lehrrichtungen kann man beistimmen. Es wäre aber vielleicht besser, Augustinismus und Neuplatonismus unter ein Genus zusammenzufassen und ebenso Thomismus — besser gemäßigter Aristotelismus — und Averroismus oder extremer Aristotelismus. Sehr übertrieben scheint mir die Originalität und Neuheit des Thomismus. Fast alle Elemente dieses thomistischen Aristotelismus waren schon bei den Vorgängern von Thomas — über Albert hört man in diesem Zusammenhang nichts —; das unvergängliche Verdienst von Thomas bleibt, daß er die Elemente straffer zusammengefaßt und in unvergleichliche Ordnung gebracht hat. Pelster.

26. M a n s i o n, A., Sur le texte de la version latine médiévale de la Métaphysique et de la Physique d'Aristote dans les éditions des commentaires de Saint Thomas: RevNéo-scolPh 34 (1932) 65—69. — M. zeigt an zwei hübschen Beispielen aus Metaphysik und Physik, wie wenig vertrauenswürdig der Aristotelestext in den neueren und neuesten Ausgaben der Kommentare des hl. Thomas ist. Er kann ferner darauf aufmerksam machen, daß es außer der von mir festgestellten doppelten Redaktion der Physik schon zu Anfang des 14. Jahrhunderts Hss gibt, die eine Kontamination beider enthalten. Diese Kontamination ist dann in verschiedene Thomasausgaben übergegangen; in der Leonina ist selbst eine neue entstanden, da man damals den Unterschied der Redaktionen noch nicht kannte. Eine ähnliche Kontamination bemerkte ich vor Jahren in der Metaphysik einer Pariser Ausgabe des 18. Jahrh. Als praktische Folgerung aus diesen und sehr zahlreichen andern Er-

fahrungen ergibt sich hoffentlich, daß die Herausgeber von einfachen Neudrucken nach Möglichkeit die älteren Ausgaben zugrunde legen. Die späteren zeigen sehr häufig nur eine Mehrbelastung an Druckfehlern und andern Nachlässigkeiten. P.

27. Lottin, O., La composition hylémorphique des substances spirituelles: RevNéo-scolPh 34 (1932) 21—41. — L. verfolgt in seiner gründlichen und klaren Weise die Entstehung einer Frage, deren verschiedene Lösung um die Mitte des 13. Jahrhunderts ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Aristotelismus und Augustinismus abgab: Gibt es in den geistigen Substanzen einen Unterschied zwischen Materie und Form? Bei Roland von Cremona läßt sich zuerst der Unterschied und die Annahme einer geistigen Materie nachweisen. Sein Nachfolger Hugo von St. Cher leugnet dieselbe. Entscheidenden Einfluß hat auch hier Philipp der Kanzler. Er gibt die nötigen Distinktionen, leugnet die Unterscheidung, führt aber als Ersatz die alte boethianisch-gilbertische Distinktion des *quod est* und *quo est (esse)* in diese Frage ein. Johannes de Rupella und Albert folgen Philipp, Albert zum Teil mit weiter ausgebildeter Terminologie, während die Summa Alexanders und Odo Rigaldi zu Roland zurückkehren. Damit sind die Linien klar abgesteckt. L. macht darauf aufmerksam, daß man in dieser Frage vor Albert und Bonaventura nicht von scharf getrennten Schulen der Dominikaner und Franziskaner reden kann. Wertvoll sind die zahlreichen ungedruckten Texte, zumal aus Philipp und Odo. Ein weittragendes Mißverständnis ist L. unterlaufen. Ähnlich wie früher Manser hat auch L. bei Johannes de Rupella den Unterschied zwischen *id quod est* und *id quo est* als Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein gedeutet, während J. selbst ihn klar als Unterschied zwischen „ens et essentia", d. h. zwischen Suppositum und Wesenheit bezeichnet — die alte boethianische Unterscheidung. Ich mache darauf aufmerksam, daß in dieser später für den realen Unterschied klassischen Frage an keiner der zahlreichen Stellen die Rede ist vom Unterschied zwischen *esse* und *essentia*. Das deutet jedenfalls stark darauf hin, daß bis 1250 die Fragestellung unbekannt war. Bei Avicenna und den von ihm abhängigen Gundisalvi und Wilhelm von Auvergne finden wir die Ausdrücke, aber mit anderer Fragestellung. Ferner ist für die Terminologie der *distinctio metaphysica* jener Zeit eine Bemerkung Rigaldis Philipp und Albert gegenüber wichtig (S. 38): „Non enim video quod aliqua creatura sit purus actus, nisi solus Deus, et quin in se habeat veram compositionem, cum deficiat a primo in infinitum — loquor de creatura per se ente —; preterea habet in se potentiam activam et receptivam ex quibus componitur, et preterea principiis metaphysicis [sc. id quod est = suppositum und id quo est = essentia] respondet aliquid ex parte rei." Die metaphysische Distinktion, wie Philipp und Albert sie nennen, scheint von ihm als *distinctio rationis* verstanden zu werden. P.

28. Meersseman, G., O. P., Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O. P. 4° (XIV u. 174 S.) Brugis (Belgii) 1931, Beyaert. *Belgas* 10.—. — Diese Einführung in sämtliche Werke des nunmehr heiliggesprochenen und zum Kirchenlehrer erhobenen Albert des Großen besteht in der Hauptsache aus einer Beschreibung der einzelnen Werke. Der Verfasser bringt nicht so sehr eigene Untersuchungen, als vielmehr eine fleißige und nützliche Zusammenstellung der Forschungsergebnisse anderer. Er ordnet die Werke des Heiligen in zwei Klassen: Philosophische, Theologische Werke, und fügt eine dritte hinzu: Varia: Authentica, dubia, in-

certa, spuria. Jedes einzelne Werk wird kurz charakterisiert, vielfach mit Heranziehung der Worte Alberts. Der oft wechselnde Titel, Zweck, Hauptinhalt, die bei Kommentaren griechischer Werke benutzte Übersetzung werden angegeben. Voraufgehen einige allgemeine Bemerkungen über mittelalterliche scholastische Schriftstellerei und über die Methode Alberts. — Schreibungen wie Boetius, peripatheticorum, metheororum, compillare, interpoliare, κατηγωρίαι sollten vermieden werden. Deneffe.

29. Lottin, O., Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand: RechThAncMéd 4 (1932) 73—82. — Aus den Zitaten des Tractatus de natura boni Alberts schließt L., daß derselbe später als die Summen Philipps des Kanzlers und Wilhelms von Auxerre ist. Ob die Datierung 1235—1240 richtig ist, hängt von der Datierung der Summa de creaturis ab. Weiterhin führt L. den überzeugenden Beweis, daß der geschriebene Sentenzenkommentar Alberts nach dem Kommentar des Odo Rigaldi entstanden ist. Es ist dies ein wichtiger Fortschritt. Dagegen halte ich den Beweis für die Priorität der Summa de creaturis gegenüber dem Kommentar Odos nicht für schlüssig. Eine Nachprüfung beider Texte ergab zwar eine gewisse Ähnlichkeit, aber in keiner Weise die Notwendigkeit einer Abhängigkeit Odos. Ja, sein Bericht über die erste Ansicht betreffs der Zusammengesetztheit in der Seele ist recht verschieden vom Wortlaut Alberts. Auch im zweiten Teile zeigt sich einige Verschiedenheit. Albert setzt in seiner Antwort nicht das *suppositum* gleich der *materia*, wie Odo sagt. Vor allem aber spricht Folgendes gegen L.: Nach Odo sind die Vertreter der Einfachheit dieselben wie jene, welche die vorgebrachten Einwände lösen. Nun findet sich aber keiner der angeführten Einwände oder Lösungen bei Albert. Endlich entspricht der Frage bei Odo formell nicht S. de creat. l. 1 q. 2 a. 5: Utrum omnium creatuarum sit materia una, sondern l. 1 q. 21 a. 1: An angelus sit simplex. Dort aber ist kaum irgendwelche Ähnlichkeit. Auf den Einwand, es komme sonst niemand in Frage, ist zu antworten: Wir kennen nur einen Bruchteil der damaligen Kommentare. So konnte ich mehrere anonyme Kommentare im albertinischen Sinn feststellen, die sicher vor Thomas liegen. Einstweilen bleibt mir daher die in den Kritischen Studien zum Leben Alberts gemachte Annahme bedeutend wahrscheinlicher: Die Summa de creaturis liegt zwar vor der endgültigen Fassung des Sentenzenkommentars; sie ist aber nicht 1240—42 entstanden, sondern zur Zeit des Pariser Aufenthalts 1245—1248. Eine Frage bleibt vielleicht noch offen: Wurde Albert schon 1245 oder kurz nachher Magister oder erst 1247? Ersteres dürfte einstweilen keineswegs absolut sicher sein. Pelster.

30. Scheeben, H. Ch., Zur Chronologie des Lebens Alberts des Großen: Div Thom (Fr) 10 (1932) 231—245. — Der Artikel Mandonnets in der RevThom 36 (1931) 233—256, in dem M. 1206 als Geburtsjahr Alberts zu retten suchte, bot Anlaß, die verschiedenen Bezeugungen noch einmal zu untersuchen. Sch. bestätigt dabei die von mir seit langem vertretene Auffassung, daß man gegenüber Heinrich von Herford unbedingt am Zeugnis des Tholomeus von Lucca und Bernard Gui festhalten muß. Albert ist sicher mehr als 80 Jahre alt geworden; für ein Alter von etwa 87 Jahren sprechen wahrscheinliche Gründe. Den von M. gebrachten Anhang von Dokumenten lehnt Sch. ebenso entschieden ab, wie es in Schol 7 (1932) 124 f. geschehen ist. Er bringt ferner ein Zeugnis dafür, daß Albert 1270 in der Kirche von Adelhausen den Altar

geweiht habe. Danach hat es den Anschein, als erstrecke sich der Aufenthalt Alberts in Straßburg nicht bis 1269, sondern bis 1270. Wichtiger ist eine andere Bemerkung. Ich konnte nachweisen, daß Albert 1223 in Padua weilte. Da ich nun die allgemein angenommene Datierung des Briefes Jordans an Diana von Bologna auf 1223, die ich nicht nachprüfen konnte, als verbürgt annahm, so verlegte ich Alberts Eintritt in den Orden nach 1223. Sch. bemerkt, daß die Datierung des Briefes völlig unbewiesen ist, daß also der Eintritt auch später erfolgt sein kann. Zur folgenden Urkunde über die Altarweihe 1275 sei bemerkt, daß ich „in diocesi Kiliani" unbedingt als falsche Lesung ansehe. Sollte Ludger nicht in die Münsterer Gegend weisen? P.

31. Pelster, F., Zur Datierung der Aristotelesparaphrasen des hl. Albert des Großen: ZKathTh 56 (1932) 423—436. — Verf. untersucht unter Berücksichtigung neuerer Ergebnisse und Schwierigkeiten noch einmal die Entstehungszeit der Aristotelesparaphrase Alberts. Die früher gewonnenen Ergebnisse bleiben in allen wesentlichen Punkten bestehen; einiges kann schärfer bestimmt werden. Die ersten 16 oder 17 Schriften sind nach 1248 und vor 1260 entstanden. De animalibus, Ethik, Metaphysik, Politik nebst den zugehörigen kleineren Schriften sind erst nach 1268 vollendet. Die Topik kann frühestens 1264 verfaßt sein. Matthäus- und Lukaskommentar sind in der heutigen Fassung erst nach 1268 vollendet; sie scheinen jedoch in Würzburger Vorlesungen 1264/65 ihren Ursprung zu haben. Die vorgeschlagene Umdatierung der Quaestiones de animalibus von 1258 auf 1268 scheint nicht unbedingt gefordert. Nach einer gütigen Mitteilung von Prof. G. Lacombe ist nämlich eine ältere griechisch-lateinische Teilübersetzung von De animalibus gefunden, so daß die Anführung von De partibus animalium und De generatione animalium vielleicht keine Schwierigkeit gegen das Datum 1258 bildet. Ebenso ist die Rückkehr nach Köln wohl eher auf 1270 anzusetzen. Vgl. die Besprechung von Scheeben (vorige Nummer). Es sei darauf hingewiesen, daß S. 435 eine zweite Politikübersetzung aus den Zitaten Alberts erschlossen wird. P.

32. Pelster, F., Das Compendium de negotio naturali (Summa naturalium) ein echtes Werk Alberts des Großen: PhJb 45 (1932) 316—324. — Mit Hilfe des Cod. 142 der Stadtbibl. Troyes und des Cod. 16222 der Pariser Nationalbibl., die beide noch dem 13. Jahrh. angehören, kann Verf. die lange dauernde Streitfrage über die Echtheit dieser Schrift zugunsten Alberts entscheiden. Beide Hss enthalten auch eine Nachschrift, die für die Charakteristik Alberts und der Zeitverhältnisse von einigem Wert ist. Nach dem Verf. scheint die Schrift — wenigstens in dieser Redaktion — erst nach Anfertigung der Kommentare zur Naturphilosophie des Aristoteles vollendet zu sein. Er gibt auch einige Erkennungszeichen für die zwei verschiedenen Redaktionen des Werkes. Es hätte hinzugefügt werden müssen, daß auch Cod. F. IV 34 Basel (saec. 13) und Cod. lat. 725 (saec. 13) die Summa naturalium als Werk „domini Alberti" oder „magistri Alberti" bezeichnen, während die Zuteilung an „fr. Rogerus Bagount" „secundum quosdam" in Cod. Digby 150 erst aus dem 14. Jahrh. stammt. P.

33. Meerssemann, G., Die Einheit der menschlichen Seele nach Albertus Magnus: DivThom(Fr) 10 (1932) 81—94. — M. veröffentlicht aus den Quaestiones de anima zwei ungedruckte Fragen: Utrum [rationale et irrationale] differant re vel ratione tantum; Utrum rationabilis et sensibilis et vegetabilis sint diversae animae

secundum rem. Albert verteidigt hier wie überall die Einheit der Lebensform. — Wenig glücklich scheint der Ausdruck, Albert behandele das Problem nur vom „psychologischen" Standpunkt. Er kennt genau die beiden metaphysischen Probleme: Gibt es im Menschen eine oder mehrere Lebensformen? Gibt es im Menschen nur eine einzige Form (die geistige Seele) oder außer der Seele noch mehrere Körperformen? In der Lösung der ersten Frage stimmt Thomas mit ihm überein, in der zweiten weicht er ab. Die Polemik gegen die Scheidung in Aristotelismus und Augustinismus dürfte ebenso wenig diese Einteilung treffen, wie jene von Martin und Théry (vgl. Schol 6 [1931] 446 f.) Ich möchte allen, die gegen jene Scheidung polemisieren wollen, den freundschaftlichen Rat geben, zuerst die grundlegende Abhandlung von Ehrle zu lesen, sich genau zu fragen, was Ehrle sagte und wollte, und dann erst das Kriegsbeil auszugraben. P.

34. Grabmann, M., Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung 2. Aufl. (BeitrGPhMA XXII 1/2). gr. 8° (XV u. 372 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. *M* 19.40. — Bei dem heutigen Interesse für die Lehre des hl. Thomas kommen Professoren und Studierende immer wieder in die Lage, sich über Echtheit oder Unechtheit mancher Werke Klarheit verschaffen zu müssen. G., der seit Jahrzehnten diese Fragen verfolgt hat, bietet in diesem Werke, das einer Kontroverse mit Mandonnet seinen Ursprung verdankt, aber weit über diese Einzelfrage hinausgewachsen ist, den umfassendsten und besten Aufschluß über den heutigen Stand der ganzen Frage, an deren Lösung G. selbst in hervorragender Weise beteiligt ist. Eine Unsumme von teilweise sehr entlegenen Literaturangaben und eine Fülle von neuen Notizen über teilweise unbekannte Hss machen auch die zweite Auflage zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für Studierende und Forscher. Auf eine Anzahl von noch nicht geklärten Fragen wurde in einer Besprechung in der ThRev 1931 hingewiesen. P.

35. Stein, Edith, Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate). In deutscher Übertragung. 2. Band (Quaestio 14—29). gr. 8° (XII u. 512 S.) Breslau 1932, Borgmeyer. *M* 21.—; geb. *M* 24.—. — Das Lob, das wir (Schol 7 [1932] 451) dem ersten Band dieser Übersetzung spendeten, gilt in gleichem oder noch höherem Maß auch für diesen zweiten Band. Man kann nur wünschen, durch die schöne, zeitgemäße Übersetzung möge das Gedankengut des hl. Thomas möglichst weiten philosophisch und theologisch interessierten Kreisen zugänglich werden. de Vries.

36. Gerardus M. Paris, O. P., Divisio schematica Summae theologicae S. Thomae Aquinatis ac ad tertiam partem Supplementi. Quer-Folio (73 S., 34 Tafeln) Taurini 1931, Marietti. *Lire* 5.—. — Der hl. Thomas hat selbst die Haupteinteilung seiner Summa in drei Teile (s. S. th. 1 q. 2 vor a. 1) sowie die nächsten und die weitern Unterabteilungen angegeben. Diese Einteilungen werden vielfach übersehen, trotzdem gerade sie geeignet sind, den wunderbaren einheitlichen Bau der Summa vor dem geistigen Auge erstehen zu lassen. Der Verf. hat das Verdienst, diese Einteilungen herausgehoben und zu einer großen Überschau vereinigt zu haben, so daß man mit geringer Mühe einen Einblick gewinnt in die ungeheure Geistesarbeit und architektonische Kunst des Aquinaten. Es ist allerdings nicht das erste Mal, daß solche Tabellen veröffentlicht werden. Vor mir liegt eine Ausgabe in etwa viermal so

großem Format (Romae, Ex Typographia polyglotta S. C. de Prop. Fide, 1878), die ungefähr dieselbe Einteilung auf 9 Tafeln bietet. Deneffe.

37. Théry, G., L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples: Archivum Fratrum Praedicatorum 1 (1931) 15—80. — Le petit reliquaire du Couvent de San Domenico Maggiore contenant une page autographe de S. Thomas d'Aquin: ebd. 336—340. — Cod. anonymus der Nationalbibliothek Neapel, der durch Uccelli weiteren Kreisen als Autograph des hl. Thomas bekannt wurde, ist zwar häufig erwähnt worden, aber niemals systematisch untersucht. Er enthält den Dionysiuskommentar Alberts des Großen. Die Frage ist, ob er wirklich eine eigenhändige Abschrift des jungen Thomas enthält. Th. bietet eine sehr eingehende Untersuchung der ganzen Frage. Er erzählt die Geschichte der aus S. Domenico in Neapel stammenden Hs, die sich leider nur bis ins 17. Jahrh. zurückverfolgen läßt. Es folgen eine sehr genaue Beschreibung der schwierigen Hs bis auf Petien und Blätter, die jedem Benutzer sehr willkommen sein wird, ein Aufweis der heute fehlenden Blätter und Teile — ein Blatt stellt Th. im folgenden Artikel in einem Reliquiar von San Domenico fest —, endlich als Kernstück die paläographische Untersuchung, von der hier allein die Entscheidung abhängt. Th. hat als Vergleichsobjekt das Autograph der Summa contra gentiles in Cod. Vat. 9850. Dabei vergleicht er die bekannte *littera illegibilis* der beiden Hss und die *semicursiva* der Neapolitaner Hs mit der *cursiva* der vatikanischen. In seinen Ergebnissen ist Th. sehr zurückhaltend, und er betont recht stark die Unterschiede. Dann führt er aber doch verschiedene Momente an, wie die große Ähnlichkeit mancher Buchstaben, die Möglichkeit einer Entwicklung, die Tatsache, daß in der Neapeler Hs eine gewisse Entwicklung stattfindet, und gewisse Einzelheiten, wie ein völlig gleich geschriebenes Ave Maria am Kopf einiger Seiten und ähnliches, die ihn schließlich doch dahin neigen lassen, in der Hs ein Autograph zu sehen. Ich habe bei Gelegenheit einer demnächst erscheinenden Studie über Cod. Vat. 781 sämtliche hier in Betracht kommenden Hss genauer eingesehen und jetzt von neuem die von Th. beigegebenen Tafeln studiert. Ich kann nur sagen, daß der Autographencharakter auch der Neapolitaner Hs mir feststeht. Th. hat meines Erachtens die Unterschiede zu stark betont. Viele sind auf Grund einer ganz natürlichen Fortentwicklung leicht zu erklären. Außerdem ist bei Thomas die ungemein reichhaltige Entfaltung derselben Buchstaben sehr zu beachten. Nun finden sich die verschiedenen Formen z. B. von *s* und *d* in allen hier in Frage kommenden Hss. Sehr auffallend ist auch, daß überall eine für Thomas charakteristische Form des *g* vorkommt, in der die untere Schleife sich öffnet und stark nach links gezogen wird. Ein Vergleich der *littera legibilis semicursiva* in der Neapolitaner Hs und jener des Sentenzenkommentars (und des Cod. Vat. 781) scheint mir volle Gewißheit zu ergeben. Th. hätte sich seine Aufgabe etwas erleichtern können, wenn er zum Vergleich nicht so sehr die Summa contra gentiles, sondern den früher liegenden Isaiaskommentar — ich datiere ihn im Gegensatz zu Mandonnet etwa 1252-54 — und das dritte Buch des Sentenzenkommentars herangezogen hätte. Die vielen Tafeln sind sehr dankenswert. Nur möchte ich für ähnliche Ausgaben eines bemerken: Sollen die Tafeln ein Hilfsmittel für das Studium sein, so muß ihnen eine Transkription beigegeben werden. Selbst für geschulte und erfahrene Paläographen ist die *littera illegibilis* nur unter müh-

samer und überaus zeitraubender Arbeit zu entziffern. Ferner sollte man lieber eine halbe oder drittel Seite geben als eine ganze unter so starker Verkleinerung, daß sie fast völlig unlesbar wird. Unterdessen freuen wir uns, daß die Thomasautographen um einen solchen Schatz bereichert sind. Pelster.

38. Théry, G., Le Manuscrit de Salerne contenant le Commentaire de Saint Thomas sur les Physiques: Archivum Fratrum Praedicatorum 1 (1931) 311—335. — Unter den Reliquien der Kirche von San Tommaso zu Salerno wird auch ein Physikkommentar des hl. Thomas, der Autograph sein soll, gezeigt. Th. hatte das seltene Glück, ihn untersuchen zu dürfen. Er gibt eine sehr genaue Beschreibung der Hs und ihre Geschichte, untersucht eine Stelle aus dem Text und die Schriftzüge und kommt zu dem Ergebnis, daß ihr Charakter als Autograph paläographisch nicht ganz unwahrscheinlich ist, ja daß einzelne Eigentümlichkeiten dafür sprechen, daß die Schrift einst im Besitz von Thomas war, daß aber der Text selbst der Annahme eines Autographs hindernd im Wege steht. Ich habe die beigegebene Schriftprobe genauer studiert. Die Schrift (Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrh.) hat wegen der Linksrichtung und des Charakters der einzelnen Buchstaben eine gewisse Ähnlichkeit mit der Halbkursive der Autographe. Bei näherem Studium sieht man aber die tiefgreifenden Unterschiede zu allen Autographen. Nichts von dem reichen Wechsel bei einzelnen Buchstaben wie *d* und *s*; ein ganz verschiedenes *D*; *g* nie mit links offener Schleife; kaum je eine Linksbiegung des letzten Striches von *m* und *n*; verschiedene Lage des Balkens beim *t*; ein anderes Zeichen für *et*; Fehlen des karolingischen *a* mit nach links gebogenem Schafte. Nach meiner Überzeugung ist die Hs schon rein paläographisch betrachtet sicher kein Autograph. Die Besonderheiten: in ein Rechteck gesetzte Kustode und die Anrufung Ave Maria, sind auch in andern Hss durchaus nicht selten. Ob die Züge im Ave Maria große Ähnlichkeit mit den gleichen Worten im Autograph haben, kann mit der beigegebenen Tafel nicht entschieden werden. Zu beachten ist aber, daß in diesen Worten kein besonders charakteristischer Buchstabe vorkommt. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn die kirchliche Behörde diese alte Hs aus dem Reliquiar nähme und dem wissenschaftlichen Gebrauch zugänglich machte. P.

39. Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis, quas ad fidem codd. mss. edidit Carolus Balić O. F. M. (Bibliotheca Mariana medii aevi. Textus et Disquisitiones. Collectio edita cura instituti theologici Macarensis [Dalmatia]. Fasc. I.) gr. 8° (LIV u. 111 S.) Sibenici (in Dalmatia) 1931, Typographia „Kačić". *M* 6.—. Bei Subskription auf die ganze Sammlung 10% Ermäßigung. Petitiones mittantur ad „Bibliotheca Mariana", franjevački Samostan, Makarska, Jugoslavia. — Dieses Heft bildet den glücklichen Anfang einer neuen begrüßenswerten Sammlung. Der wagemutige Herausgeber der ersten Veröffentlichung verfügt über ein gutes, frisches Latein und über eine gewandte Editionstechnik. Bewundernswert ist es, wie ihm der Nachweis der vielen Zitate gelungen ist. Die Prolegomena bringen einige allgemeine Grundsätze über Textausgaben und handeln dann über die zwei Verfasser, deren Text veröffentlicht wird, über die Handschriften und die Lehren. Ioannes de Polliaco war Lehrer an der Sorbonne und starb gegen 1321; von ihm werden Quodlib. 3, q. 3, a. 1—3 veröffentlicht. Ioannes de Neapoli O. P. lehrte Theologie in seiner

Heimat Neapel und lebte noch 1336; von ihm werden hier Quodl. 6 (bzw. 1), q. 11 und Quodl. 9, q. 14 herausgegeben. Die q. 11 ist bereits früher, bei Petrus de Alva et Astorga, Radii solis veritatis (Lovanii 1666) gedruckt. Beide Theologen leugnen die Unbefleckte Empfängnis, bekämpfen Skotus und die sonderbare Ansicht Heinrichs von Gent, daß Maria einen einzigen Augenblick die Erbsünde hatte und in demselben Augenblick die Gnade empfing. Iohannes von Pouilly erklärt: „Non potest dici probabiliter nec teneri pro opinione probabili, quod b. Virgo de facto non contraxit originale peccatum. Immo salva cuiuscumque reverentia videtur quod debeat haereticum reputari" (2,5). Die Frage nach der Möglichkeit beantwortet er so: „De potentia Dei ordinata non puto, quod ipsa ab originali potuerit praeservari" (70,18). Johann von Neapel bewertet seine Leugnung der U. Empfängnis so: „Quam opinionem tamquam magis consonam dictis sacrae Scripturae et sanctorum ad praesens teneo" (76,21). Deneffe.

40. Lechner, J., Beiträge zum mittelalterlichen Franziskanerschrifttum, vornehmlich der Oxforder Schule des 13./14. Jahrh., auf Grund einer Florentiner Wilhelm-von-Ware-Hs: FranzStud 19 (1932) 99—127. — Diese wertvolle Studie unterscheidet sich vorteilhaft van manchen Arbeiten der letzten Jahre; denn sie gibt nicht bloß einige interessante Einzelheiten, sondern untersucht eine Hs nach einer Richtung in erschöpfender Weise. Cod. lat. Pl. 33 dext. 1 der Laurenziana in Florenz bringt vor allem in den Randnotizen zum Sentenzenkommentar des Wilhelm von Ware eine Menge von Zitaten Oxforder Lehrer des 13./14. Jahrh., die vielleicht zur Auffindung der verlorenen Werke führen werden. L. hat diese Zitate in chronologischer Ordnung aufs sorgfältigste zusammengestellt und die nötigen Literaturverweise beigefügt. Es sind vor allem folgende Namen: Johannes von Berwick, Thomas Rundel, Philipp von Bridlington, Peter von Baldeswell, Robert von Beverley, Petrus Sutton, Wilhelm von Shyrbourne, sämtlich Franziskaner. Die übrigen Zitate haben geringere Bedeutung. Die Arbeit ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für Forschungen auf diesem Gebiete. — Einige Ergänzungen: Spettmann konnte in seiner Arbeit über Ware nicht reichere Zitate bringen, da er diese Hs nicht untersucht hat (zu S. 99). Im Lincolniensis einen andern als Grosseteste sehen zu wollen, wird kaum angehen, da die Bezeichnung in der hier in Frage kommenden Literatur stehender Ausdruck geworden ist. In Cod. 158 Assisi und Cod. 300 (514) des Caius College fol. 62^r liegt der Fall anders. Die Notabilia Berwyk in der gleichen Assisi-Hs kommen als selbständiges Werk nicht in Betracht; sie sind Auszüge (106). Aus den Randbemerkungen über Baldeswell (1300), der sich gegen Ware wendet, erhalten wir endlich einen festen terminus ante quem für die Lehrzeit Wares (kurz vor 1300). Von Beverley, der ebenso wie die vorhergehenden Lehrer in Cod. Q 99 Worcester eine Rolle spielt, hat Little auch Fragen in Cod. 63 des Balliol College Oxford gefunden. In der Frage über die Unbefleckte Empfängnis (122) möchte ich doch eher an Thomas Sutton als an Peter denken; denn Thomas behandelt die Frage unter Polemik gegen Heinrich von Gent gerade in dem angegebenen Sinn. — *mr* ist hier *multipliciter* nicht *magistra* aufzulösen. Zahlen wie 15 und 25 werden leicht verwechselt. — Ob der Petrus (125 127) nicht Petrus von Tarantasia ist, der ein viel gebrauchter Schulautor war? Der Hinweis auf Bonaventura, Berwick und Herveus ist wohl ein Irrtum. Es steht fol. 1^v Loke her (= look here) God. Chir[bourne]. Das-

selbe findet sich fol. 36v: Lloke yere; fol. 162v ist der Hinweis übersehen: Unde conclusio X Wetheringf.: nullum (? nm) universale generat aut generatur. Der Name kommt in Cod. Q 99 Worcester fol. 69r in der Form Wedersfild vor. W. ist dort Opponent gegen Baldeswell. Im Zusammenhang mit der Bemerkung über Cod. Troyes 661 (108) sei hier vorläufig die Feststellung mitgeteilt, daß sich unter den erwähnten 27 anonymen Fragen — in Wirklichkeit handelt es sich nur um 23, da q. 25 und 26 Determinationen zu 20 und 24, 19 und 21 Determinationen zu 7 und 8 sind — wenigstens eine ganze Anzahl Quästionen des Franziskanergenerals Gundissalvi finden, auch die bisher dreimal veröffentlichte Frage: Utrum actus diligendi Deum ex caritate in via sit nobilior actu laudandi Deum in patria. Alle Fragen bekämpfen die thomistische Auffassung. Ob alle Eigentum Gundissalvis sind, was mir wahrscheinlich ist, muß eine eingehende Untersuchung noch endgültig feststellen. Für die Eckehardforschung dürfte dieser Fund vielleicht von Bedeutung sein. Das von L. mitgeteilte Incipit: „Non iudicavi" gehört zu einer Collatio und einleitenden Frage zum dritten Buch fol. 111r—112v. Fol. 111r glaube ich von der ausradierten Überschrift noch zu lesen: principium l. 3 Gun[di]salv[i]. Ich gedenke bald die nötigen Angaben zu machen, die eine weitere Verfolgung der Frage ermöglichen. Pelster.

41. Schmaus, M., Guilelmi de Alnwick O. F. M. doctrina de medio, quo Deus cognoscit futura contingentia: Bogoslavni Vestnik 12 (1932) 201—225. — Durch Veröffentlichung einer Quaestio des bald nach Scotus in Oxford und Italien lehrenden W. v. A. erweitert Schm. das Material zur Entscheidung der Frage, inwieweit Scotus und andere Franziskaner die Väter des Bañezianismus waren. A. gehört hier durchaus in die Linie des Scotus und Bañez. In andern wichtigen Punkten ist er Gegner. Die Erklärung des hl. Thomas wird S. 209—211 förmlich abgelehnt. Bei der Entscheidung, ob A. die Lehre des Bañez vertritt oder nicht, ist allerdings eine gewisse Vorsicht geboten, da der Fragepunkt ein etwas anderer ist. Hier handelt es sich „zunächst" stets nur um die Erkenntnis der wirklich eintretenden freien Akte, von denen auch ein Molinist sagen kann und sagen wird, daß sie in den göttlichen Willensdekreten erkannt werden. Gleichwohl ergibt sich aus dem Ganzen klar die Stellung des A., da er die Erkenntnis jeder kontingenten Wahrheit vor den göttlichen Willensdekreten ablehnt und auch den *sensus compositus* im Sinn des Bañez verteidigt. Eine Erläuterung der Quaestio hätte die entscheidenden Punkte jedenfalls schärfer hervortreten lassen. Man darf gespannt dem versprochenen Beweis entgegensehen, der dartun soll, daß die Fundamente des Thomismus im Sinn von Bañezianismus von Thomas gelegt seien. Die gründlichen Arbeiten von Schwamm haben bisher eher das Gegenteil ergeben. Mir scheint einstweilen, daß die Erklärung des Scotus eine Weiterbildung der Erkenntnis aus den Ideen bei Bonaventura ist. Zu ihr steht aber die boethianisch-thomistische Sentenz mit ihrer Erkenntnis im Spiegel der Ewigkeit in Widerstreit. p.

42. Schmaus, M., Neue Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Wilhelms von Nottingham: FranzStud 19 (1932) 195—223. — Schm. veröffentlicht aus dem Sentenzenkommentar des ein Jahrzehnt nach Scotus in Oxford lehrenden Franziskaners Wilhelm von Nottingham das Fragenverzeichnis und den Wortlaut der drei Fragen: Utrum scientia Dei sit causa rerum temporalium sine sui mutabilitate; Utrum praedestinatio tantam habeat certitudinem, quod

impossibile sit praedestinatum damnari; Utrum divina voluntas sit immediata causa rerum. Die Arbeit legt einen Wunsch und eine Bemerkung nahe. Es haben auch hier in den letzten drei Jahren wenigstens drei oder vier in Zeitschriften und Büchern aus drei verschiedenen Ländern über die literargeschichtliche Seite dieses Autors gehandelt; bei keinem findet sich das Material irgendwie vollständig, obwohl alle die einzige Hs selbst studiert haben und in der Lage waren, das Material aufzuarbeiten. Soll dieses einem weiteren Kreise zugänglich gemacht werden, muß jetzt noch ein vierter oder fünfter die wenig erfreuliche Arbeit übernehmen, aus vier Artikeln einen fünften zu machen. Wäre es nicht geratener, wenigstens in so einfachen Fällen gleich das ganze Material zu bringen, selbst wenn die Arbeit das eine oder andere Jahr später erscheinen müßte? — W. wird hier ohne weiteres zur Scotusschule gerechnet. Dürfen wir das aber, wo wir bis jetzt nur die Übereinstimmung im Wortlaut mehrerer Fragen und vielleicht in ein oder zwei Lehrpunkten kennen? W. soll höchstwahrscheinlich nicht zu den Vertretern der Erklärung des göttlichen Vorherwissens kontingenter Dinge aus den vorhergehenden Dekreten gehören. Da er die Frage gar nicht behandelt, weiß ich nicht, worauf dies Urteil sich stützt. Schm. nennt diese Erklärung die „thomistische" Theorie; das ist für die neuere Zeit unbedingt richtig. Aber H. Schwamm, der beste Kenner der geschichtlichen Entwicklung dieser Frage, kann bis jetzt keinen einzigen Thomisten jener Zeit als Vertreter der Theorie aufweisen. P.

43. Meier, Ludger, O. F. M., Citations scolastiques chez Jean Bremer: RechThAncMéd 4 (1932) 160—186. — Der Ordensgeschichtler M., der die Erfurter Franziskanerschule zu seinem besonderen Forschungsgebiet gemacht hat (vgl. Schol 7 [1932] 456 f.), widmet hier einem dieser Erfurter Theologen, Joh. Bremer (1442 magister regens), über den er Schol 6 (1931) 401 ff. „Neue Angaben" veröffentlicht hat, eine weitere gründliche Studie. Einer Anregung Grabmanns folgend, stellt er durch sorgfältige Analyse aller scholastischen Zitate die Bücherei wieder her, die B. zur Verfügung stand, und zeigt die Art seines wissenschaftlichen Arbeitens: Die Franziskanerschule mit Bonaventura, Skotus und den Skotisten herrscht vor; an zweiter Stelle steht Thomas, der sehr häufig und mit Hochschätzung zitiert wird, auch bei abweichender Stellungnahme. Die Theologie der Nominalisten hat er fast völlig ausgeschlossen. Hentrich.

44. Beltrán de Heredia, V., El maestro Domingo (Francisco) de Soto en la Universidad de Alcalá: CiencTom 43 (1931 I) 357—373; 44 (1931 II) 28—54. — Ders., El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda: ebd. 45 (1932 I) 35—49 177—193. — Als vor kurzem P. March die vor einem Halbjahrhundert erschienenen Salmantizenser-Artikel des Kardinals Ehrle auf spanisch neu herausgab, hatte B. de H. bei aller Hochschätzung für die früheren Arbeiten des Kardinals doch sein schmerzliches Bedauern darüber ausgesprochen (CiencTom 42 [1930 II] 327—349), daß P. March sich nicht die Zeit genommen hatte, wenigstens die Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte über die Universität von Salamanca und die einzelnen Salmantizenser durchzusehen und danach die Angaben der Artikel zu verbessern und zu ergänzen; denn eben nur dadurch hätte die Neuausgabe den von P. March angekündigten Zweck erreichen können, ein brauchbares Hilfs- und Handbuch für die künftigen Erforscher dieser Periode zu bilden. Bei dieser Gelegenheit hatte B. de H. schon

in einem summarischen Überblick die Angaben der einzelnen Abschnitte jenes Werkes verbessert, zugleich auch größere Abhandlungen über die einzelnen Theologen in chronologischer Reihenfolge angekündigt. Auf seine früheren wertvollen Arbeiten über Franz von Vitoria soll nun zunächst ein großes Werk über dessen Freund und Nachfolger Dominikus de Soto folgen; in den beiden obigen Aufsatzfolgen bietet er uns schon größere Abschnitte des werdenden Werkes. In der ersten Reihe schildert B. de H. auf Grund archivalischer Quellen die erste und am wenigsten erforschte Lebensperiode Sotos, bis zu seinem Ordenseintritt: Geburt (1495) und Heimat, Student in Alcalá (1512—1516) und in Paris (1516—1519), Stipendiat von S. Ildefons in Alcalá (seit 7. Januar 1520) und Philosophieprofessor in Alcalá (von Herbst 1520 bis Februar 1524). Hier bietet B. de H. wesentlich neue Züge und zeichnet aus ungedruckten Quellen ein anschauliches Bild der Wirren und Kämpfe an der Universität von Alcalá, in die S. verstrickt wurde. — Mit der Frage der Behandlung der Eingeborenen hatten sich B. de H.s archivalische Forschungen wiederholt beschäftigt (vgl. Schol 5 [1930] 134 443); diese Frage bildet ja bei Vitoria den Ausgangspunkt seiner bahnbrechenden Gedanken über das Völkerrecht. In der zweiten Aufsatzfolge wird nun Sotos Stellung zu dieser Frage in neuer Weise beleuchtet: in dem Streit des Las Casas mit dem sevillianischen Humanisten Sepúlveda stellte sich Soto mit aller Entschiedenheit auf die Seite Vitorias und Las Casas' und verhalf deren Gedanken zum Siege. H.

45. Aldama, J. A. de, S. J., El tratado de Ruiz de Montoya sobre el pecado original, segun un manuscrito de Salamanca: Estud-Ecl 11 (1932) 124—130. — A. beschreibt und untersucht hier das Ms 489 (537 Bl. in 8°) der Universitätsbibliothek Salamanca, das die „Commentarii in materiam de peccatis" des ungemein scharfsinnigen Jesuitentheologen M. († 1632) enthält, den Scheeben noch über Suarez stellt. A. stellt fest, daß das Ms die Vorlesungen M.s im Jesuitenkolleg von Kordova von 1596 bis 1599 enthält, und bietet dann eine sachkundige Inhaltsangabe der dogmengeschichtlich bedeutsamsten „Sectio de veritate et essentia peccati originalis" (f. 406—474). H.

3. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik.

46. Müller, A., Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl. 8° (330 S.) Berlin 1931, Dümmler. *M* 5.80. — Die zweite Auflage dieser wegen der frischen Darstellungsart und der Aufgeschlossenheit für moderne Fragestellungen geschätzten Einleitung ist gegenüber der ersten Auflage vollständig neu bearbeitet und stark erweitert. Die Eigenart des Buches ist aber geblieben. Und so müssen wir auch leider die Bedenken aufrecht erhalten, die schon gegenüber der ersten Auflage geltend gemacht worden sind (vgl. z. B. die Besprechung von Sawicki im PhJb 39 [1926] 309 f.). Die zu weitgehende Loslösung der „idealen Gegenstände" und der Werte vom Reich des Seins, die vollständige Trennung der Religionsphilosophie und der Weltanschauung von der Metaphysik und die damit gegebene Auflösung der Einheit der Philosophie können wir nicht billigen. Der scholastischen Auffassung wird in wichtigen Punkten eine andere gegenübergestellt, so z. B. in den Abschnitten über die verpflichtende Kraft des Sittlichen (158 f.), über die Willensfreiheit (172 ff.) oder über das Kausalprinzip (255 ff.). — Was die päda-

gogische Seite angeht, so tut M. gewiß gut daran, daß er die Anfänger nicht in lauter ungelösten Problemen untergehen läßt; aber das Gegenteil, nämlich daß durch allzu schnell gebotene Entscheidungen beim unerfahrenen Leser eine zu geringe Einschätzung der Schwierigkeit der Fragen und damit auch eine gewisse Geringschätzung der gewaltigen Leistungen der Vorzeit erzeugt wird, ist auch eine Gefahr; ob M. ihr immer entgangen ist? de Vries.

47. Bauch, Br., Anfangsgründe der Philosophie. 2., verbess. Aufl. 8° (132 S.) Leipzig 1932, Meiner. *M* 2.40. — Das Büchlein, ursprünglich aus Volkshochschul-Vorträgen hervorgegangen, ist in seiner klaren, verständlichen Schreibweise ein kleines didaktisches Meisterstück, an dem man selbst da seine Freude haben kann, wo man sachlich dem Verfasser nicht zuzustimmen vermag. Auch schwierige Lehrstücke werden in schlichter Sprache auf die einfachsten Grundgedanken zurückgeführt. Darum eignet sich das Büchlein jedenfalls besser zu einer kritischen Besprechung des in ihm dargelegten erkenntnistheoretischen Idealismus als manches größere Werk, das vielleicht in nebelhafter Sprache die tragenden Grundgedanken nicht klar hervortreten läßt. Zu S. 113: Die katholische Philosophie lehnt die Kantische Ethik nicht deshalb ab, weil sie die sittliche Güte der Handlung vom Willen allein und nicht vom äußern Werk oder Erfolg abhängig macht, sondern deshalb, weil aus dem formalen Gesetzesgedanken die inhaltliche Mannigfaltigkeit der sittlichen Werte nicht abgeleitet werden kann und weil die Verpflichtung des Gesetzes ohne Beziehung auf einen dem Menschen übergeordneten, göttlichen Verstand und Willen nicht erklärt werden kann. de Vr.

48. Nuzubidse, S., Philosophie und Weisheit. gr. 8° (IV u. 220 S.) Berlin 1931, Ost-Europa-Verlag. *M* 8.50. — Ein seltsames Buch, das wieder einmal so ungefähr die gesamte bisherige Philosophie für verfehlt erklärt und etwas ganz Neues an deren Stelle setzen will, das den Namen „Aletheiologie" bekommt. Das Ziel der Philosophie ist nach N. (Professor der Philosophie in Tiflis) die „übergegensätzliche", „inhaltlose" „Wahrheit an sich"; sie ist kein Geltungsphänomen (175), sondern „alogisch", ohne Beziehung auf das denkende Subjekt (180); schließlich wird sie mit dem von allem Bewußtsein unabhängigen Sein (106) oder dem „Im-Sein-Stehen" (183) gleichgestellt. Man fragt sich nur, was dann „Wahrheit" mehr ist als ein neuer Name für das Sein. Wenn gegenüber einer Kritik von A. Müller gesagt wird, die „Wahrheit an sich" sei freilich nicht das Seiende, sondern eine „aletheiologische Wendung des Im-Sein-Stehens" (187), so wird die Sache dadurch auch nicht klarer. An andern Stellen heißt es freilich wieder, das „Im-Sein-Stehen" werde durch die Aktivität des Denkens in die „Wahrheit an sich" übergeführt (197 216); wie soll aber darin keine Beziehung auf das Denken liegen? Ebensowenig gelingt es N., seine Seinslehre zu klarer Darstellung zu bringen. Gewiß wird gegenüber einer einseitigen Bewußtseinsphilosophie mit Recht die Unabhängigkeit des Seins von unserm Denken betont; wenn aber nun das Seiende als in seinem Bestand von allem Geistigen unabhängig hingestellt wird, wenn das Bewußtsein nur ein späteres Entwicklungsstadium des sich durch Selbsttätigkeit entwickelnden Seins (183 f.), ja nur ein Mittel zur Vervollkommnung des (ursprünglich nicht geistigen) Seienden ist (217), wenn die „Weisheit" nichts anderes sein soll als diese Weltvervollkommnung (211—218), so erinnert das alles doch nur zu sehr an einen keineswegs neuen Materialismus. Das Anregendste in dem sonst äußerst abstrakt geschrie-

benen Buch sind noch die eingestreuten philosophiegeschichtlichen Betrachtungen; freilich muß sich in ihnen mancher Denker (so besonders Leibniz) eine seltsame Deutung seiner „eigentlichen" Absichten gefallen lassen. de Vr.

49. Rickert, H., Thesen zum System der Philosophie: Logos 21 (1932) 97—102. — R. gibt hier einen kurzen, mit der ihm eigenen Klarheit durchgeführten Aufriß seines Systems. Nach wie vor vertritt er einen unerbittlichen Pluralismus; nur eine Vielheit von Seinsarten wird dem Weltreichtum gerecht. Die Einheit von Wirklichkeit und Wert bietet zunächst eine vorgegenständliche, aber ebenfalls diesseitige Welt. Diese „prophysische" Art des Weltseins, die in ihrer ontologischen Selbständigkeit anzuerkennen ist, wäre einer „Prophysik" zuzuweisen. Trotzdem bleibt die Frage nach einer nicht gegebenen, transzendenten Welt, in der Wirklichkeit und Wert völlig zusammengehen. Aus dem Glauben an einen derartigen übersinnlichen Weltgrund, der als Einheit der Wertrealität gefaßt wird, sucht man immer wieder zu einer Metaphysik zu kommen. Philosophisch ist das nur dann zulässig, wenn man sich des symbolischen Charakters dieses Denkens bewußt bleibt, welches diesseitiges Begriffsmaterial als Bild für das Jenseits verwendet und damit als transzendent seiend umdeutet. — Offenbar fehlt R. das Verständnis für die Analogie des Seins (auch nach seiner jüngsten Veröffentlichung über das Problem der Ontologie), wenn auch in dem symbolischen Denken wohl eine dunkle Ahnung der analogen Erkenntnis in verflachter Gestalt auftritt. Lotz.

50. Manser, G. M., O. P., Das Wesen des Thomismus. gr. 8° (VII u. 501 S.) Freiburg (Schweiz) 1932, St. Paulus-Druckerei. *Schw. Fr* 8.—. — Den Wünschen vieler entsprechend hat M. die von ihm unter dem Titel „Das Wesen des Thomismus" seit 1924 im DivThom(Fr) veröffentlichte Artikelreihe nunmehr in Buchform herausgegeben. Wir sind auf die Artikel gelegentlich schon zu sprechen gekommen (vgl. Schol 3 [1928] 461 f.; 6 [1931] 463 f.). In einem Anhang sind zwei Vorträge über „Thomas von Aquin im Lichte der Geschichte der Philosophie" und über den „Kampf um das Kausalprinzip" hinzugefügt. M. erwartet nur vom „strengen", „ursprünglich genuinen" Thomismus das Heil (VI). Das innerste Wesen dieses Thomismus sei die „scharf logische, konsequente Durch- und Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Potenz und Akt" (10). Mit reichem philosophiegeschichtlichem Wissen und in leichtverständlicher Form wird diese These im ganzen überzeugend durchgeführt. Am wenigsten gelungen ist die Durchführung der Hauptthese wohl im ersten Kapitel, in dem die klare thomistische Unterscheidung von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie auf die Akt—Potenz-Lehre zurückgeführt werden soll. Die Frühscholastik, die Glauben und Wissen halb fideistisch, halb rationalistisch heillos vermengen soll, wird doch wohl in einseitiger Weise allzu schwarz gemalt. Grabmann urteilt jedenfalls wesentlich anders über sie (vgl. Geschichte der scholastischen Methode I 272 ff. II 188 ff. 279 f. 337 f.). Mit Recht wird dagegen das entscheidende Verdienst des hl. Thomas in der Ablehnung der Illuminationstheorie und der Begründung der philosophischen Erkenntnis aus der Abstraktion gesehen. Nur wird nicht recht klar, warum in diesem Zusammenhang der thomistischen Lehre vom Verstand als *potentia passiva* so große Bedeutung beigemessen wird; in der Illuminationstheorie ist doch der Verstand erst recht passiv. Das zweite Kapitel zeigt die grundlegende Bedeutung der Akt—Potenz-Lehre gerade für die Lehren, die dem Thomismus

gegenüber der „augustinisch-arabischen Richtung“ des 13. Jahrhunderts eigentümlich sind. Anzuerkennen ist hier, daß M. nicht, wie einige übereifrige Neuthomisten, versucht, Augustinus zu einem Thomisten zu machen; z. B. die Abstraktionstheorie und die Lehre von der Einzigkeit der Form werden dem hl. Augustinus entschieden abgesprochen. Die Tendenz M.s ist im Gegenteil, die thomistischen Lehren möglichst als etwas Neues hinzustellen. Neu war ja gewiß vor allem die große Synthese. Ihr ist das bei weitem umfangreichste dritte Kapitel gewidmet. Es bietet eine durch mehrere geschichtliche Exkurse erweiterte Darstellung der Hauptpunkte der thomistischen Ontologie, so wie sie in der sog. strengeren Thomistenschule gesehen wird. Bemerkenswert scheinen uns diese Einzelheiten: Gegen Garrigou-Lagrange wird der Primat des Widerspruchsprinzips vor dem Identitätsprinzip verteidigt; letzteres wird dem „Omne ens est unum“ gleichgesetzt. Das Kausalitätsprinzip kann nicht aus dem Prinzip vom zureichenden Grund abgeleitet werden, sondern ist unmittelbar evident. Der sog. ideologische Gottesbeweis und der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben werden abgelehnt. de Vries.

51. Kasel, Alb., Krisis der Philosophie? Ein Gang durch die Zeit. Dritter Teil: Die Aufgabe der Zukunft. gr. 8° (S. 369—583) Luxemburg-Eich 1932, C. Kasel. *Belg. Fr* 15.—. — K. setzt seine weitausholenden, kritischen, vorzüglich dokumentierten „Gang durch die [philosophische] Zeit“ in emsiger Sammelarbeit fort. In diesem 3. Teil berücksichtigt er speziell die methodisch-systematische Grundhaltung sowie das Zielstreben der katholischen modernen Philosophie, zumeist an Hand der von ihm meisterhaft beherrschten französischen Fachliteratur. Der Inhalt des ersten Kapitels dürfte sich so zusammenfassen lassen: Heraus aus der Stickluft des schmalbrüstigen, engherzigen, wissenschaftsabgeschlossenen, vorherrschend deduktiven 24-Thesen-Thomismus zu einer weltoffenen, nicht nur alle gesunden Richtungen der Neuscholastik, sondern auch die besonnenen Bestrebungen der modernen nichtkatholischen Philosophie umfassenden, vor keiner ernsten Problematik zurückschreckenden, wirklich „katholischen“ Philosophie! Das zweite Kapitel behandelt ausführlich das Thema: Im Geiste des hl. Thomas über Thomas hinaus! Die Würdigung des epochalen Wirkens und Erfolges von Kardinal Mercier ist eine Glanzpartie dieses Teiles. Ihm vor allem ist ja der „Durchbruch zur Moderne“ der thomistischen Philosophie in den romanischen Ländern zu verdanken. Demgegenüber glaubt K. den anscheinenden Mißerfolg der „römischen Schule“ der allzu engen und buchstabenmäßigen Befolgung des leoninischen Thomaserlasses zuschreiben zu müssen (546 f.). Das dritte Kapitel skizziert in wuchtigen Strichen das programmatische Ideal, welchem die Neuscholastik zustreben muß. Hier wird aber das Gebiet der Philosophie zu knapp behandelt, während die Belange der Theologie zu sehr hervortreten. — Sehr überzeugend wirkt, gegenüber der übertriebenen Auffassung von Garrigou-Lagrange (418), die Richtigstellung, die „Sicherheit“ der 24 Thesen, wie die Kirche sie verstanden wissen wolle, bedeute bloß, daß keine Gefahr eines Widerspruches dieser Thesen mit den Glaubenslehren bestehe, sei aber keine förmliche autoritative Erklärung und Anerkennung ihrer Wahrheit (419 ff.). — K.s Verfahren, hervorragende Vertreter der hauptsächlichsten Richtungen in ausführlichen programmatischen Darlegungen selber zu Wort kommen zu lassen, bietet sicher manchen Anreiz, leidet aber an dem Nachteil einer zu großen Weitschweifigkeit. Leider verraten die knappen, allzu allge-

mein gehaltenen Kapitelüberschriften uns nicht den reichen Inhalt dessen, was uns aus dem Munde führender Philosophen der Jetztzeit geboten wird. Hoffentlich schenkt der luxemburgische Philosoph uns recht bald den Abschluß seines überraschend lehrreichen Werkes, dessen Ausnützung aber von einem guten Sachregister abhängig sein dürfte. F. R. Müller.

52. Péghaire, J., Comment être thomiste?: DivThom (Pi) 35 (1932) 249—270. — Zum wahren Thomismus führen direktes und verständiges Studium der Werke des Aquinaten unter Berücksichtigung seiner Umwelt, vernünftige, nach ihrer Tragfähigkeit abgestufte Annahme seiner Thesen, kluge Anwendung der alten Prinzipien auf moderne Probleme. Wenn in einer Frage die Gründe für und wider gleich sind, soll ein philosophischer Glaube, der sich auf die überragende Autorität des hl. Thomas stützt, seine Ansicht umfassen. — Die Normen des Hl. Stuhles verlangen doch wohl nicht, wie P. anzunehmen scheint, einen derartigen Glauben. Sie sagen nur, man solle in solchen Fällen der Ansicht des Aquinaten den Vorzug geben, ohne daß man sie mit irgend einer, auch nur moralischen Gewißheit festhalten müßte. Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß man ein Schüler des hl. Thomas sein kann, ohne die 24 Thesen samt und sonders zu verteidigen, daß auch keinerlei Gehorsamspflicht hierin besteht; des Verfassers Ansicht ist nicht ganz klar zu erkennen. Lotz.

53. Hönigswald, R., Grundfragen der Erkenntnistheorie. gr. 8° (VII u. 172 S.) Tübingen 1931, Mohr. *M* 9.60; geb. *M* 11.60. — Für jemand, dem H.s Auffassungen noch nicht vertraut sind, ist es leider bei der wenig scharfen Fassung der Gedanken kaum möglich, dieses Buch zu verstehen. Erleichtert wird das Verständnis, wenn man etwa zuvor im 2. Band von S. Marcks „Dialektik in der Philosophie der Gegenwart" den Abschnitt über H. (15—43) nachliest. Das Besondere, wodurch sich H. von den meisten Neukantianern unterscheidet, ist das entschiedene Abrücken vom Logizismus. Nicht dadurch werde der Psychologismus überwunden, daß man den Gegenstand vom erlebenden Ich vollständig loslöst und das Psychische der positivistischen Assoziationspsychologie überläßt, sondern dadurch, daß man das Ich und seinen Akt in ihrer intentionalen Eigenart, in ihrer Einheit mit dem Gegenstand, erfaßt. Das ist eine Wahrheit, auf die auch von unserer Seite G. Söhngen noch jüngst nachdrücklich hingewiesen hat (Sein und Gegenstand 229—232). H. geht nun besonders vom Urteilsakt aus. In ihm findet er die Einheit von „Ich" und „Ist", von „Vollzug" und „Geltung". Diese wechselseitige Beziehung ist die „Gegenständlichkeit". Sie ist das letzte Prinzip aller philosophischen Begründung, die „letztdefinierte Instanz". Nur, was auf Grund dieser letzten Instanz als gefordert nachgewiesen wird, ist philosophisch gerechtfertigt. Freilich glaubt H. aus dem abstrakten Gedanken der „Gegenständlichkeit" recht viel a priori ableiten zu können, z. B. die Notwendigkeit der „Gegebenheit", des Schlusses und auch der Sinnlichkeit, sogar die Notwendigkeit des Organismus und eines Zentralorgans in ihm (!), weiter Wert, Kultur, Gemeinschaft. — Die Deduktionen scheinen uns freilich wenig zwingend. Es wird in Wirklichkeit das, was als gegeben vorgefunden wurde, nachträglich als a priori notwendig erklärt. Soll denn die menschliche Erkenntnisweise wirklich die einzig mögliche sein? Es geht auch nicht an, nur das als philosophisch gerechtfertigt anzunehmen, was a priori in seiner Möglichkeit und Notwendigkeit durchschaut wird. Unser Verstand ist eben nicht letzter Grund aller Dinge, son-

dern ist mitten hineingestellt in eine Fülle von Seiendem, das er zunächst einfach als „Tatsache" vorfindet. Gegenüber der „letztdefinierten Instanz" gibt das H. im Grunde selbst zu, da er sie von der apriorischen Begründung ausschließt. de Vries.

54. Kraft, J., Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie. gr. 8° (124 S.) Leipzig 1932, Buske. *M* 5.40. — Die Entwicklung der phänomenologischen Schule scheint K. eine absteigende Linie zu sein, von Husserl, der durch seine Wesensschau Philosophie als strenge Wissenschaft begründen wollte, sich aber von Willkürlichkeiten nicht frei hielt, über Scheler, der durch Annahme einer emotionalen Intuition um so leichter geistreiche Einfälle als Wesensintuitionen ausgeben konnte, zu Heidegger, dessen Philosophie durch bloße „Verbaltechnik" dem ahnungslosen Leser den Schein philosophischen Tiefsinns und vielleicht auch den metaphysischen Schauer verschaffe. Den Grund dieser Auflösung der Philosophie erblickt K. in dem intuitionistischen Ansatz bei Husserl, der naturgemäß „die phantastischsten Sprößlinge aus sich heraustreibe" (55). Anstelle des unmöglichen Intuitionismus will K. die kritische Philosophie Kants in ihrer Ausgestaltung durch Fries und Nelson gesetzt wissen. — Das klar und lebendig geschriebene Buch bietet manche treffende kritische Bemerkung. Bei Heidegger besteht ganz gewiß die Gefahr, daß mancher Leser anstatt wirklichen Verständnisses nur tiefsinnig klingende Worte mitnimmt. Trotzdem scheint uns der Spott und das vernichtende Urteil K.s entschieden zu weit zu gehen. Es können auch nicht alle Überschwenglichkeiten Schelers oder gar Heideggers dem phänomenologischen Ansatz Husserls zur Last gelegt werden, da doch Scheler auch von der Lebensphilosophie, Heidegger von Dilthey und Kierkegaard stark beeinflußt ist. Und wenn die platonisierende Auffassung der Wesensschau bei Husserl unhaltbar ist, so folgt daraus noch nicht, daß auch die gemäßigte aristotelisch-scholastische Lehre von der unmittelbaren Erfassung des Wesenhaften im Gegenstand der Erfahrung verfehlt und daher jede Metaphysik unmöglich ist. de Vr.

55. Roland-Gosselin, M.-D., Projet d'introduction à une étude critique de la connaissance: RevScPhTh 20 (1931) 673—698. — Wohl in Anlehnung an Thomas v. Aquin (De ver. q. 1 a. 9) schlägt R.-G. in phänomenologischer Analyse des eigenen Denkaktes den einzig möglichen positiven Weg zur Lösung des Erkenntnisproblems ein. Persönliche Voraussetzung dazu ist Unvoreingenommenheit weder für den Idealismus noch für den Realismus. Statt des lähmenden Zweifels soll das Vertrauen auf Erfolg uns lenken. Ausgangspunkt für die Untersuchung müssen die Gegebenheiten des gesunden Menschenverstandes bilden. Aber „nur das darf zurückbehalten werden, was sich uns aufdrängt, sei es als zwingende sozusagen physische Notwendigkeit, ohne welche die Tätigkeit des Geistes stillstehen müßte, sei es, und das wäre noch besser, als ein unwiderstehliches Licht, das die Schritte des Gedankens erleuchtet." Die vorläufige Methode besteht darin, daß wir den konkreten Akt unseres Suchens reflexiv analysieren. In einem ersten Resultat wird er sich uns als die Frage offenbaren: Was heißt erkennen? Die bloße Reflexion wird auch schon das Widerspruchsprinzip und meine Abhängigkeit von demselben klarlegen und endlich die Natur des Erkennens als ein „Schauen" des Subjekts und ein „Erscheinen" des Objekts aufdecken, wobei jedoch psychologische und logische Schau sich verbinden müssen. Da nicht alle Erkenntnisakte der kritischen Reflexion unterzogen werden

können, so sollten die sinnliche Wahrnehmung, die allgemeinsten Ideen und die ersten Prinzipien die Untersuchung eröffnen. Gleichzeitig muß das Urteil als die vollkommenste Erkenntnistätigkeit den Hauptgegenstand der Analyse bilden. — Möge uns der gelehrte Verf. bald das Buch schenken, zu dem dieser Artikel die Einleitung darstellen soll. Rast.

56. Forest, A., Du Cheminement de la pensée, par E. Meyerson: RevThom 37 (1932) 431—447. — Meyerson wendet sich entschieden gegen den Positivismus und den mathematischen Idealismus im Sinne der Marburger. Es muß eine ontologische Wirklichkeit geben. Doch besteht ein fundamentaler Gegensatz zwischen dem Realen und dem Rationalen, der sogar in die Vernunft selbst eindringt, ja die Möglichkeitsbedingung ihrer Tätigkeit ist. Die Vernunft strebt danach, alles identisch zu setzen, während die Wirklichkeit eine Vielheit darbietet, welche auch die Vernunft weder überwinden kann noch darf, weil das die Vernichtung des Realen und zugleich der Tod ihrer selbst wäre. Das Ideal der Vernunft ist also notwendig unmöglich, und das ist das erkenntnistheoretische Paradox. — F. stellt dem die scholastische Auffassung gegenüber; der Grund für die Urteilssynthese ist in der Einheit des Seins zu suchen. Die Vielheit hat zwar ihr letztes Fundament in den Dingen, geht aber direkt von der Abstraktion unseres Geistes aus, der nur auf diesem Umwege des Seins habhaft zu werden vermag. Zuletzt macht Meyerson Ergebnisse der Abstraktion zu Dingen und setzt voraus, daß sich das Denken nur auf Dinge richten kann. Lotz.

57. Masnovo, A., Riprendendo il problema criteriologico: RivFilNeoscol 24 (1932) 137—140. — In der Geyser-Festschrift vertritt Gilson einen methodischen Realismus. Der Realismus der Scholastik ist nicht Ergebnis ihrer Erkenntnistheorie, sondern Folge einer bestimmten Auffassung von Philosophie. Hierzu ist der methodische Idealismus eines Descartes der Gegenpol. Wenn sich auch rein theoretisch über Wahrheit oder Falschheit der beiden Sichten nichts entscheiden läßt, so ist doch allein im Realismus das Heil. Er allein macht uns die Welt des Wirklichen zugänglich und gibt unserem Leben einen Sinn. So ist der theoretische Bereich auf den praktischen basiert. Darin steckt ein Stück Pragmatismus, der sich selbst aufhebt, weil die erste Wahl nicht ohne Voranleuchten des Theoretischen vollzogen werden kann. L.

58. Simonin, H.-D., Connaissance et similitude: RevScPhTh 20 (1931) 293—303. — Die geistige Erkenntnis als Ähnlichkeit mit dem Objekt läßt sich metaphysisch nur rechtfertigen unter Zugrundelegung der *materia prima* als radikaler Potenz und der Realdistinktion von Wesenheit und Dasein, m. a. W. der Potenz—Akt-Lehre im streng thomistischen Sinne. Denn „so ist der Geist sicher, sich immer in einem zusammenhängenden Ganzen zu bewegen". — Allerdings ist dieses Ganze wiederum in den etwas engen Rahmen eines bestimmten Systems eingespannt. Rast.

59. de Vries, J., Zur Frage der Begründung des Kausalitätsprinzips: StimmZeit 123 (1932 II) 378—390. — Wenn vor einseitiger Überschätzung der reflex-philosophischen Gewißheit zu warnen ist, so ist doch deren Unterschätzung ebenso wenig am Platze. Zumal beim Kausalitätsprinzip ist sie nicht nur apologetisch wichtig, sie führt auch zur Kernfrage jeder Philosophie, zur Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft. Diese hängt davon ab, ob sich aprioriſche Synthesen rechtfertigen lassen. Das kann in unserem Fall weder durch begriffszergliedernde Zurückführung

auf das Widerspruchsprinzip geschehen, noch können wir uns mit einem irrationalen Postulat begnügen. Es handelt sich vielmehr um eine neue, über das Widerspruchsprinzip hinausgehende Einsicht, in der die wesensnotwendige Zusammengehörigkeit der beiden Inhalte „Kontingentsein" und „Verursachtsein" aufleuchtet. Lotz.

60. De Raeymaeker, L., Metaphysica generalis. 2 Bde: I. Doctrinae expositio; II. Notae historicae. gr. 8° (XIV u. 231, VII u. 219 S.) Löwen 1931 u. 1932, „Nova et Vetera" (E. Warny). Beide Bde zus. *Fr* 50.—. — Im ersten Band gibt De R. in einfacher, klarer und übersichtlicher Weise eine Darstellung der scholastischen allgemeinen Metaphysik. Er folgt durchweg der engeren neuthomistischen Schule, ohne jedoch gegen andere Auffassungen mit unnötiger Schärfe zu polemisieren. Auf Probleme der modernen Philosophie wird leider kaum je eingegangen. Die Einteilung und Anordnung des Stoffes ist im wesentlichen die übliche: I. De ente qua tali, II. De ente multiplici qua tali (eine kurze Zusammenfassung dieses zweiten Teiles bietet De R. in RevNéo-scolPh 34 [1932] 187—217: La structure métaphysique de l'être fini). Man kann sich aber ernstlich fragen, ob die übliche Stoffanordnung nicht doch manche Unzuträglichkeiten mit sich bringt. Wenn man die einleitenden Fragen über Gegenstand, Sinn, Berechtigung und Methode der Metaphysik gründlicher behandelte, würde man z. B. schwerlich die Lehre von der Analogia entis gleich im Anfang bringen, bevor noch das Dasein Gottes und seine wesentliche Verschiedenheit von allem Geschaffenen bewiesen ist. Denn so erscheint diese Lehre nur zu leicht als rein logische Begriffskonstruktion ohne tiefere Bedeutung, zumal wenn auf die tiefgehende Verschiedenheit der Analogie des Seins zwischen Petrus und Paulus und der zwischen Gott und Geschöpf kaum mit einem Wort hingewiesen wird. Mit Recht lehnt De R. die Kantische Definition ab, Metaphysik sei „ein System der bloßen Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen" (3). Aber es will uns scheinen, diese Ablehnung müßte auch in der ganzen Durchführung mehr zu Tage treten. — Wenn so die „Darlegung der Lehre" leider keinen großen Fortschritt gegenüber den üblichen neuscholastischen Kompendien bedeutet, so verdienen dagegen die „Notae historicae", die sich übrigens auch in den Anmerkungen des ersten Bandes schon in reicher Fülle finden, volle Anerkennung. Es ist hier mit wahrem Bienenfleiß eine überaus reiche alt- und neuscholastische Literatur zu den einzelnen ontologischen Fragen zusammengetragen und meistens auch kurz charakterisiert. So ist das Werk ein außerordentlich brauchbares Hilfsmittel für ein tieferes Studium all dieser scholastischen Fragen geworden. de Vries.

61. Ganzheit und Form. Vorträge, gehalten auf der Tagung der Deutschen Philos. Gesellschaft Okt. 1930 in Breslau, hrsg. v. Felix Krueger. Sonderdruck aus Blätter f. Deutsche Philosophie 6 (1932). gr. 8° (160 S.) Berlin 1932, Junker u. Dünnhaupt. *M* 8.—. — Kr., der Herausgeber, verlangt eine wahrhaft metaphysische Ganzheitslehre, die aber gerade darum lebens- und volksnah erscheint. Zugleich zeigt Kr. logische und methodologische Schärfe, indem er z. B. die Ganzheit im Urteil erkennt und die Unterscheidung verschiedener Ganzheitsbegriffe und außerdem verschiedener Allgemeinbegriffe fordert. Hier müßte die Zusammenarbeit mit der auf dem Gebiete reich gerüsteten Scholastik einsetzen. Die mittelalterliche Philosophie war methodisch keineswegs, wie Kr. meint, überrational; auch kannte sie eine andere Seeleneinteilung als Sinnlichkeit und Verstand; ferner

kannte sie für die Geister Individualität und Gefühle, die somit nicht stets an die Materie gebunden sind. Kr. bietet eine gute Kritik Kants, der „Psychologie ohne Seele", die er auch auf Husserl und Driesch ausdehnt, mancher Gestalttheoretiker, der Psychoanalyse sowie der Klagesschen Geistentwertung. — Philosophiegeschichtlich, aber auch methodisch ertragreich sind die Ausführungen von Max Wundt über das Verhältnis von Ganzheit zu Summe, Gestalt, Einheit, Substanz, Zweck und Wert. F. Weinhandl bietet Anregendes über den Bildbegriff der Ganzheit und über das Übergreifen der Ganzheit über Ursache und Wirkung zugleich. Es wenden weiter die Ganzheitsphilosophie an: F. A. v. Scheltema auf die Kunst, G. Ipsen auf die Sprache, E. Dacqué auf die Biologie, F. Hund auf die Physik, E. Diesel auf die Technik. Gemmel.

62. Bonhoeffer, Dietrich, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (Beitr. z. Förd. chr. Theol., Bd. 34, H. 2) 8° (158 S.) Gütersloh 1931, Bertelsmann. *M* 5.—. — In der Transzendentalphilosophie ist Gott nur reiner Akt und damit in Gefahr, mit dem Ich oder der Vernunfttätigkeit identifiziert zu werden. In den ontologisch gerichteten Systemen bleibt das Sein entweder letztlich bewußtseinsimmanent oder der Mensch kann wegen der *analogia entis* doch schon als Sünder über das Sein verfügen und zu einem wahren Selbstverständnis kommen. Somit sieht sich B. gedrängt, die Gemeinde, die mit Christus gleichgesetzt wird, als Subjekt und Objekt des Glaubens des Einzelnen anzunehmen, ohne allerdings seinen Gemeindebegriff seinsmäßig verankern zu können. Diese Lösung, die zur Voraussetzung den protestantischen Erbsündebegriff hat und die Möglichkeit einer vortheologischen Philosophie leugnet, leidet an dem Fehler aller dieser Versuche. Sünder und Gerechtfertigter haben nichts mehr gemeinsam, keine Analogie. Trotzdem sieht man sich genötigt, Begriffe aus untheologischen Systemen zu übernehmen, obschon ja prinzipiell eine Verständigung ausgeschlossen sein sollte, auch der Notbehelf „eines gewissen formalen Vorverständnisses" (148). In der Auffassung des Wissens als eines Habens, Verfügenkönnens, in dem Mißverständnis des Verhältnisses zwischen abstraktem Allgemeinbegriff und dem konkreten Einzelnen (59) zeigt es sich, daß man den bekämpften Idealismus nicht überwunden hat. Das Ergebnis sind Konstruktionen psychologischen Inhalts, die doch nicht psychologisch sein sollen (z. B. 137 f.) und die das Gezwungene dieser Spekulationen zeigen. Brunner.

63. Leese, Kurt, Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. gr. 8° (XV u. 420 S.) Berlin 1932, Junker u. Dünnhaupt. *M* 17.50; geb. *M* 20.—. — Diese „Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie" gehen aus von J. Böhme und verfolgen die Entwicklung der Lebensphilosophie bis auf unsere Tage, wo sie mit zu den mächtigsten philosophischen Zeitströmungen gehört. Behandelt sind u. a. Schelling, Carus, Bachofen, Nietzsche, Bergson, Simmel, Scheler, Klages. Das Übereinstimmende ist die Betonung des organischen Lebens in seinem Drang, der aus unbewußten, erdhaften Tiefen aufsteigt, in seinem Einfluß auf den Geist, von dem es wesentlich verschieden ist, wenn es nicht als Gegensatz zu ihm gedacht wird, zugleich mit einer nicht überall gleichen Abwertung des Geistes gegenüber dem Leben. Im Gottesbegriff spiegelt sich dies alles in der Lehre von der „Natur" in Gott. — Für die stark in Abhängigkeit vom Idealismus und neukantianischen Formalismus geratene protestantische

Theologie — L. spricht nach der Gepflogenheit vieler protestantischer Theologen von christlich, wo er nur protestantisch meint — bedeutet dieser neue Sinn für das Leben sicher eine Krise, wenn auch wohl nicht in dem Ausmaße, wie L. es annimmt. Sein Christentum ist völlig abhängig von radikaler Bibel- und Dogmenkritik. Darum mündet auch sein eigener Beitrag zur Frage in dem freischwebenden „autonom-theonomen Pathos der Freiheit und des Glaubens". Der Wert des Buches liegt unstreitig in seinem geschichtlichen Teile. Br.

64. Jolivet, Régis, Études sur le Problème de Dieu dans la Philosophie contemporaine. 8° (240 S.) Paris 1932, E. Vitte. *Fr* 24.—. — In verschiedenen Abschnitten setzt sich J. mit der Philosophie von Brunschvicg, Parodi und Th. Ruyssen auseinander. Brunschvicg vertritt einen an manche neukantianische Schulen erinnernden Idealismus des in der Wissenschaft sich seine Welt schaffenden Bewußtseins; Parodi einen Pantheismus des reinen Denkens. Ruyssen ist Realist, kommt aber in seiner Religionsphilosophie der Schelerschen Unterscheidung zwischen rein metaphysischem *ens a se* und religiösem *summum bonum* mit entsprechend verschiedenen Zugangswegen sehr nahe; außerdem leugnet er die Persönlichkeit Gottes. Br.

65. Jolivet, Régis, La Philosophie Chrétienne et la Pensée Contemporaine. 8° (VI u. 226 S.) Paris 1932, P. Téqui. *Fr* 15.—. — In etwas populärerer Weise werden hier dieselben Fragen und ungefähr dieselben Autoren behandelt wie im eben besprochenen Werk. Dem modernen Philosophieren wird die Scholastik in ihren Grundzügen gegenübergestellt und eine Übersicht gegeben über die wachsende Beachtung, die sie im heutigen Denken Frankreichs findet. Br.

66. Braun, L., Die Persönlichkeit Gottes. Eine Auseinandersetzung zwischen Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten und dem kritischen Theismus. (Schriften der Elsaß-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg. Reihe B. Theologie und Philosophie.) 2 Bände. Lex.-8° XV u. 200 S; 201 S.) Heidelberg 1929 u. 1931, Winter. *M* 6.30 u. *M* 7.—. — Das mit kirchlicher Druckerlaubnis erscheinende Werk lag bereits 1909 vollendet vor. Verschiedene Umstände verzögerten die Drucklegung um 20 Jahre. Der Verf. hat den guten Plan, „die Einwände Hartmanns gegen den theistischen Gottesbegriff vollzählig zusammenzustellen" und darüber hinaus auch „Hartmann als Typus einer ganzen Geistesrichtung innerhalb der Philosophie zu behandeln" (I S. VIII). Es ist ein großes Verdienst des Verf., so in die pantheistischen, pessimistischen und (sachlich) bisweilen gotteslästerlichen Gedankengänge und Aussprüche v. Hartmanns hineingeleuchtet zu haben. Der I. Band, der „das Problem der Persönlichkeit Gottes im Lichte der theoretischen Philosophie im allgemeinen" behandelt, bringt die Einwände Hartmanns gegen Selbstbewußtsein und Persönlichkeit Gottes, die allerdings zum Teil recht massiv sind, z. B. daß das Bewußtsein notwendig mit Sinnlichkeit verbunden sei (65). Außerdem werden die Möglichkeit einer absoluten Persönlichkeit und die Vorzüge des persönlichen über den unpersönlichen Geist entwickelt und der Beweisversuch für einen unpersönlichen Weltgrund zurückgewiesen. Der II. Band zeigt, wie die Religionspsychologie, die Religionsmetaphysik, die Religionsethik und schließlich auch die religiöse Kunst die Persönlichkeit Gottes fordern. — Einige Ausstellungen betreffen

mehr die Sprechweise als die Sache, womit ich nicht sagen will, daß ich alle Sätze des Verfassers unterschreibe. Er sollte Gott nicht als *causa sui* bezeichnen (I 54 118 usw.; II 57 107). Eher sollte es *ratio sui* heißen, wenn der richtige Gedanke ausgedrückt werden soll, daß „Gott den Grund seines Daseins in sich selbst" hat (II 57). Der Satz: „Sobald man aber den Kontingenzbeweis und damit die zwingende Geltung des kausalen Schließens anerkennt, ist es nur grobe Inkonsequenz, den Begriff einer causa sui zu verwerfen" (II 57), legt den Verdacht nahe, daß der Verfasser eine nicht ganz richtige Formulierung des Kausalgesetzes vor Augen hat. Man kann nicht sagen: „Alles hat seine Ursache" im Sinne von Wirkursache; wohl: „Alles hat seinen Grund." Die aus der Entstehungszeit des Werkes erklärliche oftmalige Zitierung von Schell erklärt auch die Vorliebe für den Ausdruck *causa sui*. Man könnte, wenn Mißverständnisse verhütet würden, Gott allenfalls causa sui nennen im Sinne von „seinetwegen", ἑαυτοῦ ἕνεκα. Vgl. Thomas, S. th. 1 q. 83 a. 1 ad 3. An einer Stelle scheint der Verf. Individualität als notwendig endlich zu fassen; so kann er dann Gott die Individualität absprechen: „Bei diesem [bei Gott] ist also Persönlichkeit nur denkbar ohne Individualität" (I 83). Das Wort Erlösung hat in der Theologie seinen bestimmten Sinn. Es sollte nicht so einfachhin in die Philosophie übertragen werden. Zur Erleichterung des Verständnisses wünschte man bisweilen etwas mehr klare Systematik und Übersichtlichkeit. Deneffe.

67. Teixidor, L., Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus criaturas: EstudEcl 11 (1932) 190 bis 227. — Nachdem T. schon in einem früheren Artikel (vgl. Schol 6 [1931] 144) seine These aus De pot. q. 3 a. 7 belegt hatte, sucht er sie jetzt noch aus anderen Thomastexten zu erhärten, die er in 8 Gruppen ordnet; 4 davon werden hier aufgeführt. Es sind die Stellen, welche direkt vom göttlichen Konkurs und von Gottes Mitwirken bei der Sünde sprechen, die von den mit Hilfe der Gnade gesetzten Werken handeln, in denen es um das Mit-Tätigsein von zweiten Ursachen geht. Das ganze Material glaubt T. im Sinne der unmittelbaren Mitwirkung Gottes auslegen zu müssen. Die aus den Texten der letzten Kategorie sich erhebende Schwierigkeit löst er durch die Unterscheidung zwischen der Ordnung des eigentlichen Konkurses und derjenigen der Vorsehung. — Uns will scheinen, daß die bei Thomas grundlegende Unterscheidung zwischen der *immediatio suppositi* und der *immediatio virtutis* nicht genug beachtet wird. Sie wäre besonders wichtig für die Auslegung des vom Verfasser sehr hervorgehobenen Kapitels C. gent. 3, 70. Lotz.

68. Rosenmöller, Bernh., Religionsphilosophie. gr. 8° (VIII u. 168 S.) Münster (Westf.) 1932, Aschendorff. *M* 7.70; geb. *M* 8.90. — Das Wichtigste von dem, was man in einer klar geschriebenen Theodizee sucht (ich nenne z. B. Hontheim in der Philosophia Lacensis), findet man auch bei R. Überall fußt er auch auf den gleichen, soliden Grundsätzen. Mit guter Einfühlung in deutsche Denkweise sind vielfach gewandte Ausdrücke geprägt. Ein Ausgehen von der heutigen positiven Psychologie (Fröbes, Psychologia speculativa Bd. II S. 1—118), die in Anlehnung an die Sinneswahrnehmungen auch die Verstandesurteile unserm Begreifen näher rückt, würde manch positiv Gebildetem eher zusagen, als die Illuminatio des hl. Bonaventura, die zum Empirischen zwar nicht im Gegensatz steht, aber allsogleich in die höchsten Höhen klimmt und wie die gesamte platonische Philosophie die reelle Unterlage

nicht so berücksichtigt wie Aristoteles, Thomas und die moderne Empirie. Bruders.

69. Getzeny, H., Kritische und katholische Religionsphilosophie: Catholica 1 (1932) 133—138. — Verf. sucht in den beiden Büchern von Oskar Bauhofer (Das Metareligiöse, Leipzig 1930) und von Bernhard Rosenmöller (Religionsphilosophie, Münster 1932) insofern eine Verwandtschaft aufzuweisen, als beide mit Recht sagten: „Auf metaphysischem Wege gelingt es nicht, das Wesen der Religion zu bestimmen." Weiter heißt es: „. . . die Religion hat ihre Gewißheit im Glauben". — Das kann von der übernatürlichen Religion verstanden werden; ist aber, so wie es liegt, mißverständlich. Die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und damit einer natürlichen Religionserkenntnis ist definierte Glaubenslehre. Kösters.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

70. Jansen, B., Naturphilosophie und Naturwissenschaften: PhJb 45 (1932) 261—289. — Die Entfremdung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, namentlich scholastischer Philosophie, ist nicht als eine unvermeidliche Tatsache anzusehen, mit der man sich eben abfinden muß, sondern ist aus zeitgeschichtlich bedingten menschlichen Beschränktheiten zu verstehen. Einerseits sperrte sich die scholastische Philosophie, besonders im 16.—18. Jahrhundert, in allzu starrem Festhalten an Aristoteles und Mangel an Verständnis für experimentelle Forschung gegen die Ergebnisse der aufblühenden Wissenschaft ab, anderseits verachteten die Begründer der neuen Naturwissenschaften ebenso einseitig die scholastische Philosophie als totes Bücherwissen und leugneten in rein positivistischer Geisteshaltung die Berechtigung, nach tieferen immanenten Seinsgründen zu fragen. Das rechte Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie ist aber noch immer grundsätzlich dasselbe, wie es schon Aristoteles erkannt hat: Die durch empirische Forschung festgestellten konstanten Erscheinungen sucht der Philosoph wesenhaft zu erfassen und von ihnen auf das Wesen der zugrundeliegenden Substanz zu schließen. Freilich muß in unserer Zeit die Naturphilosophie von den mit viel feineren Methoden erarbeiteten Ergebnissen der modernen experimentellen Forschung ausgehen. Die heutige Naturwissenschaft bietet z. B. keine Tatsache, die zu ihrer Erklärung eine *mutatio substantialis* in den anorganischen Körpern verlangte. de Vries.

71. Moser, Simon, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Kritischer Vergleich der Summulae in libros physicorum mit der Philosophie des Aristoteles. (Phil. u. Grenzwiss. IV 2/3). gr. 8° (VIII u. 176 S.) Innsbruck 1932, Rauch. *M* 6.—. — Bei Ueberweg findet sich die Bemerkung, daß das gegenseitige Verhältnis der drei Ockham zugeschriebenen naturphilosophischen Traktate noch zu untersuchen sei. Solche Aufgabe setzt als Vorarbeit gründliche Inhaltsuntersuchung der drei Schriften voraus, und diese leistet M. hier hinsichtlich der am leichtesten zugänglichen „Summulae in libros physicorum". Die Ockhamschen Lehren werden hauptsächlich am Maßstab der aristotelischen und scholastischen Naturphilosophie gemessen, da es nicht angehe, moderne Fragestellungen an mittelalterliche Autoren heranzutragen. Dank dem tiefen Verständnis M.s für Aristoteles ist die gewählte Methode glücklich und fruchtbar. Allerdings fällt dabei auf Ockham nur selten, z. B.

bei der Erklärung der Kausalität des *finis*, ein günstiges Licht. Es werden ihm mancherlei Oberflächlichkeiten, Versäumnisse, Fehlbeweise und Umbiegungen nachgewiesen. Der Nominalismus Ockhams spielt dabei eine nur sehr untergeordnete Rolle. Recht klar wird herausgestellt, durch welche Abweichungen von Aristoteles und der Hochscholastik Ockham zu einem Vorläufer des Empirismus des 17. Jahrhunderts geworden ist, und man gewinnt nicht den Eindruck, daß damit sachlich für Ockham ein Verdienst verbunden sei. — Die vier Abschnitte der Schrift: Die Prinzipien des Werdens, die vier Ursachen, die Bewegung, die Zeit, enthalten verschiedene, teils längere, teils kürzere philosophische Einzeluntersuchungen und verleihen ihr einen über das gesteckte Ziel hinausgehenden, allgemeinen Wert. H. Schmitz.

72. Dingler, Hugo, Der Glaube an die Weltmaschine und seine Überwindung. gr. 8° (48 S.) Stuttgart 1932, Enke. *M* 2.50. — Münchner Rundfunkvorträge, in denen D. in kurzer Form die Ergebnisse seiner 30jährigen philosophischen Forschungsarbeit darlegt. Die bekämpfte „Weltmaschine" ist nicht bloß etwa das Weltbild des Materialismus, sondern auch das, was gesunder philosophischer Realismus unter strengem physikalischem Determinismus des anorganischen Kosmos versteht. Nach D. ist Physik in ihren zentralen Teilen niemals in erster Linie ein Beschreiben, sondern vielmehr ein „Machen", ein reales manuelles Machen und Herstellen der Meßapparate und ein geistiges Kombinieren der Formideen, nach denen dieses Machen erfolgt (36). Die Induktion als Grundlage der Naturwissenschaft wird verworfen (37 ff.). — D.s philosophisches System ist ein eigentümlicher Konzeptualismus, der u. E. an einer entscheidenden Stelle inkonsequent wird, indem das Vertrauen in die Meßapparate schließlich doch auch auf Induktion beruht. Schm.

73. Gruender, Hubert, S. J., Experimental Psychology. 8° (455 S.) Milwaukee 1932, Bruce. *Doll* 2.50. — Die Kapitel dieser neuen Psychologie behandeln: 1. das Objekt der Psychologie; 2. die Empfindungen im allgemeinen; 3. und 4. die Farbenempfindungen; 5. die Gehörsempfindungen; 6.—8. die visuelle Raumwahrnehmung; 9. die Phantasie; 10. das Gedächtnis; 11. die Aufmerksamkeit; 12. und 13. den Instinkt; 14.—16. die Gedanken; 17. den Willen. Die Eigenart des Buches erhellt am besten aus den Fragen, auf die es besonders tief eingeht. Bei den Farbenempfindungen treten in den Vordergrund die psychologische Ordnung der Farben in einem System, die Farbenmischung und besonders der Simultankontrast, über den eigene Untersuchungen mitgeteilt werden. Verf. vermutet, daß der Kontrast eine reine Hemmungserscheinung sei. Besonders inhaltreich ist die Darstellung der Gehörempfindungen. Der Unterschied von Ton und Geräusch wird darin neu bestimmt, daß nur beim Ton die Höhe genau angegeben werden kann, nicht beim Geräusch. Es wäre verdienstlich, diesen Unterschied auch quantitativ sicherzustellen. Die Eigentümlichkeiten aller verwendbaren musikalischen Töne werden in einem musikalischen Nomogramm übersichtlich geordnet. Für die einäugige Betrachtung wird das Entfernungssehen, wie üblich, aus den empirischen Faktoren erklärt. Die Richtung, in der das Objekt gesehen wird, ist dagegen die Gerade, die vom Netzhautpunkt durch das optische Zentrum nach außen führen würde, mithin die wirkliche Richtung des Objektpunktes. Die seit Hering und Helmholtz allgemein anerkannte Identität der Sehrichtungen wird als Sonderbarkeit für gewisse anomale Fälle hingestellt. Diese Darstellung wird zweifellos kei-

nen Anklang in der Wissenschaft finden. — Von S. 240 an wiegen die philosophischen Erörterungen vor. Für die Erklärung des Instinktes genügt die Intelligenztheorie nicht, trotz der blendenden Versuche W. Köhlers. Man muß auf angeborene sinnliche Triebe und Gefühle zurückgreifen. Fast 100 Seiten sind der Wesensart der Intelligenzakte gegenüber den Vorstellungen gewidmet. Der stetige Wechsel der Vorstellungen bei gleichbleibendem Gedanken beweist den Unterschied. Das letzte Kapitel behandelt die Eigenart des Willensaktes und die Willensfreiheit, die wir an dem aktiven Eingreifen des Ich direkt erleben sollen; dieser Punkt läßt allerdings manche Einwände zu. — Nach dem Gesagten beabsichtigt das Buch, die wichtigsten Ergebnisse der experimentellen Psychologie vorzuführen, besonders solche, die für die Philosophie von großer Bedeutung sind. Deshalb wird es auch dem scholastischen Philosophen sehr wertvoll sein. Fröbes.

74. Lindworsky, J., Theoretische Psychologie im Umriß, 4. Aufl. gr. 8° (110 S.) Leipzig 1932, Barth. *M* 5.—. — Der Text der neuen Auflage des in Schol 2 (1927) 153 eingehend besprochenen und empfohlenen Büchleins ist nur um 4 Seiten gewachsen, die fast ganz auf die Verteidigung der Assoziationstheorie des Verf. kommen. Ich erwähne deshalb nur kurz die wenigen Punkte, bei denen ich schon das vorige Mal Ausstellungen machte. L.s Ablehnung der höheren Gefühle ist unverändert geblieben. Die Streitfrage wird ja unterdessen anderswo ausgetragen. Auch seine neue Erklärung der Relationserkenntnisse hat keine Veränderung gefunden; es wird deshalb nützlich sein, auch diese Theorie an anderer Stelle einer eingehenden Besprechung zu unterwerfen. Dagegen sucht die Schrift einige Einwendungen gegen L.s Resonanzerklärung der Assoziationen zu beantworten. Ich kann hier nur kurz sagen: Ich sehe nicht, daß diese Antwort mit den Prinzipien dieser Theorie vereinbar ist. Die Betonung der Gesamtbetrachtung paßt nicht zu einer Lehre, die aus der bloßen Summe von Elementen, die unabhängig voneinander wirken, erklären will. Das teleologische physiologische Geschehen ist nicht rein physikalisch erklärbar, um so weniger das sinnliche Geschehen. Diese Aussetzungen treffen übrigens nur einen kleinen Teil des wertvollen Buches. F.

75. Jaensch, E. u. Kleemann, R., Über das Aubert-Förstersche Phänomen: ArchGsmtPsych 84 (1932) 521—571. — Wenn nahe kleine und fernere große Objekte an der Peripherie des Gesichtsfeldes gesehen werden und auf der Netzhaut denselben Raum einnehmen, so werden die nahen Objekte noch weiter außen erkannt als die fernen. J. hatte das vor Jahren so erklärt, daß bei den großen Objekten die Aufmerksamkeit ein größeres Gesichtsfeld zu umspannen habe und deshalb eher versage. Manche unterdessen dazugekommene Untersuchungen, die die früheren Befunde teils bestätigen teils bekämpfen, werden nachgeprüft und vervollständigt. Abweichungen werden darauf zurückgeführt, daß die Aufmerksamkeit sich auf ein kleineres Gebiet konzentriere. In anderen Fällen habe das gleiche Ergebnis eine andere Ursache, wie den Einfluß des Gedächtnisses oder des Ganzheitseindruckes. Wertvoll ist die Vermehrung der Tatsachen. F.

76. Jaensch, E. u. Wiegand, F., Die Beziehung von Kontrast und Transformation: ArchGsmtPsych 85 (1932) 95—136. — Kontrast nennt man es, wenn eine farbige Fläche durch eine benachbarte andersfarbige verändert erscheint; da denkt man gewöhnlich an eine Nervenwirksamkeit. Transformation ist es, wenn ein beschattetes (beleuchtetes) Objekt sehr viel weniger verändert er-

scheint, als man nach den physikalischen Verhältnissen erwarten sollte: das Phänomen der Farbenkonstanz. Hierbei spielen Auffassung, Erinnerung, kurz zentralere Faktoren mit. Jaensch neigte immer dazu, den Kontrast der Transformation einzuordnen. G. E. Müller hat manche seiner Beweise angegriffen. Hier wird für einige Fälle die Widerlegung anerkannt, aber der Parallelismus beider Erscheinungen in neuer Weise nachgewiesen. Andere Einwände werden durch eigene oder fremde Versuche widerlegt. Graduelle Unterschiede beider Erscheinungen werden nicht geleugnet, aber sie sollen das Hauptgesetz des Parallelismus nicht berühren, sondern es bloß durch andere Gesetze kreuzen. F.

77. Pauli, R., Zur Methodik der Gedächtnispsychologie: ArchGsmtPsych 85 (1932) 41—94. — Eine Neuordnung der Gedächtnismethoden. Die Oberteilung ist in Reproduktions- und Wiedererkennungsmethoden. Bei den ersteren ist der Unterschied wesentlich, ob der Stoff ganz erlernt sein muß (wie beim Ersparnisverfahren) oder ein Anfang genügt (wie bei der Methode der behaltenen Glieder). Die Wiedererkennungsmethode wird hier weiter durchgearbeitet und als Eigenes eine Spurenmethode beigefügt, die das Angeeignete nach allen Richtungen auswertet. Weitere Beiträge behandeln die Frage des besten Lernstoffes und eines universalen Gedächtnisapparates. F.

78. Brunswik, E. mit L. Goldscheider u. Elise Pilek, Untersuchungen zur Entwicklung des Gedächtnisses: Beiheft 64 zu ZAngewPsych (158 S.). — Das Beiheft enthält zwei experimentelle Untersuchungen nebst einer theoretischen Verarbeitung. Goldscheider untersucht das sprachliche Gedächtnis der 6- bis 18jährigen. Das mechanische Gedächtnis beim Lernen von 6 sinnlosen Silben oder einfachen Wörtern steigt mit dem Alter, aber mit Höhepunkten und Rückgängen, die für die Verschiedenheit der Geschlechter bezeichnend sind. Das mechanische Gedächtnis wird mit dem sinnhaften verglichen bei einem Gedicht, bei Vokabeln, bei Gedankenpaaren. Die Entwicklung geht vom rein mechanischen Behalten zum Erfassen von Gestalten und endlich von Sinnzusammenhängen; jede Gedächtnisfunktion hat ihren besonderen Höhepunkt. — Pilek untersucht das gegenständlich-anschauliche Gedächtnis. Geprüft wird das Behalten einer Reihe von Bewegungen, von Figuren und von Farben; dann in sinnvollen Reihen das Behalten einer in Bildern gesehenen Geschichte, von gesehenen Gegenstandspaaren, von einer Reihe von Aufträgen, die an ein Bild geknüpft sind. Beim Behalten der Farben überwiegen die Mädchenleistungen, bei den Figuren die der Knaben. Die Kurven für Materiallernen erreichen schon mit 12 Jahren ihren Höhepunkt, bei den Gestalten dauert der Anstieg länger, bei sinnvollem Material beständig. — Die theoretische Verarbeitung durch den Leiter Brunswik bringt neue wertvolle Beiträge zur Methodik, wie man derartige Kurven vergleichen, die Zuverlässigkeit eines Ergebnisses messen kann. Sachlich bestätigt sich die Hierarchie von mechanischem Lernen, Gestaltenlernen, sinnvollem Lernen, die Überlegenheit des sprachlichen vor dem anschaulichen Gedächtnis. Im Ganzen wird den Mädchen das bessere Gedächtnis zugeschrieben, was ihrer empirischen Begabung entspreche. Die Arbeit bringt neues Leben in die lange brach liegende Assoziationspsychologie. F.

79. Wenzl, Al., Empirische und theoretische Beiträge zur Erinnerungsarbeit bei erschwerter Wortbildung: ArchGsmtPsych 85 (1932) 181—218. — Aus vielen gelegentlichen Beobachtungen wird das Suchen nach einem vergessenen Wort geschildert. Es helfen

mit der Klang des Wortes, der einfällt, und besonders der Sinngehalt. Aus dem, was kommt, wird sofort versucht, ein Ganzes zu bilden, was zunächst oft falsch ist. W. weist die psychoanalytische Erklärung zurück. Die materielle Erklärung der Assoziationsbildung sei durch Becher überwunden; das Körperliche und Psychistische müssen zusammenwirken. — Es ist erfreulich, daß solche Gedanken an Boden gewinnen. F.

80. Kuhr, Victor, Ästhetisches Erleben und künstlerisches Schaffen. gr. 8° (VIII u. 143 S.) Stuttgart 1929, Enke. *M* 8.—; Lw. *M* 9.50. — Verf. vereinigt eine seltene Kenntnis der ästhetischen Literatur mit der psychologischen. Im künstlerischen Schaffen ist ihm das erste ein Gefühl, das nach seiner anschaulichen Darstellung drängt; wesentlich ist sodann die technische Fähigkeit, das innere Bild im Kunstwerk möglichst vollkommen nachzubilden. Wer das Kunstwerk genießt, erlebt die Offenbarung von etwas Innermenschlichem, nämlich vom Gefühlsleben des Künstlers, das sich durch nichts anderes genauer beschreiben läßt als durch das Kunstwerk selbst; dieses Verständnis weckt eine hohe Freude, eben den künstlerischen Genuß. Besonders das 4. Kapitel führt die Stadien des künstlerischen Schaffens im einzelnen packend durch. Die Nachbildung geht nicht, wie die Künstler oft selbst meinten, auf die reine Natur, sondern auf das innere Bild; man bildet die Natur ab, wie das Gefühl sie einem zeigt. — Das schöne Buch vereinigt in mancher Hinsicht das Beste und Tiefste, was die bisherige Forschung bereitgestellt hat. Auch wo man den Ausführungen nicht folgen kann, gewinnt man immer reiche Anregung. So wäre ich geneigt, das Gefühl, aus dem alles Schaffen abgeleitet wird, nicht im engeren psychologischen Sinn zu verstehen, sondern im weiteren Sinn des Sprachgebrauches, etwa eine gefühlsgeladene Erkenntnis, das Schema eines Bildes, einer Melodie, mit dem Drang, darin gewisse Seiten in originaler Weise zum Ausdruck zu bringen; dieses Schema ist äußerst lückenhaft, enthält vielfach mehr gedankliche Probleme, Forderungen, mit dem Material etwas Bestimmtes zu machen. Die innere Ausbildung ist dann die Gewinnung der Einzelheiten, die den Plan möglichst packend zum Ausdruck bringen, so daß der Genießende dasselbe erlebt, davon ergriffen wird und die Kunst bewundert, die das erreicht hat. Der gut vorbereitete Leser wird aus dem Buch viel lernen. F.

81. Lersch, Philipp, Gesicht und Seele. 8° (168 S., 191 photogr. Aufnahmen und 8 Abbildungen.) München 1932, Reinhardt. *M* 6.50; Lw. *M* 8.50. — Diese Neudarstellung der Mimik fußt auf reichem Filmmaterial, verbunden mit der Charakterschilderung der Personen. Verf. kennt genau die klassische Darstellung der Lehre und setzt sich bei jedem einzelnen Zug mit ihr auseinander; nicht selten werden so Verbesserungen oder Vertiefungen erreicht, die überraschen. Die vorausgesetzte Psychologie ist nicht immer die gewohnte. Einzelheiten. Die Mimik der Augen: Das weit geöffnete Auge gilt der Zuwendung zur Außenwelt, während das verhängte Auge (herabhängendes Oberlid) darauf verzichtet; das schlitzartig verengte (abgedeckte) Auge dient der scharfen Beobachtung. Der Blick nach oben ist Abwendung von der nächsten Umwelt; der Blick von unten ist eine verhaltene Zuwendung zu diesen Objekten; ähnlich der seitliche Blick. Die Mimik der Stirn: die horizontalen Stirnfalten dienen dem Einströmen von Reizen, die vertikalen Stirnfalten der gespannten Erwartung, die Notfalten vereinigen beides. Die Mimik des Mundes: Der zusammengepreßte Mund der Entschiedenheit wird genauer auf Ablehnung des Spre-

chens bezogen; der offene Mund auf mangelnde Energie; der bittere und süße Zug auf das Unangenehm- oder Angenehm-Berührtsein (ein nicht ganz klarer Begriff), als habitueller Zug auf das passive Genießen. Das Senken der Mundwinkel beweist Unfroheit; bei dem Lachen werden die vielen Abarten gut gewürdigt. Sehr lehrreich sind die vielen Nebenbemerkungen über Zusammenhänge, besonders aber die Deutung der Filmbilder, aus denen der Leser viel Nutzen gewinnt. F.

82. Rohracher, Hub., Theorie des Willens auf experim. Grundlage (ZPsych Erg. Bd. 21). 8° (X u. 194 S.) Leipzig 1932, Barth. *M* 10.—; geb. *M* 12.40. — Die Arbeit aus der Schule von Erismann führt die experimentelle Willensforschung erheblich weiter. Originell sind R.s Methoden, die sehr starke Willensakte erzielen; so schon die Forderung, den Arm ausgestreckt zu halten, so lange es irgendwie möglich ist, was stellenweise bis zur Erschöpfung durchgeführt wurde; der Kampf zwischen Ermüdung und elektrischem Schmerz usw. Zu den Hauptergebnissen gehört, daß die Unlust der Ermüdung zunächst den Willen zum Widerstand steigert, bei sehr großer Intensität ihn aber später schwächt. Dem eigentlichen Wollen (nach einer Wahl) ist ein Aktivitätsbewußtsein eigen, das beim passiv anmutenden Trieb fehlt. Sehr eingehend entwickelt Verf. eine Theorie der Motivation auf deterministischer Grundlage. Es werde sich, meint er, wie überall in der Natur, auch im Streben des Menschen immer das Stärkere durchsetzen. Das verkennt die einzige Stellung, die der Mensch auch in anderem über der sonstigen Natur hat, wie ja auch in den Verstandesleistungen. Beim Kampf der Motive werden die angeborenen Triebe oder Strebungen von den durch die Lebenserfahrung gebildeten Dispositionen, den persönlichen Tendenzen, unterschieden. Das eigentliche Wollen ist für R. das Durchdringen der Persönlichkeit, d. h. daß die persönlichen Tendenzen sich als stärker erweisen und durchsetzen. Indessen würde darin nicht mehr Aktivität liegen als im Durchdringen der Triebe; die Bildung der sog. persönlichen Tendenzen geschah ja ebenso zwangsmäßig wie die der Triebe, beim Menschen nicht anders als beim Tier. — Die Lehre der Willensfreiheit leugnet keineswegs das Bestehen einer Ursache für den Willensakt, sondern nur die notwendig ablaufende Ursache. Die eigentliche Ursache ist in der Freiheitslehre und in ihr allein das Ich, die Persönlichkeit; das Ich wird von den Motiven stark beeinflußt, aber es bleibt Herr der Entscheidung, es kann auch dagegen entscheiden. Nur so ist das Aktivitätsbewußtsein verständlich, das dem Tier fehlt. — Übrigens machen diese hier angegriffenen Ausführungen nicht die Hauptsache des wertvollen Buches aus, das der Psychologe mit großem Nutzen lesen wird. So ist gut durchgeführt, daß die Willensstärke eine Sache der unmittelbaren Erfahrung ist. F.

83. Dybowski, M., How types of will change: Kwartalnik Psychologiczny 2 (1931). — Verf. untersuchte 36 Personen durch Fragen über ihr Willensverhalten bei 20 Handlungen des alltäglichen Lebens, über Motive, Hemmungen, Anstrengung, Gefühle, Freiheitsbewußtsein, Zeit, Anstrengung usw. Daraus werden 6 Formen des Willensprozesses von wachsender Komplikation entwickelt; ähnlich werden in der Ausführung 5 Formen abgegrenzt. Die Untersuchung gipfelt in 4 Willenstypen, die den 4 Temperamenten bei Ach entsprechen. 6 Jahre später wiederholte D. seine Untersuchung bei 18 der früheren Personen und stellte fast regelmäßig einen Fortschritt des Willens fest. Der Endergebnisse sind auf

diesem Gebiet einstweilen noch wenige, aber die Möglichkeit eines Eindringens läßt mehr erhoffen. F.

84. Schneckenburger, H., Die Altersentwicklung und Milieubedingtheit des sozial-ethischen Verständnisses beim proletarischen Kind: ZAngewPsych 42 (1932) 369—447 u. 43 (1932) 55—82. — Geprüft wurden Schüler aller Volksschulklassen an einer Schule proletarischer und einer nicht-proletarischer Kinder. Bei drei Bildern, die Roheitsakte darstellten, hatten die Kinder anzugeben, was sie darüber dächten und welches die Gründe des Urteils seien. Die Mißbilligung der dargestellten Handlung überwiegt bedeutend, und das nimmt mit dem Alter zu. Nur können die Kleinen keinen weiteren Grund angeben. Die Größeren nennen verschiedene Gründe, die man in die aufsteigende Reihe einordnen kann: egoistische Gründe, wie Strafe oder Belohnung, altruistische Gründe wie Rücksicht auf die Eltern, auf die Gemeinschaft, schließlich Entscheidung wegen des autonomen Gewissens. Mit dem Alter wächst das Verständnis der Handlung, das Übersehen ihrer Folgen, die Höhe der Motive für ihre Verurteilung. Der Unterschied des Milieus war ein gradueller: das proletarische Kind hatte mehr Erfahrungen für die Handlungen, aber bei ihm wogen die niederen Motive vor; die Überlegenheit der nicht-proletarischen Kinder lag besonders auch an der größeren Fertigkeit, sich auszudrücken. F.

85. Wolff, Werner, Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung im wissentlichen und unwissentlichen Versuch: PsychForsch 16 (1932) 251—328. — Verf. läßt aus verschiedenen Äußerungen einer Person ihren Charakter beurteilen; besonders eingehend aus der Stimme, auf Grund eines kleinen Satzes, der in einen Phonographen gesprochen war. Die Charakteristiken der verschiedenen Beobachter waren überwiegend zusammenstimmend. Die Beschreibung der eigenen Stimme, die nicht als eigene erkannt wurde, war in der Regel günstiger als die Durchschnittsbeschreibung von den anderen, in seltenen Fällen aber auch ungünstiger; solche Menschen litten unter einem Minderwertigkeitskomplex. Ferner sind die Selbstbeobachtungen besonders eindringlich, öfter Tiefenurteile, die die Oberfläche und das Wesen auseinanderhalten. Das Ergebnis ist dasselbe wie bei wissentlicher Selbstbeurteilung, wenn sie unverfänglich gestaltet wurde. Dieselben Ergebnisse zeigten sich beim Betrachten des Profils, ja selbst in etwa bei der Photographie der Hände. Ebenso, wenn aus der Art, wie jemand eine gehörte Geschichte wiedererzählt, eine Charakterbeschreibung verlangt wird. Die Ergebnisse sind sehr wertvoll. Es wurde mir nur nicht klar, auf welche Kriterien hin die Charakteristiken erfolgten, ob aus dem unmittelbaren Eindruck oder nach bestimmten Regeln. F.

86. Störring, G. E., Ein Beitrag zum Problem der Zwangspsychopathie: Zeitschr. f. d. gesamte Neurologie u. Psychiatrie 139 (1932) 589—648. — Der Kranke leidet an schweren Zwangserscheinungen, wobei die Anlage das Überwiegende ist (Psychopathie), nicht seelische Erfahrungen (wie bei der Zwangsneurose). Die Grundlage ist hohe Angstlichkeit und Depression, verbunden mit einem langen Nachzittern jedes Affektes; die lange Dauer der Affektstimmung läßt die Angst oft Stunden lang nicht zur Ruhe kommen, zwingt zu endlosen Kontrollhandlungen, um sie los zu werden. So zwingt eine Art Geiz, den Besitz immer wieder nachzuzählen; bei Verlassen des Zimmers muß der Kranke sich durch Durchgehen jedes Gegenstandes überzeugen, daß er nichts zurückläßt, was ihm gehört, was sehr lange dauern kann usw. Anfangs erscheint der Zwang vernünftig, später wird er quälend, zum sub-

jektiven Zwang. Erst der auch affektiv begründete Trieb, sein Lebensziel im Studium zu erreichen, macht den Kranken wieder sozial brauchbar, ohne aber viele bleibende Zwangshandlungen unterdrücken zu können. Die Untersuchung wirft ein Licht auf die gewaltige Bedeutung der Gefühle und Gefühlsdispositionen (der Summationszentren von Gefühlen, der überwertigen Ideen). Die Anwendung auf schwere Fälle von Skrupulosität liegt nahe. F.

87. Goedeckemeyer, Alb., Das Freiheitsproblem (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft VIII 2). Lex.-8° (S. 17—38) Halle 1931, Niemeyer. *M* 1.80. — Der Aufsatz bekämpft die Willensfreiheit, nicht wie sie von den christlichen Philosophen erklärt wird, sondern indem sie nach Schopenhauer einen gewissen absoluten Indeterminismus als Gegner konstruiert, den niemand hält. Die Schrift verfehlt also, wie das bei den Deterministen fast allgemein geschieht, den eigentlichen Streitpunkt. Dem freien Willensakt fehlt die Ursache nicht; die ist der Wille selbst mitsamt den Motiven, nur daß er neben der Fähigkeit, so zu handeln, auch die hat, anders zu handeln, kurz daß er Herr über seine Entscheidungen ist. Nicht darin sehen wir den Adel des Menschen, daß er vernünftigen Motiven widersteht, sondern daß er ihnen frei folgt, d. h. da, wo er auch schlechteren hätte folgen können, was eben die Sittlichkeit ausmacht. Sittlich verantwortlich ist nicht schon jeder, der Ursache seiner Handlung ist, der ihre Folgen auf sich zu nehmen hat und dadurch in seinem Handeln beeinflußt wird; das gilt auch vom Tier. Daß man ein Tier erschießt, wenn es schadet, ist richtig; aber das ist keine wahre Strafe, nichts Sittliches. Wie kann man den strafen, der das Beste tut, was er hier tun kann, das einzige, das, was er eben tun mußte? Wenn der Determinismus den Menschen in den Zusammenhang der natürlichen Welt hineinstellt, vergißt er, daß es neben der Naturwissenschaft noch die höhere Geisteswissenschaft gibt. F.

5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik.

88. Das neue Volk. Halbmonatsschrift für lebendiges Christentum. Hrsg. u. verlegt von Anton Orel im Namen der Jugend- und Erneuerungsbewegung; Schriftl. Karl Flachberger. 26 (1931). Fol. (192 S.) Wien IX, Säulengasse 12. Vierteljährl. *M* 1.30. — Wer für die wirtschaftlichen und sozialen Strömungen des so schwer leidenden österreichischen Brudervolkes billigerweise Interesse empfindet, wird in dieser Zeitschrift die Anschauungen der „Katholisch-Sozialen" kennenlernen, die der Richtung Vogelsangs und der Haider Thesen folgen und von denen einige Verbindungslinien zu Spann sowie auch zu den Nationalsozialisten hinüberführen. Mit letzteren verbindet sie der Kampf gegen manche Zinsformen. Die Zeitschrift wird hauptsächlich von Orel bestritten, der darin einen Kommentar zu *Quadragesimo* bietet. Seine Ansichten, die hier nicht beleuchtet werden sollen (vgl. Schol 7 [1932] 434 f.), erstrecken sich vor allem auf die Arbeit (nicht bloß Handarbeit) als einzigen oder doch, wie nach der Betonung der *occupatio* in Quadragesimo gesagt wird, „ersten" Wert- (nicht Preis-)Titel. Unterlassung der Berufspflichterfüllung am Eigentum verwirkt das Eigentumsrecht, wenn auch nicht vor dem Staatsgesetze, so doch vor Gott. Der Preis wird durch Arbeit und Kosten bestimmt, während der Lohn u. a. nach dem standesgemäßen Unterhalt des Arbeiters zu bemessen ist. Häufig wird über die Defini-

tion von Kapital und Kapitalismus gehandelt. Stark wird die nicht bloß sittliche, sondern auch rechtliche, und zwar schon vorgesetzliche, Verpflichtung des Eigentumsrechts durch die Rücksicht auf das Gemeinwohl betont — wobei kaum beachtet wird, ob die Gegner bloß von der *iustitia commutativa* oder auch von der *legalis* und *distributiva (socialis)* sprechen. Gegenüber einer bloß die „Auswüchse" eines unhaltbaren Wirtschaftssystems beschneidenden „Sozialpolitik" wird eine volle gesellschaftliche „Sozialreform", eine eigentliche „Zuständereform", insbesondere durch Berufsstände, gefordert, wobei die Rolle des Staates nicht immer eindeutig zutage tritt. — Zum Ton der Polemik, besonders gegenüber kirchlichen Würdenträgern, ist zu sagen: Wäre es nicht möglich, auch in wirtschaftlichen und sozialen Kontroversen stets die wissenschaftliche Würde und vor allem die christliche Liebe zu wahren, die von Christus noch mehr als die Wahrheit zum Kennzeichen der Christen erhoben wurde? Gemmel.

89. Margolius, Hans, Ethische Studien. 8° (52 S.) Leipzig 1932, Noske. *M* 2.—. — Mit feinem ethischem Empfinden, polemischer Einstellung fern und darum recht geeignete Zitate aus allen Lagern von Nietzsche bis Rosa Luxemburg heranziehend, umreißt M. eine Ethik, die, freilich oft nur andeutungsweise, fast alle Lebensgebiete bis zum Staat und zum Völkerbund berührt. Es tut wohl, einer weltfernen Philosophensprache vollkommen entrückt zu sein. Dem „Guten" in der Gesinnung der „Hingegebenheit an alles Leben" gesellt M. das „Rechte" in der äußern Arbeit, Leistung als unentbehrlich hinzu. Diesem Rechten gelten drei Forderungen: Achtung vor dem Leben, Beförderung des Wohlstandes aller und des verstehenden Wissens, das den Menschen erst die Pforten zum Guten öffne. Ob M. dem ethischen Relativismus entrinnt? Die geforderte soziale Gleichheit und Freiheit konnte in der Kürze nicht weiter ausgeführt werden. G.

90. Kühler, Otto, Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, Nicolai Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen. gr. 8° (VIII u. 145 S.) Berlin 1932, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.—. — Die zu keiner Zeit einheitliche Ethik Schelers, deren allerletzte Form (vgl. Schol 4 [1929] 461) nach K. sehr stark der Schwarzschen Ethik angenähert erscheint, sowie die Ethik N. Hartmanns (vgl. Schol 3 [1928] 120—124) werden, meist vom Standpunkte der Schwarzschen Ethik aus, einer Kritik unterzogen. Das Bestreben K.s, durch genaue Quellenangabe und Unterscheidung der verschiedenen Werke den drei Autoren auch in ihrer Entwicklung gerecht zu werden, sowie die Konsequenz seiner Kritik im Lichte der Bestandteile des ethischen Phänomens sind anzuerkennen. Immerhin dürfte wegen der Vieldeutigkeit des Wortes Wert bei der Kritik Schelers nicht stets beachtet sein, ob dieser jeweils vom Inhaltlichen des sittlichen Erkennens oder von der Willensentscheidung beim Vollzug rede; beides ist dem sittlichen Akte wesentlich. Jenem objektiven Inhalt darf ferner bei Scheler die Situationsbezogenheit auf das Subjekt mit demselben Rechte zugestanden werden wie der objektiven und gegenständlichen „Werterscheinung", der „Natur der Sache" (91) bei Schwarz. Es ist auch nicht ersichtlich, warum Scheler der Rückgriff auf Gott zur Erklärung des Sittlichen verwehrt sein soll (81), während bei Schwarz eine mystische Religionsphilosophie unbeanstandet bleibt. Der Schwarzschen Freiheitslehre dürfte vom scholastischen Standpunkt die N. Hartmannsche vorzuziehen sein. Die Willensentscheidung ist nicht ein neues inhaltliches, objektives „Motiv", sondern Entscheidung unter jenen

Inhalten. Der Schwarzsche evolutionistische Pantheismus ist u. a. mit dem Kausalitätsprinzip unvereinbar; vgl. Schol 5 (1930) 436. G.

91. Perry Ralph Barton, Value and itsmoving appeal: The Philos. Review 41 (1932) 337—350. — Das Wirken der Werte auf den Willen erklären weder die Irrationalisten, für die das Werten nur ein Affekt ist, noch die Intellektualisten, Axiotropisten, die aus dem Verstandesurteil einen Wertinstinkt automatisch hervorgehen lassen, noch die Instrumentalisten, Pragmatisten wie Duwey, nach denen die Werturteile aus dem allgemeinen Werturteil des Förderlichen abgeleitet werden. Nach P. selbst ist der Wert ein Gefühl; Werturteile als Urteile „über" solche Werterlebnisse, nicht notwendig „aus" ihnen heraus, können auch im zu Erziehenden das Werterlebnis erwecken und dadurch seinen Willen zur Tat treiben. — Die Thomisten, die P. den Axiotropisten zugesellt, behaupten in Wirklichkeit eine Zuordnung zwischen dem die Zielbeziehungen aufhellenden Verstande und dem Zielfühlen und -streben des Willens; das Werten ist also nach ihnen nicht ein Urteilsinstinkt. G.

92. Reiner, Hans, Der Grund der sittlichen Bindung und das sittlich Gute. Ein Versuch, das kantische Sittengesetz auf dem Boden seiner heutigen Gegner zu erneuern. gr. 8° (VI u. 31 S.) Halle 1932, Niemeyer. *M* 1.20. — Während Scheler phänomenologisch den Formalismus der Ethik Kants als ungenügend zurückwies, versucht R. in der Husserl gewidmeten Schrift eine materiale Ethik aufzubauen, über deren Grundlagen Kantanhänger, Phänomenologen und Positivisten sich nach R. einigen könnten. Nach dem positiven Befunde geht alles Sittliche aus dem Willen hervor, zunächst kraft wünschender „Willensstellungnahmen". Für die Verwirklichung muß noch der freie „Entschluß" hinzutreten. Da wir sonst das Gute mit seinem Sollen und seinem Vorziehen des Höherwertigen auch andern nicht mehr zumuten könnten, müssen wir es auch von uns fordern, um Selbstachtung vor unserer Menschenwürde zu bewahren und um der Scham zu entgehen. Diese „Pflicht" mit ihrem Zwang soll aber schließlich von bloßer Liebe, von spontaner wünschender „Willensstellungnahme" abgelöst werden. — R., der die ethischen Gegenwartsprobleme tief erfaßt hat, stellt ein umfassendes ethisches Werk in Aussicht. Folgende Fragen, ohne deren Lösung jede scheinbare „Versöhnung" der Systeme doch in der Luft schwebt, dürften dann Klärung erfahren: Ist die Schau der Inhalte des sittlich Guten oder Gesollten nur ein „Fühlen" (17)? Woran erschauen wir die Höherwertigkeit? Ist jegliche Wahl eines Niedrigerwertigen, wenn man etwa statt größerer Gabe eine geringere dem Armen darbietet, schon schlecht? G.

93. Otto, Rud., Pflicht und Neigung. Eine Untersuchung über die objektiv wertvolle Motivation: Kant-Studien 37 (1932) 49—90. — Der Verf., bekannt durch sein Buch über das Heilige, gibt in klarem Aufbau und knapper Darstellung eine Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik, die ganz im Sinne der neueren Wertethik (Scheler) gehalten ist. Nach einer klaren Scheidung von Lust, Interesse und Liebe, die man bei Kant vermißt, folgt eine Untersuchung über den Pflichtgehorsam und dessen Wertbedingungen, sowie über die Autorität. Pflicht wird hier im Kantischen Sinne als Selbstverpflichtung (durch den objektiven Wert) verstanden. Eine neue, Kant unbekannte Problematik bringt der Verf. mit der Darlegung über die Vollkommenheit der Güte der Motivation und des Willens durch den beseelenden Einschluß der freudigen Willigkeit. Zur vollkommenen Güte gehört auch ein Lustmoment. Der gute Wille ist nicht das einzige schlechthin Gute. Man muß zur Person selber

vorstoßen. In das Ideal des Menschen gehören Dinge, die nicht nur abhängig sind vom guten Willen. Schuster.

94. Hold-Ferneck, Alexander, Lehrbuch des Völkerrechts. II. Teil (Schluß des Werkes). gr. 8° (XII u. 332 S.) Leipzig 1932, Meiner. *M* 12.—; Lw. *M* 13.50. — Die immer schneller sich vollziehenden und oft theoretisch wie praktisch tief einschneidenden Wandlungen des völkerrechtlichen Geschehens lassen zeitweilige Materialzusammenstellungen zugleich mit systematischer Vereinheitlichung dringend notwendig erscheinen. Beidem, der Reichhaltigkeit an zuverlässigem, neuestem Material und der einheitlichen Durcharbeitung, entspricht H.-F.s Lehrbuch auch im II. Teile in weitestem Umfange. Das Vorwort berücksichtigt bereits einige Urteile über den I. Teil (vgl. Schol 6 [1931] 157 f.). Das Werk bespricht nach methodischen Vorbemerkungen zunächst das Völkerrecht in Friedenszeiten, z. B. Staatsangehörigkeit, Plebiszit, Minderheitenrecht, Staatsgebiet, See- und Luftrecht, die Befugnisse nationaler und internationaler Organe, Werden und Haftung der Völkerrechtsverträge, Schiedsgerichtsbarkeit. Sodann wird das Völkerrecht zu Kriegszeiten dargestellt, u. a. der Begriff des Krieges und des Kriegsrechts, das Land-, See-, Luftkriegsrecht, das Neutralitätsrecht. — Die eindringlichen häufigen Hinweise auf die „Grundlagen" des Rechts und Völkerrechts, auf Vernunft und Sittlichkeit (47) müßten logisch zur offenen Anerkennung eines theoretisch und praktisch allein genügenden vorpositiven, vor dem Gewissen wirksamen, die positive Ergänzung freilich fordernden, nicht ausschließenden Naturrechts führen. Statt der pessimistischen Andeutungen über die Ohnmacht der Idee — die ein solches Werk ja überflüssig machte — müßte im Ganzen des Völkerrechts wie in Einzelheiten, etwa anläßlich des Völkerbunds, stets unvoreingenommen zwischen den Ideen und Institutionen selbst und ihrer Verwirklichung unterschieden werden; an beiden ist nicht zu verzweifeln. — Die Konkordatsverpflichtung ist im wesentlichen auch von den früheren katholischen Kanonisten wie heute dargestellt worden; vgl. Felix M. Cappello S. J., Summa iuris publici ecclesiastici 1923, n. 314. Gemmel.

95. Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. In Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten usw. hrsg. vom Deutschen Institut f. wiss. Pädag. in Münster i. W. Leitung der Herausgabe: Privatdozent Dr. Jos. Spieler. Zweiter Band. Kinderfürsorge bis Zwangszustände. Mit 19 graphischen Darstellungen und (136 Spalten) Register zum ganzen Werke. Lex.-8° (XVI u. 1500 Sp.) Freiburg i. Br. 1932, Herder. Lw. *M* 32.—; Halbfr. *M* 36.—. — Das nun abgeschlossene Werk bietet wahre „Lebenspädagogik" — entsprechend dem Artikel von Theodor Steinbüchel über Lebensphilosophie und Lebenspädagogik. Wie der I. Bd. (s. Schol 6 [1931] 479 f.), zieht auch der II. dem mehr Historischen und dem rein Theoretischen — obwohl auch dies, wie der eben genannte Artikel Steinbüchels und viele ähnliche beweisen, nicht fehlt — das Praktische, Lebensnahe vor. Allenthalben merkt man den Pulsschlag unserer ganzen Zeit- und Jugendnot, aber auch der Ewigkeitskräfte, die aller Not zu steuern imstande sind. — Die Neuartigkeit und Reichhaltigkeit des Werkes möge aus einigen Hinweisen erhellen. Es werden behandelt: Liturgische Bildung und Erziehung, nationale Erziehung, Werkunterricht und Schulwerkstätten, Psychographie, Psychotechnik und Tests, Korrespondenzunterricht, das Mannheimer Schulsystem, Kleinkinderpädagogik, Landeserziehungsheime und freie Schulgemeinden, das private Schulwesen, das

Laienspiel, die Beziehungen zwischen Psychoanalyse und Pädagogik (L. Bopp), zwischen Soziologie und Pädagogik (wobei noch etwa auf Schwer hätte hingewiesen werden können). Über den katholischen Religionsunterricht (723—737) handeln 7, über Leibesübungen 3, über das Studentenwesen 5, über Weltpädagogik und Friedenserziehung 4 Verfasser. A. Scharnagl bespricht die einschlägigen Bestimmungen der Lateranverträge und des preußischen Konkordats. R. Geis stellt Sexualpädagogik und geschlechtliche Erziehung im Sinne der kirchlichen Weisungen dar. G. Raederscheidt berichtet über pädagogische Akademien und Lehrerbildungsanstalten, außerdem mit R. Hauser über Lehrerbildung. J. Schröteler handelt u. a. über die weltliche Schule, die Schulpolitik der Parteien, Koedukation und Koinstruktion. Der Leiter der Herausgabe bietet reiche Statistiken über das pädagogische Vereins- und Verbandswesen, außerdem (202—218) über die Lehrer- und Lehrerinnenvereine und -verbände. Fast stets berücksichtigen die Beiträge und Statistiken auch die verschiedenen deutschen Staaten und das Ausland. So kommt das Bildungswesen der Sowjetunion und bereits das des nachrevolutionären Spanien (J. Vincke) zur Darstellung. Für den Gebrauch muß auf das wertvolle, ausführliche Personen- und Sachverzeichnis hingewiesen werden, da bloße Verweisartikel fehlen. So findet sich über „Rasse" kein Artikel, während das Sachverzeichnis doch viel Verstreutes darüber anzeigt. Der Mitarbeiterstab und der Verleger verdienen den Dank des gesamten Deutschland und vor allem der deutschen Jugend. G.

96. Tumlirz, Otto, Die Kultur der Gegenwart und das deutsche Bildungsideal. gr. 8° (IV u. 266 S.) Leipzig 1932, Klinkhardt. Lw. *M* 8.60. — Eine unbarmherzig einschneidende, aber zugleich positiv aufbauende Kritik an der Kultur und Bildung der deutschen Gegenwart! Man muß dem an einem Vorposten des Deutschtums stehenden Grazer Universitätsprofessor Dank wissen, daß er im vollsten Bewußtsein seiner Verantwortung und in ungeschminkter Ehrlichkeit diese Rettungsaktion zugunsten der gesamtdeutschen Interessen unternommen hat. Das Werk setzt ganz reife und ebenso ehrliche, wahrhaft nationale Leser voraus. — Entsprechend dem philosophisch vertieften Kulturkunde-Prinzip der Bildung wird nach einleitenden Bemerkungen über den Kulturbegriff zunächst über die Kultur der Gegenwart auf allen Wertgebieten sowie über die unleugbaren Zerfallserscheinungen dieser Kultur gehandelt. Sodann wird der deutsche Mensch mit seinem Land, seiner Rasse, Geschichte, Kunst und Religion gezeichnet. Schließlich wird das deutsche Bildungsideal für Körper, Sittlichkeit, Politik, Humanität und Religion umrissen. Das Bildungsideal ist die kulturerfüllte, zuhöchst sittliche Persönlichkeit. Diese verlangt gegenüber dem zersetzenden Relativismus überindividuelle und übergemeinschaftliche absolute Werte in Gott. — Unlogisch erscheint es freilich, daß T. die konfessionelle Erziehung, abgesehen etwa von der Grundschule ablehnt und ihr gefährliche Spannungen und falsche Unterordnung der übrigen Fächer vorwirft. Er fragt, ob es denn zwei verschiedene christliche Sittenlehren gebe (252). Die von ihm anderwärts berührte Verschiedenheit der Anschauungen über so zukunftsentscheidende Dinge wie Keuschheit und Ehe dürfte hier genügende Antwort sein. Übrigens gehört T.s pädagogische Sympathie offensichtlich dem katholischen Bekenntnis. Der Berufsgedanke scheint wenig berücksichtigt in diesem in mancher Beziehung hervorragenden Werke. G.

97. Wagener, Hermann, Der jugendliche Industriearbeiter und die Industriefamilie. Beiträge zur Psychologie der Reifezeit (VjschrWissPäd; Reihe A der Ergänzungshefte, H. 9). gr. 8° (VIII u. 145 S.) Münster i. W. 1931, Münsterverlag. *M* 3.—. — Die bisherigen Jugendpsychologien berücksichtigten fast nur die studierende Jugend oder doch nur die weibliche arbeitende Jugend. Darum schildert W. auf Grund langjähriger Lehrererfahrung und weitgreifender experimenteller Forschung die Einstellung der männlichen arbeitenden Jugend der Reifezeit zu den wichtigsten Wertgebieten. Insbesondere wird der Einfluß des Familienlebens gewertet. Lehrreiche Ergebnisse treten zutage über das den Familieneinfluß Hemmende, wie manche Vereinsbetriebe, und Fördernde, wie das Einzelhaus oder gar Landbesitz der Arbeiterfamilie. Ein aus wahrer, helfender Güte schonungslos getreues Zeitbild. G.

98. Kurfeß, Franz, Zwei Pädagogen der Gegenwart: Spranger/Willmann in ihren kulturschöpferischen Ideen. gr. 8° (152 S.) Paderborn 1932, Schöningh. *M* 6.—. — K. läßt, wie schon in früheren Arbeiten, die Bedeutung W.s, der mit zuerst die Verbindung der Pädagogik mit der Philosophie, der Soziologie, der Kulturgeschichte, vor allem aber mit dem metaphysischen Theismus aufgewiesen hat, auch in dieser Schrift recht hervortreten. Zugleich weist er, als Katholik und dankbarer Sprangerschüler, mit sichtlicher Freude eine weitgehende Übereinstimmung zwischen dem Prager Verkünder einer *paedagogia perennis* und dem in Deutschland weithin führenden Vertreter der philosophischen Pädagogik an der Berliner Universität nach. Besonders wird beider Auffassung von der Kulturpädagogik und von deren Tragweite für die Theorie des Bildungsideals, der Bildsamkeit, des Bildners und der Bildungsgemeinschaften in getreuer Wiedergabe vorgeführt und aneinander gemessen. Nach K. verdient W. den Vorzug, weil S. wegen seines Pantheismus (oder, wie S. selbst sagen würde, Panentheismus) das Herausheben „normativer" Werte aus dem Kulturprozeß nicht begründen kann; bei W. bietet die theistische Pädagogik den naturgemäßen Abschluß der Persönlichkeits-, Sozial- und Kulturpädagogik. — Die fleißige und vorbildlich in zwei zunächst scheinbar sich fremd gegenüberstehende Systeme sich einfühlende Arbeit leitet zu trefflicher Kenntnis und sachlicher Kritik geisteswissenschaftlicher, geschichtsphilosophischer Zeitströmungen an. Mit Recht weist K. darauf hin, daß S. trotz seines Systems in seinen Folgerungen oft mit der *paedagogia perennis* einig geht, was jeder S.-Schüler bestätigen wird. Kantisch mutet S.s Ablehnung inhaltlicher allgemeingültiger ethischer Sätze an (76); auch wird, worauf Göttler hingewiesen hat, nicht klar, ob das „Überindividuelle" des objektiven Geistes nicht bloß außerhalb des Einzelnen, sondern auch außerhalb der Gesamtheit der geschichtlichen Menschheit eine objektive Heimstatt hat. G.

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

Von Joseph Ternus S.J.

II. „Potestas a potestate traducitur sicut simile ex simili."

(Suppl. q. 34 a. 4 c.)

Zur Wiederanknüpfung. Wie bei unseren früheren Darlegungen[1] so geht es auch jetzt um die Herausarbeitung spekulativer Grundlinien im System der Weihetheologie des hl. Thomas. Dort eingangs ist dargetan worden, warum es sorgfältiger Erhebungen aus vielfach verstreuten Ansätzen und eingehender Untersuchungen mittels Analyse, Vergleich und Synthese bedarf, um die entscheidenden Grundrißlinien mit einiger Sicherheit herauszustellen, die Thomas wohl einem Weihetraktat der Summa zugrundegelegt haben würde, wenn er ihn uns noch hätte schenken können. Es sei aber nochmals eigens betont, daß es sich bei unsern Untersuchungen nicht um ein Stück Geschichte der Theologie handeln soll, sondern um die Erarbeitung von Grundlinien eines spekulativen Systems der Theologie, das an überzeitlichem Rang und theologischer Autorität einzig dasteht.

Es mehren sich die Rufe nach spekulativer Aufarbeitung der seit Jahrzehnten rüstig fortgeschrittenen historischen Forschung zur positiven Weihetheologie. Es soll und kann sich ja nicht um unabhängige Arbeit getrennter Disziplinen handeln. Das wechselseitige Verhältnis steht unter wechselseitig ungleichem Primat, der von der Einheit der Theologie als Wissenschaft bestimmt wird. So unerläßlich für eine gesunde theologische Spekulation die Kenntnis der Historie ist — für eine wahre Geschichtswissenschaft des kirchlichen Lebens, Denkens und Handelns bedarf es geklärter und klärender spekulativer Theologie. Geboren aus dem Glauben und gebunden an das Wort und Ereignis der Fülle der Zeit und ihrer Überlieferung durch die Kirche, gibt die spekulative Theologie als Glaubenswissenschaft das theoretische Apriori an die Hand, mit dem es gilt, — ohne Anmaßung vor dem Offenbarungswillen und seiner bezeugten Geheimnisse — rein „äußerliche" Feststellungen zu „innerlich" verstandenen Tatsachen zu erheben, die in ihnen beschlossene „Theorie" zu erfassen, sie damit erst in ihre

[1] Schol 7 (1932) 161 ff. 354 ff.

rechten Zusammenhänge zu rücken und zum Mutterboden für neue, fruchtbare Fragestellungen an die Geschichte und Tradition werden zu lassen.

Ein lehrreiches Doppelbeispiel, das schon die ältere Weihetheologie viel beschäftigt hat und dessen weihetheologische Diskussion heute in ein neues Stadium getreten ist, mag zur Veranschaulichung des Gesagten und gleichzeitig zur Wiederanknüpfung an unsere frühere Untersuchung dienen.

Durch Bulle vom 9. April 1489 hat Papst Innozenz VIII. dem Abt von Citeaux und vieren seiner nachgeordneten Äbte in Tochtergründungen ein Privileg gegeben, das der Doctor Navarrus „exorbitant" geheißen hat, weil es — dem Wortlaut zu glauben — an Nichtbischöfe die Vollmacht verlieh, den untergebenen Religiosen alle Weihen bis zum Diakonat einschließlich zu erteilen[2]. Noch

---

[2] Vazquez, Morin, Berti u. a. ältere Theologen haben schon zu ihrer Zeit eingehende historisch-kritische Untersuchungen über die umstrittene Authentizität der Bulle angestellt, und sie waren dazu mehr in der Lage und dabei mehr mit Erfolg bedacht, als in der andern, damals in die Diskussion miteinbezogenen Frage nach der Weihegewalt der frühchristlichen Chorbischöfe. (Die Frage der chorbischöflichen Weihegewalt scheidet für uns heute aus, da der Nachweis erbracht ist, daß die Chorbischöfe wirkliche Bischöfe waren.) Die Authentiefrage der berufenen Bulle haben die erwähnten Theologen mit guter kritischer Verwendung direkter und indirekter Quellen und Kriterien zu lösen versucht. S. die näheren Belege etwa bei Berti, De theol. disciplinis lib. 36 cap. 13 n. 4. Man wußte auch darum, daß sich benediktinische Äbte in Europa und franziskanische Obere in Indien der gleichen Vollmacht rühmten (s. bei Vazquez, In 3 D. Thomae disp. 243 cap. 4 n. 38). Die Authentie der Innozenzbulle steht heute — nach eingehenden Untersuchungen von de Langogne, Panhölzl, Tixeront u. a. — außer Frage. Siehe E. Hocedez S. J., Une découverte théologique: Nouv-RevTh 51 (1924) 335; M.-J. Gerlaud O. P., Le ministre extraordinaire du sacrement de l'ordre: RevThom 36 (1931) 877 ff. Vgl. Franz Diekamp, Katholische Dogmatik III[6] (1932) 353. Auch die Lesart „diaconatus" ist — trotz Vitoria und Gasparri — als gesichert hinzunehmen. Ein ernstes Problem gibt erst die Deutung des „ordines conferre" auf. Noch heute halten Theologen wie Cappello, Pesch-Deneffe u. a. an der Deutung fest, es handele sich nur um eine Exemptionsvollmacht zur selbstherrlichen Erteilung von Dimissorialien. Von theologischen Gründen abgesehen, lege sich das nahe durch den Sprachgebrauch, namentlich jener Zeit. Die älteren Theologen, die diese Deutung unterlegten, beriefen sich noch gerne auf Verhandlungen der Theologen auf dem Tridentinum und eine Auslassung in einer Bulle Clemens' VIII. (s. bei Berti a. a. O.). Hocedez (a. a. O. 335 Anm.) wie Gerlaud (a. a. O. 881 f.) verwerfen den genannten „Ausweg", der ebenso beliebt wie bequem ist. Ähnlich Kardinal Lécipier, De sacramento extremae Unctionis et sacramento Ordinis (1928) 259 ff.; Fr. Diekamp a. a. O. Es sprechen in der Tat beachtenswerte Gründe dagegen und

„exorbitanter" ist eine Bulle Bonifaz' IX. vom 1. Febr. 1400, die den Äbten des Klosters St. Osyth (Augustinerchorherren) in England (Essex) sogar die Vollmacht der Weiheerteilung bis zum Presbyterat einschließlich ausdehnt[3]. Es gab immer schon Theologen und vor allem Kanonisten, die für die kühne These eintreten zu können glaubten: ein Priester könne, ohne Bischof zu sein, wenn er entsprechende außerordentliche iuris-divini-Vollmacht vom Papst habe, sogar die Presbyteratsweihe erteilen[4].

Die gelegentlich von Durandus[5] u. a. erwähnte, fälschlich mit der Autorität eines hl. Hieronymus gedeckte[6], späterhin noch von Aureolus[7] im Ernst vertretene Ansicht, jedem Priester als solchem wohne kraft sakramentalen Einsetzungsrechtes durch Christus schon Weihegewalt inne, nur sei sie (ebenso wie die Firmgewalt) im

---

mahnen dazu, nebst wacher Forschung historischer Art nicht die Überprüfung der unterstellten dogmatischen Grundanschauung über Wesen, Quell und Spendung der Weihegewalt zu unterlassen.

[3] Der Text der Bulle ist von Egerton Beck nach den vatikanischen Regesten veröffentlicht in der English Historical Review 26 (1911) 125 f. Siehe bei F. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes (1920) 137 Anm. 2; desgleichen die Wiedergabe bei Federico Fofi (Scuola Cattolica 1924) bzw. bei E. Hocedez (NouvRevTh [1924] 333 f.). Die Authentizität der Bevollmächtigungsbulle und ihres Wortlautes kann, wie Hocedez, Hugon, Puig de la Bellacasa, Gerlaud, Lécipier, Diekamp u. a. neuerdings ausdrücklich anerkennen, nicht in Zweifel gezogen werden. Beliebt ist auch hier wieder die bequeme Deutung von „ordines conferre" als Dimissorialgewalt. Hocedez und Gerlaud, auch Lécipier und Diekamp lehnen sie aber als durchaus unwahrscheinlich ab. Van Noort-Verhaar (De Sacramentis II [1926] 163) gibt seinem „Non liquet" die Wendung: „Circa Bullam Bonifacii IX iudicium theologorum adhuc maturescere debet." Der darin ausgesprochene Appell richtet sich offenbar nicht bloß an die geschichtliche Forschung, sondern hat auch spekulativ dogmatische Absicht, so wie Gerlaud es meint, wenn er sagt: „la pensée de S. Thomas, à notre sens, n'éclaire pas peu le problème posé par l'histoire" (RevThom 36 [1931] 875).

[4] Vazquez war keineswegs der erste und hat die Abwägung der Gründe pro et contra mit einem vorsichtigen „iudicium autem lectori relinquere visum est" ohne eigenen Entscheid abgeschlossen (In 3 D. Thomae disp. 243 cap. 4 n. 44). „Quod sacerdos non Episcopus presbyteratum conferre valeat, tenuerunt Cardinalis Hostiensis, Innocentius IV., aliique celebres canonistae laudati a Morino (Exercit. IV cap. 3.), necnon Guilelmus Antissiodorensis, Petrus Aureolus, Nicolaus de Orbellis, Ludovicus Meratius, aliique bene multi, eo loco ab eodem Morino recensiti" (Berti a. a. O. n. 3). Man darf die Verbreitung einer Ansicht nicht unterschätzen, die durch Handbücher, wie die des Panormitanus oder der Summa Angelica gewährleistet war. Vgl. zum Ganzen die sorgfältigen Untersuchungen und Einzelfeststellungen bei Gillmann (a. a. O.).

[5] In 4 Sent. dist. 7 q. 4. — [6] Ebd. dist. 24 q. 5.

[7] In 4 Sent. dist. 24 q. 1 a. 2.

einfachen Priester durch prohibitiven Vorbehalt der Kirche gebunden — diese Sentenz, sage ich, ist nicht bloß singulär, seit dem Tridentinum sogar schlechthin theologisch unerhört, sondern fußt obendrein auch auf der irrigen Anschauung, als ob eine aktive Potenz ohne weiteres ihre spezifische Natur fortpflanzen könne[8]. Die Erteilung von Weihe setzt, wie früher[9] dargelegt, jenen „heilspolitischen Prinzipat", jenes „Königspriestertum" voraus, dem allein die Gewalt zusteht: fundare ecclesiam, instituere cultum divinum, mancipare divinis obsequiis. Anderseits ist es unrichtig, wenn Durandus u. a. gemeint haben, an Weihegewalt ständen Papst und Bischof einander gleich, bzw. das Plus an Gewalt betr. Weihevollmacht im Papst sei rein iurisdiktioneller Natur[10]. Hinwiederum bleibt der Abstand zwischen kommissarischer Erteilung außerordentlicher Weihevollmacht an Nichtbischöfe und der an das Einsetzungsrecht durch Christus gebundenen hierarchisch-monarchischen Akterteilung zu jener Weihevollmacht, die dem Bischof kraft Konsekration eignet, voll gewahrt[11].

So unhaltbar die schrankenlose These ist, die schon ein Alexander von Hales zurückweisen mußte: „ex demandatione domini papae ordinatus potest conferre ordinem, quem habet[12]" — so willkürlich bleibt, auf den Beweis gesehen, die Einschränkung der päpstlichen Mandatsvollmacht auf nichtsakramentale Weihegewalt[13]. Und bestimmt denkt der hl. Thomas nicht in dieser Linie[14]. Der wertvolle

---

[8] S. die Ausführungen bei Capreolus, In 4 Sent. dist. 25 q. 1 a. 3 § 2.

[9] Schol 7 (1932) 359 ff.

[10] „Papa non habet maiorem potestatem in collatione confirmationis vel ordinis quam quicumque episcopus, licet habeat maiorem potestatem in foro causarum" (Durandus, In 4 Sent. dist. 7 q. 4 n. 15). Dagegen unsere Ausführungen über die „monarchia ordinis" Schol 7 (1932) 380 ff.

[11] Ebd., bes. S. 384 f. Es wäre, wie Durandus (In 4 Sent. dist. 24 q. 5 n. 5) mit Recht bemerkt, unstatthaft, auf die „monarchia ordinis" das Prinzip der „monarchia iurisdictionis" zu übertragen: „Potestas, quae tota data est uni in suo fonte, non est in aliis nisi derivata et limitata pro illius voluntate."

[12] S. bei Alexander von Hales, Summa Theol. (Ven. 1575) p. 4 q. 9 membr. 5 a. 1 § 3.

[13] Darum ist es nicht schlüssig, mit Durandus und vielen späteren Theologen zu sagen: Minores und Subdiakonat brauchen keinen bischöflichen Konsekrator, also sind sie nicht Sakramente im strengen Sinn.

[14] Seine Äußerung hierzu S. th. 3 q. 72 a. 11 ad 1 ist trotz der eingeschränkten Exemplifizierung sichtlich zurückhaltend und offen. Desgleichen sein Kommentator Cajetan (in loc. alleg.). Daran gemessen, ist der Cornutus bei Gonet u. a. gewiß nicht thomistisch: „Si Summus Pontifex posset dare facultatem simplici sacerdoti conferendi maiores Ordines, vel ex potestate iurisdictionis id posset

Kanon der Selbstbezeugung der Kirche in ihrem Handeln hat seit Thomas mehr als eine damals kontroverse Frage entschieden[15]. In Anbetracht der Vereinzelung und kurzen Geltungsdauer der oben erwähnten Bonifazbulle liegt es nahe, an das Axiom zu erinnern: „Factum pontificium non facit fidei articulum." Aber selbst da ist es in Anbetracht der Materie und päpstlichen Sprache beim Erlaß und Widerruf schon stärksten Gegenbedenken ausgesetzt, wie Gerlaud bemerkt, vermag aber namentlich dem theologischen Geschichtswert der Innozenzbulle an die Zisterzienser nicht gerecht zu werden[16]. Der Achilles in den Argumenten der verneinenden These: „Der Papst tut's nicht, also kann er es nicht", dürfte also mehr Stärke vorschützen als er hat. Anderseits hat es nicht an Verteidigern der verneinenden These gefehlt, die zugaben: Hat der Papst Kommissionsvollmacht an Nichtbischöfe, die sich auf Weihegewalt streng sakramentaler Natur erstreckt, so ist nicht einzusehen, warum er sie nicht auch bis hinauf zum Presbyterat einschließlich haben sollte. Und der Jesuitentheologe Sylvester Maurus hält dafür: „Cum constet ex Bullis allatis posse simplicem sacerdotem ex commissione conferre subdiaconatum et diaconatum, videtur quod possit etiam conferre presbyteratum[17]."

Damit ist zur Genüge ersichtlich gemacht, wie sehr es heute einer erneuten spekulativ-dogmatischen Orientierung an den Grundlinien der Weihetheologie des hl. Thomas und ihrer Konfrontierung mit jenen „chokierenden" Tatsachen der Geschichte und geschichtlichen Ansichten bedarf. Der mehrfach erwähnte Dominikanertheologe Gerlaud hat eine Arbeit darüber in Aussicht gestellt, vor der ich einstweilen, wie billig ist, zurücktrete[18]. Ich freue mich, hier schon meine volle Übereinstimmung mit seiner entscheidenden Ansicht aussprechen zu können, die er in die Worte faßt: „Le docteur angélique enseigne, en effet, que dans ce sacrement, le ministre, dé-

---

vel ex potestate ordinis. Non ex potestate iurisdictionis, utpote quae non est ad actus qui immediate respiciunt corpus Christi in Eucharistia . . . . Neque ex potestate ordinis, utpote quae non est maior in Summo Pontifice, quam in aliis inferioribus episcopis" (Gonet, Clypeus Theol. Thom., De ordine, Disp. III n. 5). Der probabilioristische Rechtfertigungsversuch der Innozenzbulle an die Zisterzienser (ebd. n. 13) dürfte von einer wahrhaft thomistischen Weihetheologie künftig ausgeschaltet bleiben.

[15] S. die Beispiele bei Gerlaud (RevThom 36 [1931] 880), die leicht gemehrt werden könnten.

[16] Ebd. 878 ff.

[17] Opus theol. t. III lib. 13 q. 283. — S. die Belege bei Gerlaud (a. a. O. 876).

[18] Meine früheren und die jetzt hier nachfolgenden Untersuchungen aber haben vor Erscheinen seines vorerwähnten Artikels bei der Schriftleitung dieser Zeitschrift fertig vorgelegen.

tenteur du pouvoir qu'il communique, est de quelque manière cause univoque dans la collation de ce pouvoir; son action revêt un certain caractère de causalité seconde principale, dépasse ainsi celle, uniquement instrumentale, du ministre des autres sacrements, et suffit, au titre de cause immédiate, à expliquer l'effet du sacrement[19]."

Die metaphysische Wesensbetrachtung der Weihe als Schlüssel der Untersuchungen über die physische Konstitution. Das Wesen der Weihegewalt ist letztlich von ihrem kultischen Zweck her bestimmt und bestimmt selbst wieder die Weise ihrer Übertragung. Hinwiederum gilt auch vom Wesen der Weihe — zunächst im Sinne ruhender Gewalt, sodann auch im Sinne konsekratorischer Übertragung — der allgemein metaphysische Satz: Das Wesen der Dinge ist durch ihre Wesensform bestimmt. Ihre Urbestimmung ist im metaphysischen Wesen als der sogenannten Wesensform gelegen. Sie ist zugleich die Vorbestimmung für das physische Wesen durch die physische Wesensform. Daraus ergibt sich die theoretische Abhängigkeit einer Untersuchung über Materie, Form und Spendeakt der Weihe von der Wesensbetrachtung der Weihe.

Die metaphysische Wesensform des Weihesakramentes haben wir in unserer früheren Arbeit[20] mit dem hl. Thomas zunächst ganz allgemein unter der These gekennzeichnet: „Ordo potestatem principaliter importat" (Suppl. q. 34 a. 2 ad 2). Konkret und sakramental-physisch gesprochen heißt das (und wieder nach Worten des hl. Thomas): „Ipse character est essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis" (ebd. ad 1). Wie jeder sakramentale Charakter so hat auch der Weihecharakter die besondere sakramentale Natur eines „sacramentum et res", wie die Schulsprache es ausdrückt, d. h. ist Zeichen und Wirkung in einem. Auch wenn, wie Thomas dafür hält, die Bischofsweihe keinen eigenen Charakter im sakramentalen Sinne mitgibt, so verleiht sie doch eine bleibende ruhende Gewalt, die zum sakramentalen Charakter der Weihe allerengsten Bezug hat und als Zeichen und Wirkung ganz analog steht zum Zwischenwirkungserfolg des „res et sacramentum" im streng sakramentalen Sinne. Es ist in der früheren Arbeit dargelegt worden, wie Thomas das theologische Recht des Satzes begründet: „In promotione episcopi datur sibi potestas, quae perpetuo manet in eo, quamvis dici non

---

[19] A. a. O. 883 f.
[20] Schol 7 (1932) 161 ff. 354 ff.

possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum; et tamen indelebiliter manet, sicut character, quia per consecrationem datur" (Suppl. q. 38 a. 2 ad 2).

Der besondere sakramentale Spendungssinn der Weihe. Ist demnach Weihe — nach ihrem bleibenden und hauptsächlichen Wesen betrachtet — Gewalt, die im Träger ruht, und ist die im Träger ruhende Gewalt real investiert im sogenannten Charakter (bzw. dem, was einem Charakter bei der bischöflichen Konsekration als „res et sacramentum" entspricht[21], so ergibt sich fast wie von selbst der weitere Satz aus der Weihetheologie des hl. Thomas: „Potestas a potestate traducitur sicut simile ex simili" (Suppl. q. 34 a. 4 c). Es liegt darin das charakteristisch Eigentümliche der Weihespendung ausgesprochen — zum Unterschied vom Spendungssinn der anderen Sakramente. Bei den übrigen Sakramenten ist zwar auch eine „potestas", eine Spendegewalt, vorausgesetzt. Aber der Spendungssinn dieser Gewalt ist nicht der, wiederum Gewalt zu spenden[21a]. Die allgemeine Taufspendegewalt, die bischöfliche Firmweihegewalt, die priesterliche Gewalt sakramentaler Lossprechung ist dienende Vollmacht in Christi Namen und Gewalt an Christi Statt, ein wirksames Zeichen mit unmittelbarer Gnadenwirkung zu setzen. „Alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati, per quam sacramenta dispensantur, sicut sacramentum ordinis" (ebd. ad 1). Bei der Spendung der Weihe handelt es sich um eine eigentliche autoritative Übertragung von Gewalt aus dem Besitzstand des Spenders auf den Weiheempfänger. Gewiß ist diese Übertragung nicht eine hauptursächliche in Kraft eigenständiger Autorität. Die autoritative Übertragung bei der Weihe ist eine sakramentale und läßt die autoritative Ursächlichkeit des Spenders der Gewalt nur als dienendes Werkzeug in der Hand Gottes und durch Vermittlung der Menschheit Jesu Christi zur sakramentalen Wirksamkeit gelangen. Immerhin steht die gewaltausteilende Wirksam-

---

[21] Charakter im streng theologischen Sinne der Sakramentenlehre besagt mehr als „res et sacramentum" (vgl. 3 q. 63 a. 6 ad 3). Auch der Ursprung aus der Weihespendung und der damit gegebene allgemeine Sinn „res et sacramentum = sacra potestas" macht noch nicht das Arteigene des „character sacramentalis" aus.

[21a] S. die Kontroverse über die außergewöhnliche Firmspendung durch den einfachen Priester bei Joh. Brinktrine, Der einfache Priester als Spender der hl. Firmung (DivThom[Fr] 7 [1929] 301 ff.), bzw. De ministro confirmationis extraordinario (DivThom [Pi] 35 [1932] 507 ff.).

keit der Weihespendung auf gleicher ontischer Wirklichkeitsstufe wie die mitgeteilte Weihegewalt, oder — wie Thomas sagt —: „in hoc sacramento est quasi quaedam communicatio univoca" (ebd.). Bei den anderen Sakramenten hingegen liegt die Entsprechung nicht zwischen dem zeichensetzenden Spender und dem Empfänger der Zeichenwirkung, sondern zwischen dem Empfänger von Zeichen samt Wirkung und dem im Zeichen wirksamen Christus.

Sein imperativischer Ausdruck als Sonderausdruck inkorporierender Weihegnade. Schon in der Art der sakramentalen Zeichensetzung und -bedeutung tritt dieser Unterschied zutage: „In aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinae virtutis, cui effectus assimilatur; non autem in sacramento ordinis" (ebd.). Die Form des Weihesakramentes will das Wesen, d. h. also die Übertragung der Gewalt, zum Ausdruck bringen. „Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet, quidquid pertinet ad speciem sacramenti" (3 q. 72 a. 4 c). Kommt es im Weihesakrament vor allem auf Übertragung von Gewalt an, so ist der ihr gemäße Ausdruck imperativisch: Accipe potestatem! „Dicendum quod propter causam specialem hoc sacramentum prae ceteris per modum quendam imperativum exhibetur" (Suppl. q. 34 a. 4 ad 2 add. Nicolai; vgl. Anm. 24). Wie immer die Gewalt je nach den einzelnen Weihestufen noch näher bezeichnet werden muß, immer bleibt der charakteristische Spendesinn in der Form erhalten. „Exprimitur traductio potestatis per imperativum modum" (ebd. c). Das darf nicht dahin mißverstanden werden, als ob der generische Charakter aller Sakramente, gnadenwirksame Zeichen zu sein, in solcher Form nicht mehr zum Ausdruck käme. Es besteht ein innerer und sakramental wesentlicher Zusammenhang von allgemeiner und spezieller Sakramentsgnade, der ganz zu unrecht in einen rein additiven Zusammenhang abgeschwächt würde[22].

Zu oberst steht über allen Sakramenten des Neuen Bundes der Satz: „Per sacramenta Novae Legis homo Christo incorporatur" (3 q. 62 a. 1 c). Die Besonderung der Sakramente bezweckt besondere Weisen der Inkorporation. „Ordinantur sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana" (ebd. a. 2 c). Vermitteln demnach alle Sakramente einsetzungsgemäß Übernatur — teilhabende Gottnatur

---

[22] Die Enzyklika „Casti Connubii" bietet in n. 40 und 116 f. dafür einen neuen wertvollen dogmatischen Beleg und Ansatz.

—, so ist bei den einzelnen Sakramenten der Inkorporationszweck näher determiniert und gewährleistet durch die aus der heiligmachenden Gnade übernaturhaft entspringende besondere Sakramentsgnade. „Gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem" (ebd.). Diesen besonderen sakramentalen Sinn hebt die imperativische Weiheform hervor, die im Sinne Christi, der Kirche und des Spenders selbst nur die sichtbare Verlautbarung sein will für den Willen Christi, der eigentlich und hauptwirksam den Imperativ spricht. So weit es sich also um die Wirkung des Sakramentes „ex opere operato" handelt, gilt beim Weihesakrament so gut wie bei jedem anderen Sakrament der Satz von der sakramentalen Bewirkung überhaupt: „Principalis causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum" (ebd. a. 5 c) — worin der andere Satz mitbeschlossen liegt: „Minister se habet per modum instrumenti." Die einmal „ministerialiter" übertragene Gewalt kann der bischöfliche Spender darum auch nicht mehr nehmen — keine Weihe ist wiederholbar —, wenn er auch ihren Gebrauch jurisdiktionell hemmen kann. „Episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei, cuius effectus per hominem tolli non potest . . ., et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut nec ille qui baptizat, potest auferre characterem baptismalem" (3 q. 82 a. 8 ad 2).

Der Vorrang des Spenders im sakramentalen Bild der Weihe als Gewaltübertragung. Es ist also das Besondere und ganz Eigenartige des Weihesakramentes, daß der Spender der Weihe nicht bloß die Gewalt zur autoritativen Setzung des sakramentalen Zeichens hat, sondern die in Kraft des Zeichens gesetzte Gewalt in sich trägt und von sich aus — wenn auch nur dienstursächlich — überträgt. „Quamvis in episcopo, qui est minister huius sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis huius sacramenti, tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis, quae confertur per ipsum, in quantum a sua potestate derivatur" (Suppl. q. 34 a. 4 ad 2). Gerade wegen dieser Eigenart im Vollzug des Sakramentes der Weihe, der in Gewaltübertragung unter sichtbaren Zeichen besteht, erstehen der spekulativen Theologie jene Fragen, was denn an der „potestas ordinandi" die Übertragbarkeit ausmache: ob die „similitudo potestatis" (Gleichartigkeit) oder die „propinquitas" (Nächststufigkeit) oder die „completio potestatis" (der Vollbesitz hierarchischer Gewalt). Die Antwort ist

nicht strittig: „Ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solum propinquitas, sed completio potestatis" (Suppl. q. 38 a. 1 ad 5). Der Bischof ist allein im Besitzstand der Urfülle, weshalb die Gewalten sämtlicher Weihestufen in ihm ihren Ursprung haben: „Potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine" (Suppl. q. 40 a. 7 ad 3)[23].

Thomas wird nicht müde, immer wieder diesen Kerngedanken seiner Weihetheologie herauszustellen, der wie kein anderer die Eigenart dieses Sakramentes ins Licht zu stellen geeignet ist. „Quod in sacramento confertur, in aliis sacramentis derivatur tantum a Deo, non a ministro, qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo, qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta" (Suppl. q. 34 a. 5 c). Die sakramentale Spendeeinheit „Gott, Christi Menschheit, Christi Stellvertreter, sakramentales Zeichen" erfährt im Fall der Weihe, verglichen mit den anderen Sakramenten, insofern eine Art Umzentrierung, als der sichtbare Spender der Weihe gegenüber dem sichtbaren Zeichenvorgang ein wesentliches Plus an Wirksamkeit am Sakrament gewinnt. „Efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quae virtutem divinam significat et continet ex sanctificatione per ministerium adhibita; sed efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat" (ebd.).

Thomas bestimmt auch des näheren das Verhältnis, in dem bei der Weihe der sakramentale Zeichenvorgang und der Übertragungsakt zueinander stehen. Der Zeichenvorgang, als jener Teil am Sakrament, der das innere Geschehen sichtbar kundgeben soll, muß jedenfalls die Gewaltübertragung symbolisieren, nicht nur in vager Kundgabe, sondern in eindeutig ausgesprochener Form. Wäre die Handauflegung der Zeichenträger für die sakramentale Weihe, so müßte die Eindeutigkeit der zu bezeichnenden Gewalt, die das Sakrament übertragen soll, in begleitenden Worten oder Riten klar herausgestellt werden, wie es denn auch von den Vertretern dieser Ansicht an Hand des Weiheformulars — näherhin der Weihepräfation — pflegt aufgezeigt zu werden. Für Thomas hat, wie weiter unten darzulegen bleibt, die Handauflegung eine zwar notwendige, aber doch nur disponierende Wirkung für die eigentliche sakramentale Gewaltübertragung. Der Übertragungsakt ge-

[23] Über die Spendegewalt niederer Weihen, die auch einem Nichtbischof zukommen kann, s. die Darlegungen in der früheren Arbeit (a. a. O. 378 ff.).

schieht unter dem Zeichen der „porrectio instrumentorum". Der Zeichenwert des dargereichten Instrumentars setzt aber an sich ideell die entsprechende Gewalt schon voraus, denn es handelt sich um Instrumente nicht der Übertragung, sondern des Gebrauchs. Sie bestimmen also in ihrem Zeichenwert das Ziel, dem die zu übertragende Gewalt dienen soll. „Usus potestatis est effectus potestatis in genere causae efficientis, . . . sed est quodammodo causa in genere causae finalis" (Suppl. q. 34 a. 4 ad 3). Thomas leitet gerade aus dieser Zeichenfunktion der bei der Weihe überreichten Instrumente rückschließend eine Bestätigung seiner These ab. „Efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad determinandum potestatem, quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandam; quod patet ex hoc, quod materia competit usui potestatis" (ebd. a. 5 c).

Das Sakrament der Weihe heilsökonomisch gesehen. Ein bei Thomas immer wiederkehrender Gedanke — Erbgut in allen Schulen — sagt, daß die heilsökonomische Bedeutung der Sakramente die ist, uns in Christus einzugliedern. Ihre Heilskraft kommt aus dem physischen Leibe Christi, dem Organ seiner Gottheit: „Virtus salutifera derivatur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta" (3 q. 62 a. 5 c). Näherhin ist es der Opferleib Christi, der die Sakramente speist: „Manifestum est, quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum" (ebd.). Uns in diesen Erlöserleib Christi in geheimnisvoller, aber reeller Weise mitaufzunehmen, darauf zielt die Heilswirkung der Sakramente Christi ab. Für sündige Menschen bedeutet das zunächst Begnadung im Sinne von Entsündigung und gleichzeitig übernatürlicher Erhebung durch Teilnahme an der Sohnschaft und dem Sohnesleben Christi, sodann aber Kultgemeinschaft mit Christus, dem Hohenpriester des Neuen Bundes. „Gratia sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur: videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, in quantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendum animam in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae" (ebd.). Gerade deswegen haben ja auch alle Sakramente eine wesensmäßige Hinordnung auf die Eucharistie als das Ziel und die Krone aller Sakramente. Die eucharistische Einigung vollzieht eben im vollsten Sinne die Opferpriestergemeinschaft mit Christus, von dem alle Sakramente ihre Kult- und Gnadenwirkung haben. „Christus per suam passionem initiavit ritum christianae religionis,

offerens seipsum oblationem et hostiam Deo, ut dicitur Ephes. 5" (ebd.). Den Eintritt in die Kultgemeinschaft mit Christus vermitteln die Sakramente nicht auf gleiche Weise. Der Buße und ihrem Epilog, der Letzten Ölung, kommt diese Bedeutung nur im indirekten Sinne einer Wiederherstellung und Bereitstellung zu. Auch die Ehe als Sakrament der irdischen Gemahlschaft ist vom Priestertum Christi nur mitgesegnet. „Dicendum quod per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum eius; non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum, quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi" (3 q. 63 a. 6 ad 1). Diejenigen Sakramente, die in erster Intention in die Kultgemeinschaft mit Christus eingliedern, sind — wenn wir vom Sonderfall der Eucharistie absehen („per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit finis et consummatio omnium sacramentorum", sagt Thomas ebd. c) — jene drei Sakramente, die der Seele des Empfängers ein besonderes Christuspriesterzeichen einprägen: Taufe, Firmung und Weihe. Das Zeichen der Christuskultgemeinschaft aus Taufe, Firmung und Weihe hat aber als „Wirkung und Zeichen" so wesentliche Unterschiede, wie der Sinn der drei Sakramente wesensverschieden ist. Der Firmcharakter steht dem Taufcharakter insofern nahe, als die Firmung sich zur Taufe verhält wie beim Menschen die Reife zur Geburt. Die Firmung ruft Mannen Christi auf den Plan vor die Feinde des Namens Christi. Gab die Taufe nur die unterste und allgemeinste Stufe der Gliedschaft in Christus, so hebt die Firmung ihren geweihten Ritter aus der Menge heraus und gibt ihm damit eine Art erhöhter Rangstellung — eine Eigenart des Firmsakramentes, die Firmung und Weihesakrament einander näher rückt, ohne indes den tiefgreifenden Unterschied verkennen zu lassen. „Per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia, quod pertinet ad officium principis; et ideo tradere huiusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum, qui est quasi princeps in Ecclesia" (3 q. 65 a. 3 ad 2).

Der Ordo als aktive Kultgewalt. Die Forderung der natürlichen Subjekteignung zu allgemeinem kultischem Prinzipat. Aktivgewalt für die hieratische Kultgemeinschaft unter Christus, dem Haupt und Hohenpriester, gibt einzig und allein der „Ordo". „Illa sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos, sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos" (Suppl. q. 37 a. 1 ad 1). Das ist auch der tiefere Grund, weshalb es gerade von der Weihe in ganz ein-

zigartiger Weise bei Thomas heißt: „ipse character est essentialiter et principaliter ipsum sacramentum" (Suppl. q. 34 a. 2 ad 1). Vom Ordo — und ihm allein — gilt eben der Wesenssatz: „Ordo potestatem principaliter importat" (ebd. ad 2) und der weitere Satz von der spendenden Übertragung: „Alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati, per quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum" (ebd. a. 4 ad 1). Dazu gehört dann — als Korrelat — der Satz vom Weiheempfang: „Ad alia sacramenta velut passive quodammodo se habet suscipiens, quia recipit ea propter proprium statum perficiendum tantum; sed ad hoc sacramentum se habet quodammodo active, quia illud suscipit propter hierarchicas functiones in Ecclesia exercendas" (ebd. ad 4)[24]. Gerade weil die Weihespendung — ihrem formalen Sinnausdruck nach — Gewalt überträgt und den Übertrag imperativisch zum Ausdruck bringt, haben in älteren Zeiten Theologen gemeint, zum gültigen Empfang der Weihe jeder Stufe sei der aktuelle Vernunftgebrauch gefordert. „Quidam dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur" (Suppl. q. 39 a. 2 c). Wir können heute aus verstärktem Autoritätsbeweis heraus beifügen: „auctoritate Ecclesiae dissentientis infirmatur".

Weihe spendet aktive Kultgewalt und begründet damit „ordo" im aktiven Sinne eines hierarchischen Prinzipates. Von seiner Weihe her ruht Würde und Gewalt auf dem Hierarchen. „Potestas proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia" (Suppl. q. 34 a. 2 ad 3). Der Übertragungsakt der Weihe bringt es mit sich, daß Spender und Empfänger in der ganz persönlichen Weise dieses Aktes einander gegenübertreten. Nicht als ob der Spender des Weihesakramentes nicht auch bei diesem Sakrament ganz zurückzutreten hätte hinter der Hauptursächlichkeit Christi, des eigentlichen Spenders der Gnaden und Gewalten. Gewiß bleibt der weihespendende Bischof im sakramentalen Akt nur das Organ, das Christus, dem Hohenpriester, völlig hingegeben ist. Christus vollzieht hauptursächlich den Weiheakt. Im sichtbaren Vollzug seines Stellvertreters offenbart sich aber die

[24] Zur Textkritik dieses letzten Satzes ist mit Sylvius (In Suppl. q. 34 a. 4) zu bemerken: „Responsio ad quartum est praetermissa, etiam in MSS exemplaribus Commentarii ad 4 Sententiarum." Es hat sich aber allgemein die Ergänzung des Dominikaners Johannes Nicolai, des Herausgebers der Pariser Ausgabe von 1660, als die wohl sinngerechteste eingebürgert.

ganz persönliche Art, wie Christus, der Hohepriester, seinen Erwählten salbt und an seinem Priestertum hierarchischen Anteil nehmen läßt. Diese ganz persönliche Art bringen Spender und Ritus in sinnfälligster Weise zum Ausdruck (vgl. Suppl. q. 34 a. 5 c). Es wird noch im einzelnen darzulegen sein, wie diese persönliche Weise sich unterscheidet von der doch auch recht persönlich gehaltenen Art im Vollzug des Buß- und des Ehesakramentes.

Weihe ist wesentlich Übertragung von Würde und Gewalt. Es muß also in der Natur des Weihezeichens gelegen sein, diese Emporhebung in hierarchisch leitende Stellung über die andern zum Ausdruck zu bringen. Diese hierarchische Stellung ist nicht eine Hoheit und Majestät in volkferner Distanz, sondern Hoheit am Altar, an dem der Hierarch vor dem Volk und an dem Volk in unmittelbarer Berührungsnähe seines Amtes zu walten hat. Es ist ohne weiteres vom Takt der Natur her spürbar, daß eine solche hierarchische Heraushebung nicht ohne deutlich vernehmbaren Protest der Natur an einem Weibe vollzogen werden kann. Weil das Sakrament der Weihe Gewalt überträgt und diese Übertragung von Gewalt sinnfällig zum Ausdruck bringt, muß auch der Empfänger der Gewalt geeignet sein und im sinnfälligen Vollzug des Sakramentes geeignet erscheinen, hierarchische Überordnung und Gewalt über andere zu empfangen. „Cum igitur in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subiectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere" (Suppl. q. 39 a. 1 c)[25].

Der Symbolismus des sakramentalen Weihezeichens im allgemeinen. Die besondere Sinnbildfunktion des dinglichen Elementes. Die einmal gegebene Gewalt wird sich immer von neuem im Gebrauch kundgeben. Aber auch bei der ursprünglichen Übertragung in der Weihe muß der Gebrauch schon vorangezeigt gewesen sein, damit die zu übertragende Gewalt sakramental eindeutig gekennzeichnet sei. Es gilt ja wie eine Art Erkenntnisgesetz: „Potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus" (Suppl. q. 34 a. 4 c). Sinn der imperativischen Form des Weihesakramentes ist, die besondere Art hierarchischer Gewalt im Zeichen kundzugeben und mitzuteilen. „Ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum, qui imperatur, et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum" (ebd.).

---

[25] Auf das Kapitel „Frau und Hierarchie" wird im Zusammenhang mit einer mehr allgemeinen Erörterung über „Frau und Kirche" später eingehender zurückzukommen sein.

Ganz besonders deutlich tritt vor allem bei der sakramentalen Zeichenmaterie der Wesenssatz vom Weihesakrament in Erscheinung: „Hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita" (ebd.). Bei Betrachtung der Form des Weihesakramentes hätte man von einer gewissen Verwandtschaft mit den Sakramenten der Buße und der Ehe sprechen können. Tritt doch auch im judiziellen Verfahren des Bußsakramentes wie im Jawortaustausch der sakramentspendenden Eheleute eine ganz persönliche Akthaltung von Spender zu Empfänger hervor. In Anbetracht der sakramentalen Materie scheidet sich aber das Weihesakrament sehr auffällig vom Bußgericht und Ehesakrament, die kein dingliches Element als Materie kennen. Gewiß läßt, wie Thomas eigens hervorhebt, der Name „Ordo" für das Weihesakrament kein dingliches Zeichenelement erkennen, wie etwa der Name Taufe oder hl. Ölung, — im Ritus der Weihe fehlt der dingliche Bestandteil nicht (ebd. a. 3 ad 1).

Es besteht aber ein nicht unbeträchtlicher, im Wesen des Weihesakramentes begründeter Unterschied zwischen der sakramentalen Funktion des dinglichen Elementes bei der Weihespendung und der sakramentalen Funktion, die dem materiellen oder quasi-materiellen Bestandteil bei den übrigen Sakramenten zukommt. Der Unterschied kann kaum klarer und prägnanter zum Ausdruck gebracht werden, als es Thomas an der oben schon angezogenen Stelle getan hat, wo er sagt: „Efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quae virtutem divinam significat et continet ex sanctificatione per ministerium adhibita; sed efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad determinandum potestatem, quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandam: quod patet ex hoc, quod materia competit usui potestatis" (Suppl. q. 34 a. 5 c).

Diese Grundauffassung des weihesakramentalen Ritus nach Spender, Spendesinn und Spendezeichen ist offenbar in der Schultheologie von heute zu sehr in den Hintergrund getreten, wenn nicht gar vielfach in Vergessenheit geraten. Ihre erneute Beachtung vermöchte wohl der für alle fast leidig gewordenen Frage nach den physischen Wesensfaktoren der Weihe mehr Tiefe zu geben.

Der sakramentale Sinn der bischöflichen Weihehandlung als Doppelakt: praeparare et tradere. Der feine theologische Sinn des hl. Thomas wittert hier wieder eine der geheimnisvollen Anpassungen der übernatürlichen Heilsökonomie an die dem Menschen vertraute Weise des Naturgeschehens. Gerade

in der Sakramententheologie kommt Thomas immer wieder auf den Leitsatz zurück: „Vita spiritualis vitae corporali conformatur" (3 q. 73 a. 1 c). Den ganzen Septenat der Sakramente charakterisiert er auf der Folie dieses Grundgedankens (vgl. 3 q. 65 a. 1). Dann aber ist es berechtigt, den Weg der theologischen Induktion — selbstverständlich immer unter Führung der positiven Glaubenslehre — zu beschreiten. „Quia sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his, quae in vita corporali aguntur, percipere possumus, quid in spirituali vita speciale exsistat" (3 q. 72 a. 1 c).

Beobachtet man Natur bei ihrem Wirken oder auch das erfolgreiche Wirken menschlicher Kunst bei naturgerechtem Einwirken auf Natur, so bestätigt sich als durchgehende Erfahrung: „Etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam et accipit formam" (Suppl. q. 37 a. 4 ad 1)[26]. Ein analoges Gesetz beherrscht, wie Thomas ebendort ausführt, die Weise und Wirkung der zu spendenden Sakramente überhaupt: „Dicendum, quod duplex est praeparatio suscipientium sacramentum; quaedam remota, et haec per ministros efficitur; quaedam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem, et haec pertinet ad sacerdotes; quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam et recipit formam" (ebd.). Dort hatte Thomas die Folgerung aus diesem übernatürlichen Heilsgesetz hergeleitet: „Ideo omnium sacramentorum, quae sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scil. baptismi, poenitentiae et extremae unctionis" (ebd.). Es bliebe eigens noch die Folgerung zu erörtern in betreff der Eucharistie, Weihe und Ehe. Für die Weihe führt hier in unserem Zusammenhang Thomas die Folgerung durch.

Unter ausdrücklicher Berufung auf dieses Analogiegesetz („eiusdem est formam aliquam inducere et materiam de proximo praeparare ad formam") teilt Thomas die wesentlichen Bestandstücke der bischöflichen Weihehandlung unter den

---

[26] Dem widerspricht in keiner Weise der von Thomas in ganz anderem Zusammenhang gebrachte Satz: „praeparatio materiae pertinet ad inferiores artifices, superior dat formam" (3 q. 72 a. 11 c). Die ganz andere Sinnrichtung erschließt der vorausgehende Schlüsselsatz, der das Bild von einem Brief im Auge hat, den der Schreiber fertigt, der Herr aber unterfertigt und siegelt. „In quolibet opere ultima consummatio supremae arti aut virtuti reservatur . . . , et epistola, quae a notario scribitur, a domino signatur" (ebd.).

zweifachen sakramentalen Sinn auf: „praeparare et tradere". Er fordert aber offenbar die „actio praeparatoria" kraft Institution, d. h. so wie die „ultima dispositio" in der Natur kraft Naturgesetz den Eintritt der Form bedingt. „Unde episcopus in collatione ordinum duo facit: praeparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem et ordinis potestatem tradit" (Suppl. q. 37 a. 5 c). Die vorbereitende Weihehandlung kann wesensmäßig unerläßlich sein — unerläßlich, wie die Disposition der Materie für Eignung zum Formempfang sein kann —, und doch kann ihre nähere rituelle Gestaltung weitgehende Mannigfalt und Abwandlung unter der Hand der Kirche zulassen. So hat ja auch z. B. die Kirche die ursprüngliche und vielartige Einheit und Einzigkeit des diakonalen Dienst-Ordo in die Mehrheit von „ministri" aufgeteilt. „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). Diese Erweiterung der Stufenzahl der Hierarchie wäre eine weitere Ausgliederung unbeschadet der potestativen Einheit des Ordo gewesen[27]. „Distinctio ordinis non est totius integralis in partes, neque totius universalis, sed totius potestativi, cuius haec est natura, quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius" (ebd. a. 1 ad 2). Die niedere Gewalt ist jeweils in der höheren befaßt „sicut sensus in intellectu et ducatus in regno" (Suppl. q. 35 a. 5 c). Thomas wußte eben sehr wohl, wie allein hieraus schon zu ersehen ist, um eine stattgehabte Entwicklung der Ordinationsriten bis in ihre zentralsten Bestandteile hinein. Er rechnet sichtlich mit geschehenen Wandlungen und möglichen Abänderungen jenes vollentwickelten Weiheritus, wie ihn das Pontifikale seiner Zeit — so man davon sprechen will — vorschrieb. So unbefangen er die „actio praeparatoria" aus dieser vollentwickelten Form in seine Darstellung herübernimmt, er weiß darum doch sehr wohl, daß eine Kürzung sowohl wie eine Erweiterung grundsätzlich möglich ist. Daß aber immer an der bischöflichen Weihehandlung eine Doppelaktion — wenigstens virtuell — unterscheidbar bleiben werde, deren eine als „praeparare", deren andere als „tradere" zu bezeichnen wäre, daran zweifelt Thomas offenbar nicht. So und nur so ist die Darlegung im Suppl. q. 37 a. 5 c über die „actio materiam de proximo ad formam praeparativa" und die „actio formam inductiva" zu verstehen.

[27] S. die Anmerkung Schol 7 (1932) 381.

wobei immer im Auge behalten werden muß, was Thomas Suppl. q. 34 a. 5 c so nachdrücklich betont hat (s. oben S. 175). Der Bischof im Vollbesitz der Weihegewalten ist Quell der sakramental zu übertragenden Gewalt. „Potestas ordinis non accipitur a materia, sed a ministro" (ebd. ad 3). Wie Licht sich an Licht entzündet, so pflanzt sich hier in diesem Sakrament Gewalt fort. Der rituell wahrnehmbare Vorgang zeigt eine „quasi quaedam communicatio univoca" an, oder, wie Thomas bei der Erklärung der Wesensform des Weihesakramentes sagt: „Potestas a potestate traducitur sicut simile ex simili" (Suppl. q. 34 a. 4 c et ad 1).

Zentrale Gewalt und zentraler Ritus. Die „ultima dispositio materiae", die nach Thomas dem Spender der Weihe vorbehalten bleiben muß, hat in Hinsicht auf die zu übertragende Gewalt zu geschehen und empfängt von daher ihre Soseinsbestimmung, gemäß dem allgemeingültigen Satz: „Materia propter formam." Die zu übertragende Gewalt gibt sich aus der Gebrauchsbestimmung kund, die als wesentliche Mitbezeichnung in den Ritus der Weihe miteingehen muß. „Potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus" (Suppl. q. 34 a. 4 c; vgl. q. 17 a. 2 c). Der Symbolismus der Weihe muß aber — wegen seiner praktisch wirksamen Bedeutung — das g a n z e Wesen der hier und jetzt zu erteilenden Weihe zum Ausdruck bringen, d. h. den Inbegriff der an ihrem Gebrauch kundgegebenen Gewalten. „Sicut forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quidquid pertinet ad speciem sacramenti" (3 q. 72 a. 4 c). Wenn ein Ordo mehrere Gewalten unter sich begreift, so werden diese kein loses Aggregat darstellen. Stehen sie doch alle im hierarchischen Dienste der einen „acies ordinata", des Christusleibes Kirche. Es wird also der zentrale Akt unter ihnen irgendwie die Mehrheit beherrschen und zur Einheit verbinden. Diese Kerngewalt wird also auch im Symbol des Spenderitus den symbolischen Vorrang haben und die Radizierung des Charakters bezeichnen. So steht also z. B. im Herzen aller priesterlichen Gewalten die Opferwandlungsgewalt: „Principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi" (Suppl. q. 37 a. 5 c). Will ich also wissen, unter welchem Zeichen die eigentliche Übertragung der priesterlichen Gewalt und somit die Einprägung des unauslöschbaren Priestercharakters stattfindet, dann antwortet Thomas in konsequenter Überzeugung: „Quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur" (ebd.)

Das zentrale Ding-Sinnbild im Weiheritus. Sein „stellvertretender Ersatz" bei der Diakonenweihe. Sosehr also Thomas den entscheidenden Ritus der spezifischen Gewaltübertragung in die Überreichung der Instrumente setzt und nicht — wie so vielfach geschieht — in die Handauflegung, ebensosehr lehnt er es ab, in den sakramentalen Symbolritus die Überreichung der für die Weihestufe amtseigenen Gewänder miteinzubeziehen. Es waren nicht historisch-dogmatische Bedenken, die Thomas abhielten. Die Bindung der Kirche an die unversehrt zu bewahrende Substanz der Sakramente hat Thomas ja nicht dahin ausgedeutet, daß die Kirche den spezifischen Weiheritus nicht eigenmächtig bestimmen und abändern könne. Für Thomas war vielmehr ein anderer Grund maßgebend: der Mangel einer charakteristischen Zeichenbedeutung. Thomas wußte wohl um die den einzelnen Gewandstücken beigelegte symbolische Bedeutung. Er hat selbst in einem eigenen langen Artikel schönste Gedanken darüber zusammengestellt und liebevoll ausgeführt (Suppl. q. 40 a. 7). Er vermochte aber keine geeignete Symbolik für das Sakrament darin zu finden. „Vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem, quae in eo requiritur ad actum potestatis exsequendum. Et ideo nec sacerdoti nec alicui alii imprimitur character in alicuius vestis datione" (Suppl. q. 37 a. 5 ad 4).

Nun kann es sein — und tatsächlich ist das, wie Thomas ausführt, beim Diakonat der Fall —, daß sich der vornehmste Akt, zu dem in der Weihe die Gewalt erteilt wird, gegen eine symbolische Darstellung im Weiheritus überhaupt sträubt. Von den beiden Amtsgewalten, die für den Diakon „de munere speciali et ordinario" sind, bezeichnet das Weiheformular als die eine das „esse ministros et cooperatores corporis et sanguinis Domini" und als die andere das „ore annuntiare Evangelium"[28]. Den Prinzipat beansprucht entschieden der diakonale Dienst am Altare, dem eine gewisse Unmittelbarkeit

---

[28] Die Vorankündigung des Pontificale Romanum: „Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare", weicht nur scheinbar davon ab. Die Kirche lehnt dazu gewiß den hl. Thomas nicht als Interpreten ab, der im neugeschriebenen Teil der Summa (3 q. 67 a. 1 c) erklärt: „Dicuntur diacones quasi ministri, quia videlicet ad diacones non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio praebere, sed ministerium adhibere aliis maioribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconem non pertinet, quasi ex proprio officio tradere sacramentum baptismi, sed in collatione huius sacramenti et aliorum assistere et ministrare maioribus." Vgl. auch CIC 741 845 u. ö.

zu Christi Leib und Blut eignet. „Duplex ministerium circa oblationes est necessarium: unum ex parte populi, et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes a populo et altari imponit vel offert diacono; aliud ex parte sacerdotis, et hoc diaconi est, qui oblationem ministrat ipsi sacerdoti — et in hoc est actus principalis utriusque ordinis et propter hoc ordo diaconi est superior" (Suppl. q. 37 a. 4 ad 3). Verwalter der heiligen Geheimnisse des Altares ist er nicht, aber auch nicht bloßer Verwalter der heiligen Gefäße und nichtkonsekrierten Opfergaben. „Potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi et sacerdotis. Sacerdos enim directe habet potestatem super corpus Christi, subdiaconus autem super vasa tantum; sed diaconus super corpus in vase contentum" (ebd. a. 5 ad 5). Wenn nun dem Subdiakon die leeren Konsekrationsgefäße im Weiheritus als Instrumentar seines Dienstes übergeben werden, wenn dieselben Gefäße mitsamt den nichtkonsekrierten Opfergaben dem zu weihenden Priester überreicht werden als Symbol der ihm übertragenen Gewalt, so ergab sich wirklich und ernstlich die Schwierigkeit, den mittleren Weihegrad durch entsprechende Symbolisierung an dem gleichen Instrumentar so zu kennzeichnen, daß die Übertragung mittlerer Gewalten zwischen Priester und Subdiakon zum geeigneten, eindeutigen und geziemenden Ausdruck käme. So tritt denn eine vikariierende Symbolgestaltung in ihr Recht, die zur Voraussetzung hat, daß jede Weihe öffentliches Gepräge hat, d. h. für die Kirche und im Antlitz der Kirche samt Volk gegeben wird. Es hat also auch das Beisein der Kirche, die um ihre Ämter weiß, mitzusprechen bei der Frage, inwieweit ein Weiheritus die „species" der Weihe noch verständlich zum Ausdruck bringt. Der Diakon ist aber dem um den Altar gescharten Volk gerade als Herold des Evangeliums besonders vertraut. Hier bot sich die Lösung. Diaconi „non est tangere corpus Christi, sed portare corpus in patena et dispensare sanguinem cum calice. Et ideo eius potestas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vasis tantum, nec per dationem materiae, sed exprimitur potestas eius ad actum secundarium, in hoc quod datur ei liber Evangeliorum; et in hac potestate intelligitur alia, et ideo in ipsa libri datione imprimitur character" (ebd.). Wenn hier die Berührung von Christi eucharistischem Leib ausdrücklich der Priesterhand vorbehalten wird, so darf man nicht dem hl. Thomas entgegnen wollen (was ihm gewiß nicht unbekannt war), daß ja auch die ausspendende Hand des Diakons den eucharistischen Leib des Herrn von Amtes wegen berühre, wenn er die heiligen Gestalten austeilt. Er könnte an sich den Leib

des Herrn zur Speisung darreichen, ohne die konsekrierten Brote zu berühren; also ist die Berührung nicht im Vollzugsakt seiner Gewalt wesensmäßig mitbeschlossen. Und wenn in der urchristlichen Zeit die Gläubigen den Leib des Herrn mit eigener Hand zum Munde führten, so ist das ein weiterer Beweis, daß es sich hier gar nicht um die „Berührung" handelt, von der im Zusammenhang mit der konsekratorischen Tätigkeit des Priesters die Rede ist. Darum werden auch nur die Hände des Priesters, nicht jene des Diakons, geschweige denn eines niederen Altardieners, gesalbt. „Unctione ordinandi ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur; et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt; sicut etiam calix inungitur, qui continet sanguinem, et patena, quae continet corpus" (Suppl. q. 37 a. 5 c).

Weihesegnung, Handauflegung und Salbung als gestufte Einheit des Bereitungsritus. Ist die Salbung, dort wo sie statthat, trotz ihrer intim nahen Hinordnung auf die konsekratorische Wesensgewalt des Priestertums, nicht Übertragungsritus, sondern Bereitungsritus letzter Stufe, so trifft nach Thomas noch um so mehr bei der vorgängigen Handauflegung zu, daß sie nicht Übertragungs-, sondern Bereitungsritus sei. Der Handauflegung eignet schon nicht mehr die spezifische Zeichenpotenz auf den mit Vorzug so benannten spezifischen priesterlichen Akt der Konsekration. Sie ist darum auch dem Priestertum mit dem Diakonat als Weiheritus gemeinsam und ihre Zeichenbedeutung und Wirkung wird von Thomas dahin bestimmt: „Per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sunt idonei. Et ideo solis diaconis et sacerdotibus fit manus impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni sicut principali, et alteri sicut ministro." Es liegt dieser Konvenienzbegründung des hl. Thomas gewiß nicht das Bestreben zugrunde, a priori die Handauflegung in eindeutige Beziehung zu Diakonen- und Priesterweihe setzen zu wollen. Aber gegeben die Tatsache, daß sie von der Kirche nur zu diesen beiden Weiheriten verwendet wird, darf mit Recht der institutionelle Sinn erschlossen werden: „Solis diaconis et sacerdotibus fit manus impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum." Angesichts der eindrucksvollen Zeremonie der schweigenden Handauflegung bei der Priesterweihe schreibt Thomas seine Theologie vom Sinn und Zweck dieses urchristlichen Ritus nieder: „In impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, sed gratia, secundum quam ad exsequendum ordinem sint idonei. Et quia indigent amplissima gratia, ideo

sacerdotes manus cum episcopo imponunt eis, qui in sacerdotes promoventur, sed diaconis solus episcopus" (Suppl. q. 38 a. 1 ad 1).

In der dogmatischen Theologie des Weiheritus, wie sie vor Thomas wohl kaum von jemand so klar und bestimmt vorgetragen worden ist, stellt die Handauflegung nicht die Übertragung der Weihegewalten, sondern die Zurüstung für deren nachfolgenden Empfang dar. Steht sie auch formell noch außerhalb des eigentlichen Sakramentes, so hat sie doch insofern allerinnersten Bezug zu ihm, als sie nicht eine irgendwelche Zubereitung, sondern die Disponierung letzter Instanz darstellt, die dem Spender der Weihe vorbehalten bleibt — gemäß dem Grundsatz: „Eiusdem est formam aliquam inducere et materiam de proximo praeparare ad formam" (Suppl. q. 37 a. 5 c).

Zum Bereitungsritus zählen nach Thomas auch die Gebete samt der bei den obersten Weihen üblichen Präfation. Die Theologie des hl. Thomas faßt diesen Teil des Weiheritus unter dem Titel „benedictio" zusammen. Es kam ihm offenbar nicht in den Sinn, etwa in der feierlichen Weihepräfation die sakramentale Form zur Handauflegung zu suchen. Die Segnung vor der Weihe, wie sie — bei den höchsten Weihen — mit den eingeschalteten Anrufungen und Segnungen in der Allerheiligenlitanei beginnt und in der Weihepräfation gipfelt, steht für Thomas wegen des unmittelbar sakramentalen Zusammenhanges über jeder anderen Art Personenweihe. „Non omnis benedictio, quae hominibus adhibetur, vel consecratio est sacramentum, quia et monachi et abbates benedicuntur, et tamen illae benedictiones non sunt sacramenta" (Suppl. q. 34 a. 3 ad 3). Der liturgisch so stark ausgeprägte Unterschied in der Feierlichkeit der Weihesegnung bei niederen und höheren Weihen offenbart gewiß auch für Thomas schon entscheidende Unterschiede in der hierarchischen Bedeutung dieser Weihen; aber was an Unterschieden damit gekennzeichnet ist, verbleibt im Rahmen der vorbereitenden Segnung oder Konsekration. Ordinandi „per benedictionem divinis obsequiis mancipantur, et ideo benedictio omnibus datur" (Suppl. q. 37 a. 5 c).

Der sakramentale Sinn der Instructio. Weihesegnung, Handauflegung und Salbung stellen zusammen eine in sich gestufte Einheit von Bereitungsritus aus der Hand des Weihespenders dar. Voraus geht ihnen — als Eröffnung der ganzen Weihehandlung — die „instructio". Auch sie ist wieder durch die besondere Eigenart des Weihesakramentes bedingt. Soll Weihe Gewalt übertragen, so ist es nicht bloß geziemend, sondern bis zu

einem gewissen Grade gefordert, daß der Spender der Gewalt den Empfänger über Sinn und Gebrauch der Gewalt unterrichte. Wie immer eine solche Instruktion schon vor der bischöflichen Unterweisung am Weihetag gewährleistet sein mag, dem Sinn nach gehört sie in die letzte Zurüstung zur Weiheübertragung hinein, die dem Bischof als Pflicht zur Beruhigung seines Gewissens obliegt und, irgendwie ausgesprochen, wohl auch in den Ordinationsritus mitaufgenommen sein muß. Inwieweit eine implizite Ausdrucksweise genügen würde, darüber findet sich bei Thomas keine Andeutung. Es lohnt sich ja auch kaum eine Untersuchung darüber angesichts der peinlichen Sorgfalt der Kirche, den althergebrachten Weiheritus unversehrt in Übung zu erhalten.

Widerspricht sich aber der hl. Thomas dann nicht selbst, wenn er einerseits die „instructio de officio suscipiendo" als integrierenden Bestandteil in den bischöflichen Spenderitus der zubereitenden Stufe mitaufnimmt, anderseits aber ausdrücklich die Weihe von getauften Kindern oder Erwachsenen, die entweder überhaupt noch nie zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangt sind oder den Vernunftgebrauch verloren haben, als gültig anerkennt, sofern in der Zeit des Vernunftgebrauchs keine grundsätzliche Ablehnung stattgefunden hat und sofern es sich nicht um den Sonderfall des Episkopats handelt? Die hierarchische Gewalt, wie sie von einem Bischof über den Christusleib der Kirche übernommen werden soll, mutet ihm ja die Stellung eines Christusbräutigams zur Kirche der Gottesbraut zu. Das aber bedeutet nicht bloß Übernahme hoher Rechte und hehrer Gewalten, sondern zugleich auch erhabener Pflichten und schwerster Verantwortung. Diese geistige Gemahlschaft an Christi Statt mit der Kirche, die durch den Bischofsring versinnbildet wird („Per anulum sacramenta fidei significantur, qua Ecclesia desponsatur Christo; episcopi enim sunt Ecclesiae sponsi loco Christi"; Suppl. q. 40 a. 7 c) kann, wie Thomas glaubt annehmen zu müssen, nicht ohne freien persönlichen Entschluß übernommen werden. Es liegt auch nach Thomas nicht im Wesen des Ordo als solchen, daß die freie Zustimmung zur Übernahme (in Fällen der Unmündigkeit z. B.) zur Gültigkeit der Übertragung erfordert wäre. „In receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientis, quod patet ex hoc, quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione" (Suppl. q. 39 a. 2 ad 2). Aber der Episkopat — als hierarchisches Amt über allen Stufen der Weihe und als ihr gemeinsamer Quell — hat diese Bedingung ganz eigener Art: „Ad episcopatum, ubi in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam

pastoralem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod usum rationis habeat" (ebd. c). Es hängt mit seiner Lehre von den Ständen der Vollkommenheit zusammen, daß Thomas gerade den Episkopat und die Ordensprofeß — beide natürlich in wesentlich anderer Ordnung — als geistige Ehe (spirituale matrimonium) auffaßt und unter diesem Bild tiefer zu verstehen sucht. Um der Verpflichtung willen, die der bräutliche Schwur der Ordensprofeß wie die Gemahlschaft des Episkopats auferlegt, bedarf es dort wie hier eines klar bewußten Willens zu dem, was gelobt wird. Und unter den Weihen steht hierin der Episkopat einzig da. „Quidam dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti, sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur" (ebd.).

Scheint es dann aber nicht ungereimt, mit Thomas einen eigenen Bereitungsritus zu postulieren, der „de necessitate sacramenti" gefordert sein soll und der obendrein nicht bloß Segensweihe, Handauflegung und Salbung, sondern auch eine „instructio de proprio officio" in sich begreifen müsse? — Darauf ist zunächst zu erwidern, daß dem Ritus der „instructio", der eine Tätigkeit des ordinierenden Bischofs darstellt und sakramentale Symbolbedeutung hat, nicht wesensnotwendig eine aktuelle Aufmerksamkeit, ja auch nicht einmal eine aktfähige Intelligenz seitens des Ordinanden zugeordnet sein muß. Sodann wäre darauf hinzuweisen, was aber hier nicht weiter ausgeführt werden soll, daß Priestertum, wenn auch nicht Priestertum schlechthin, so doch das liturgische Priestertum auf jeder, auch der rein natürlichen Religionsstufe, öffentlich-sozialen Charakter trägt, — gemäß der Priestertheologie im Hebräerbrief: „Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his, quae sunt ad Deum" (Hebr 5, 1). Erst recht aber gilt vom neutestamentlichen Priestertum der Kirche: „Actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter: uno modo ex parte unius personae tantum, sicut facere orationes singulares, 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). — Weihe als Übertragung hierarchischer Gewalt setzt auf seiten des Empfängers gewisse natürliche und übernatürliche Bedingungen voraus, die in beiden Bereichen wiederum entweder solche des gültigen oder solche des erlaubten und geziemenden Empfangs sein können. Die Gültigkeitsbedingungen kön-

nen gefordert sein entweder von seiten des Sakramentes oder von seiten der Weihe zum Hierarchen überhaupt oder von seiten der besonderen hierarchischen Gewalt. So stellt z. B. jedes Sakrament die Gültigkeitsbedingung auf seiten des Empfängers, daß er die wohltätige Wirkung des Sakramentes nicht ablehne und persönlich oder von der stellvertretenden Kirche her den Wunsch zum Empfang in sich trage. So stellt der Prinzipat, der jedem Ordo innewohnt, die Gültigkeitsbedingung der Natureignung zum sozialen Prinzipat kraft Mannesgeschlechtes. So stellt der Episkopat die besondere Gültigkeitsbedingung, daß der erwählte Bräutigam der Kirche sein Ja zur mystischen Ehe gebe und sich an ihre Pflichten binde.

Der Weihecharakter als eigentümlich potestativer Charakter. Sein organisch-sakramentaler Zusammenhang mit dem Tauf- und Firmcharakter. Die geordnete Heilsökonomie der Sakramente bindet die Weihe an ihren bestimmten Ort in der Reihenfolge des Empfangs. Vor allem sind es die drei Sakramente der besonderen Anteilnahme am Priestertum Christi — die Taufe, Firmung und Weihe —, die institutionsgemäß an eine solche Reihenfolge binden, sei es zur Wahrung der Gültigkeit (wie es die Abhängigkeit der Weihe von stattgehabter Taufe meint), sei es zur Wahrung der allein geziemenden Folge (wie es die Abhängigkeit der Weihe von stattgehabter Firmung oder das uralte Verbot der Weihe „per saltum" postuliert).

Vor gültigem Empfang einer Weihestufe muß die Taufe in Christus hinein vollzogen sein. Das Taufsakrament steht ja in Pfortenstellung zum Gnadenleben der Sakramente überhaupt, wie Thomas sagt, und die Bulle Eugens IV. (Exsultate Deo) geradezu mit seinen Worten: „Vitae spiritualis ianua est; per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae" (Denz. 696; vgl. 3 q. 63 a. 6 c; q. 73 a. 3 u. ö.). Fragt man nach dem tieferen Grund, so ist er mit dem Hinweis auf die positive Anordnung Gottes nicht erschöpfend angegeben. Es genügt auch nicht zu sagen, daß erst einmal das übernatürliche Lebensprinzip in der Seele des Weiheempfängers grundgelegt sein müsse. Diese Bedingung könnte an sich erfüllt sein, auch ohne daß real die Taufe an ihm vollzogen worden wäre. Und hinwiederum: wo real und gültig die Taufe gespendet worden ist, könnte doch die letzte und volle Wirkung, die Gnadenwirkung übernatürlicher Belebung, hintangehalten worden sein. Die erste Wirkung — das, was „res et sacramentum" ist — wäre erfolgt, der Taufcharakter wäre verliehen und die Bedingung zum gültigen Empfang der Weihe damit gegeben. Inwiefern ist es nun gerade der Taufcharakter, der am Weihe-

empfänger die entscheidende übernatürliche Disposition darstellt zum gültigen Empfang der Weihe? Wiederum ist die letzte und volle Antwort vom Wesen des potestativen Weihesakramentes aus zu geben. Alle niederen Weihestufen sind hingeordnet auf das Priestertum. Das Priestertum ist wesensmäßig hingeordnet auf das eucharistische Opfer, ist Teilhabe und sichtbare Stellvertretung des einen Opferpriestertums Christi. Das „ex hominibus assumptus et pro hominibus constitutus" gilt hier also in dem besonderen Sinne, daß aus der Reihe derer, die in Christus zur Kultgemeinschaft mit ihm aufgenommen sind, einige zu besonderer Weihe berufen und zur stellvertretenden Kultpriesterschaft für Christus über die Christusgemeinde gestellt werden. Gewiß könnte einer zunächst meinen: es brauche derjenige nicht vorgängig und passiv die Wirkung einer Gewalt an sich zu erfahren, der mit einem Male selbst zum Träger ihres aktiven Gebrauchs bestellt werde. Und so scheinen doch die Dinge hier zu liegen: „Ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda; sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, per quod homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta" (3 q. 63 a. 6 c). Der Einwand ist metaphysischer Natur. Er will sich selbstverständlich nicht über die Tatsache der positiven Heilsanordnung Gottes hinwegsetzen, die für sich allein die Tatsächlichkeitsfrage entscheidet. Es handelt sich vielmehr um das durchaus zu achtende Bestreben, vom bloßen Glauben zum Glaubensverstehen vorzudringen: fides quaerens intellectum. Thomas weiß den Wert eines solchen Einwandes zu schätzen. Zur metaphysischen Frage, die hier aufgeworfen ist, gibt er den klaren metaphysischen Bescheid: „In eo, qui habet potentiam activam a se, potentia activa non praesupponit passivam; sed in eo, qui habet potentiam activam ab altero, praeexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quae recipere possit potentiam activam" (Suppl. q. 35 a. 3 ad 1). Aber damit ist immer noch nicht der ganze und eigentümliche Zusammenhang herausgehoben, der Tauf- und Weihecharakter miteinander verbindet. Ein Vergleich mit dem Firmcharakter führt weiter.

Die Firmung ist eine Art Vollendung der „Taufe aus dem Wasser und dem Hl. Geiste". „Sic se habet confirmatio ad baptismum, sicut augmentum ad generationem" (3 q. 72 a. 6 c), „quia est quoddam spirituale augmentum de esse imperfecto ad esse perfectum" (ebd. a. 11 ad 2). Und doch ist dieses zweite Sakrament nicht einfach eine gradlinige Fortführung des in der Taufe begonnenen sakramentalen Gnadenwerkes, so

wie etwa die fortgesetzte Speisung mit dem eucharistischen Brot der Seele ein Wachstum verleiht, das wesensmäßig in derselben Linie der Entwicklung wie die vorhergehende liegt. Es wird darum auch nicht etwa in der Firmung eine Vollendung des Taufcharakters gegeben, sondern ein wesensmäßig neuer Firmcharakter eingeprägt. „In baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quae ad propriam pertinent salutem, prout secundum se ipsum vivit; sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei" (3 q. 72 a. 5 c). Die sakramentale Einreihung des Firmlings ist eine wesensverschiedene von derjenigen des Täuflings: „licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiae, nondum tamen est adscriptus militiae christianae" (ebd. a. 10 ad 2). Allen Sakramenten wohnt die Bestimmung und Eignung inne, Bezeugungen unseres Glaubens vor der Welt zu sein. Von der Taufe zur Firmung aber waltet der charakteristische Unterschied im Bekenntnisberuf: „baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandum fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio" (ebd. a. 5 ad 2).

Der Taufe eignet also die sondersakramentale Bestimmung, durch Einpflanzung in Christus generell die Zuwendbarkeit der übrigen Sakramente zu gewährleisten. Der Firmung hingegen kommt eine derartige spezifische Bestimmung und Wirkung durchaus nicht zu. Es ist nur schicklich und dem Einsetzungssinn der Sakramente mehr entsprechend, daß nebst dem Taufcharakter auch der Firmcharakter die Seele dessen schmücke, der im Weihesakrament hierarchischen Grad und Charakter empfangen soll. „De congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad exsecutionem ordinis; et unum de istis est, ut sit confirmatus" (Suppl. q. 35 a. 4 c). So sehr nun aber Firmweihe und Firmcharakter ihren Träger auf Posten an der Öffentlichkeit weisen, daß er sich „ex officio" einsetze für Bekenntnis, Schutz und Verbreitung des christlichen Glaubens — für all das, was die Päpste des 20. Jahrhunderts als Laienaufgabe der „katholischen Aktion" bezeichnet haben —, er ist damit noch nicht auf Führerplatz gestellt, hat keine hierarchische Stufe und Gewalt inne. „Hoc sacramentum [confirmationis] datur ad quandam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis; sed hominis ad seipsum, sicut idem, perfectus vir exsistens, habet excellentiam ad se puerum" (3 q. 72 a. 8 ad 1).

Auch die niedere Weihe investiert nach Thomas ihre besondere Gewalt in einem potestativen Charakter. Die Hierarchie der Weihen hat man bald mit einem Organismus, bald mit einer Stufenleiter verglichen. Das Stufenbild vor allem ist seit den ältesten Zeiten in Gebrauch gewesen. „Ordines sunt quidam gradus", sagt Thomas allenthalben, und das Tridentinum bedient sich des gleichen Sprossenbildes, wenn es sagt: „Per ordines velut per gradus quosdam in sacerdotium tenditur" (sess. 23 can. 2; Denz. 962). So drängt sich wie von selbst die theologische Frage auf, ob der Charakter einer höheren Weihe nicht den Charakter einer niederen Weihe zur Voraussetzung haben müsse. Alle Stufen der Weihe, mit alleiniger Ausnahme des Episkopates, sind ja nach Thomas Sakramente im strengen Sinne des Wortes und geben sakramentalen Charakter mit. Der Grund für diese These, die bekanntlich heute nur mehr eine Minorität für sich hat, ist nicht etwa historische Unkenntnis vom Wechsel der Stufenzahl und Art der niedern Weihen in früheren Jahrhunderten gewesen. Thomas weiß z. B. sehr wohl, daß man gelegentlich den Psalmistat unter die Weihen gerechnet hat (vgl. Suppl. q. 37 a. 2 ad 5). Und es geschieht gerade im Angesicht der Geschichte kirchlicher Weihepraxis, daß Thomas von einer Ausgliederung der ursprünglich in dem einen diakonalen Ordo implizierten Ämter und Gewalten spricht (vgl. ebd. ad 2). Und doch klingt seine Sprache so merkwürdig unbeugsam, wo er sagt: „Alii dixerunt, quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc nihil est" (Suppl. q. 35 a. 2 c). Es gab zu Thomas' Zeiten sogar solche, die nur dem Priestertum eigentlichen sakramentalen Weihecharakter zuerkennen wollten. Immer ist es der gleiche Grund der entschiedenen Ablehnung dieser minimisierenden Sentenzen, den Thomas anführt. Er beruft sich nicht etwa auf das Wesen des Sakramentes als eines von Christus eingesetzten und zeichenwirksamen Gnadenmittels. Er beruft sich vielmehr — und das kennzeichnet wieder seine ganze Weihetheologie, wie wir sie herauszustellen uns bemühen — auf den potestativen Charakter des Weihesakramentes, dessen eigentliches Wesen, wie früher dargelegt, in der Weihegewalt des Charakters besteht.

Auf den ersten Blick möchte es befremden, daß Thomas dem Einwand gegenüber, es könnte vielleicht der Presbyterat allein mit dem Christuszeichen des sakramentalen Charakters geschmückt sein, nur die apodiktisch-lakonische Antwort und seltsame Begründung bringt: „Hoc non est verum, quia actum diaconi nullus potest exercere licite nisi diaconus" (ebd.).

Der tiefere Sinn dieser Antwort enthüllt sich aber sofort bei der Umschreibung in die Folge: „Et ita patet, quod diaconus habet aliquam specialem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent" (ebd.). Der Diakon hat kraft Weihe eine ihm eigene Gewalt geistiger Natur, die hingeordnet ist auf die sakramentale Kultgemeinschaft. Es heißt aber nur den Namen für die Sache setzen, wenn die dem Diakon kraft Weihe und zu bleibendem Besitz erteilte reale Kultgewalt, — die ihn zu Christi Priestertum nicht bloß hinordnet, sondern real befähigt — Charakter im sakramentalen Sinne genannt wird. Dieses reale weiheamtliche Miteingesetztsein in Christi Priestertum hebt den Hierarchen vom Volk der einfachen Gläubigen ab. „Per quemlibet ordinem aliquis constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem. Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur" (ebd.). Nur so erscheint es für Thomas auch innerlich verständlich, warum die Weihegewalt der niederen Ordines unwiderruflich und unzerstörbar dem Empfänger verbleibt und darum auch keine von den niederen Weihen jemals wiederholt wird. „Quantumcumque homo ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character, quod patet ex hoc, quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem, quem habuerat, suscipit" (ebd. ad 2)[29].

Das Stufenprinzip der Weihen untereinander sakramentaltheologisch betrachtet. Dem Gradualprinzip, das den Weihestufen von Hause aus innewohnt, entspricht der alte christliche Brauch, die Weihen nur in ihrer natürlichen Stufenfolge zu erteilen[30]. Eine Weihe „per saltum" ist immer als eine Verkehrung der rechten Ordnung angesehen worden und seit alters unter kanonische Strafen gestellt gewesen. Mißständen wie übertriebenen Forderungen gegenüber haben die Päpste an dem Grundsatz festgehalten: Wo eine Weihe erteilt worden ist mit Überspringung eines niederen Weihegrades, da wird die Weihe — weil gültig — nicht wiederholt, wohl aber zur Erfüllung der kanonischen Vorschrift die unterlassene Weihe nachgeholt. Maßgebend dabei ist der theologische

---

[29] Es ist zu begrüßen, daß man im Zeitalter der liturgischen Erneuerung auch in Volkes- und Priesterkreisen den Weihegehalt der „minores" wieder mehr zu würdigen lernt.

[30] Überdies hat es die Lage der Kirche nach dem Säkularisierungsprozeß der Neuzeit ratsam erscheinen lassen, kanonisch zu bestimmen: „Prima tonsura et ordines illis tantum conferendi sunt, qui propositum habeant ascendendi ad presbyteratum" (CIC 973 § 1).

Lehrsatz: „Inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu et ducatus in regno" (Suppl. q. 35 a. 5 c). Zum Satz vom Stufencharakter der Weihen bemerkt darum der hl. Thomas erläuternd: „Ordines non sunt gradus, qui occurrant in actione una vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire, sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et angelum . . ., gradus inter caput et omnia membra corporis" (ebd. ad 2). Es handelt sich also um stufenverteilte Betätigung und Wirksamkeit von einer Mitte und Höhe aus — dem Priestertum, das alle hierarchische Gewalt der dienenden Weihegrade virtuell in sich beschließt. Es bedarf demnach für gültigen Empfang priesterlicher Weihegewalten nicht eines Durchganges durch die Weihegrade niederer Stufe, gleichsam als ob von dort her erst eine erforderte Ausstattung an Würde und Gewalt mitzubringen wäre.

In den Zeiten frühmittelalterlicher Auseinandersetzungen zwischen der schismatisierenden Kirche des Ostens und der Mutterkirche Roms spielte in den Augen der Orientalen gelegentlich auch jenes „Ärgernis" der abendländischen Kirche eine große Rolle, daß man es gewagt habe, entgegen allem Herkommen und sakramentalem Recht, einen Diakon mit Überspringung des Presbyterats zum Bischof zu konsekrieren. Rom hat es nicht unterlassen, sich von diesem ungerechten Vorwurf reinzuwaschen. In der Tat würde auch Thomas hierin nicht bloß einen Verstoß gegen kanonische Bestimmungen sehen, sondern die Gültigkeit einer solchen Bischofskonsekration schlechthin anzweifeln oder verneinen. Die Bischofsweihe gibt ja nach seiner Überzeugung keine Gewalt über Christi realen Leib in der Eucharistie, darum auch keinen sakramentalen Charakter. Wie könnte einer aber Bischof sein im weihesakramentalen Sinne eines Spenders der Weihe, also auch der Priesterweihe, auf die ja alle sakramentalen Weihen innerlich hingeordnet sind, wenn er selber keine Konsekrationsgewalt über Christi realen eucharistischen Leib hat? Weihe kann doch nur Gewalt übertragen, die der Weihespender selber quellhaft und autoritativ in sich trägt. „Potestas a potestate traducitur sicut simile ex simili"[31]. Vom Sonder-

[31] Bis zur Stunde hat die Kirche die Kontroverse der Theologen, die um den sakramentalen Charakter des Episkopates und die damit verbundene Frage nach der Abhängigkeit gültiger Bischofsweihe von vorausgegangener Priesterweihe schwebt, nicht entscheiden wollen. Das und nicht mehr besagt es, wenn die Erklärung Leos XIII. über die anglikanischen Weihen keinen Ge-

fall des Episkopats abgesehen, setzt also die höhere Weihe die niedere zur Gültigkeit nicht voraus. Die sakramentale Weihegewalt ist im Charakter real investiert. Es muß also auch verneint werden, daß die Verleihung des höheren Charakters an die Gegenwart des niederen Weihecharakters gebunden sei. Somit ergibt sich der auf den ersten Blick etwas befremdende, ungleiche Sachverhalt von sakramentalen Weihen untereinander und jeder sakramentalen Weihe ihrerseits mit dem Taufcharakter, den Thomas gleich in die richtige theologische Perspektive rückt, wenn er sagt: „Dicendum quod magis conveniunt ordines ad invicem secundum similitudinem speciei, quam ordo cum baptismo; sed secundum proportionem potentiae ad actum magis convenit baptismus cum ordine quam ordo cum ordine, quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines, non autem per ordinem inferiorem datur potentia passive recipiendi maiores ordines" (Suppl. q. 35 a. 5 ad 1).

Taufcharakter und Weihecharakter in ihrer letzten kulttheologischen Bedeutung und Zuordnung. Daß die Konsekration in der Weihe die Konsekration der Taufe so absolut unerläßlich voraussetzt, könnte man zunächst einfach darin begründet sehen wollen, daß die Taufe eben das Sakrament der Wiedergeburt in Christus ist, mit dem unser Leben und Wirken in Christus erst beginnen kann. „Per generationem homo incipit esse et vivere, et loco huius in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio" (3 q. 65 a. 1 c). Thomas weiß um das vergängliche und um das bleibende Moment in der Taufe. Nur flüchtig währt das äußere Zeichen; die innere Wirkung des Charakters und der rechtfertigenden Gnade bleiben; die Gnade verlierbar, unverlierbar der Charakter. Auf dieses Prinzip des Taufcharakters wendet Thomas gelegentlich die Definition des Areopagiten an: „Dionysius baptismum definivit per ordinem ad alia sacramenta, dicens, quod est quoddam principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis ad eorum susceptivam opportunitatem formans nostros animales habitus" (3 q. 66 a. 1 ad 1). Aber trotzdem: der Zusammenhang von Ordo und Taufcharakter ist für Thomas wesentlich enger und wesenseigentümlicher. Er betrifft nicht

---

brauch von dieser Frage macht. Die liturgischen Dokumente und geschichtlichen Tatsachen, die angeblich der Sentenz des hl. Thomas — und sie hat ja den Beifall wohl der Mehrzahl der Theologen — recht unbequem sein sollen, werde ich eigens noch zu behandeln haben. Hier mag es beim rein Spekulativen sein Bewenden haben.

übernatürliches Leben und heiligmachende Gnade schlechthin, sondern vor allem den weihenden Charakter, wie er nur dreien unter den Sakramenten eigen ist: „Per omnia sacramenta sanctificatur homo, propter hoc quod sanctitas importat munditiam a peccato, quod fit per gratiam; sed specialiter per quaedam sacramenta, quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum" (3 q. 63 a. 6 ad 2). Es ist oben schon des näheren dargelegt worden, wie nach dem hl. Thomas die charaktereinprägenden Sakramente den Christen in besonderer Weise am Priestertum Christi teilnehmen lassen: „Per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi utpote percipiens aliquem effectum eius; 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" (ebd. ad 1). Der eingeprägte Charakter zeichnet den Christen mit einem geheimnisvollen Zeichen, das für ein kundiges und sehendes Auge des Geistes Erkennungs- und Unterscheidungszeichen ist: Erkennungszeichen der Mitpriesterschaft mit Christus, Unterscheidungszeichen von christusfremden oder christusfeindlichen Kulten außerhalb der Kirche Christi (vgl. ebd. ad 3). „Manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae" (ebd. a. 3 c).

Jeder öffentliche Kult unter einem Priester, erst recht aber der „cultus Dei secundum ritum christianae religionis", von dem Thomas hier spricht, sieht eine hierarchische Scheidung von „agentes" und „recipientes" vor: „Agentes sunt ministri Ecclesiae, ad quos pertinet ordinis sacramentum; recipientes autem sunt illi, qui ad sacramentum accedunt" (3 q. 65 a. 1 ad 3). Der öffentliche Kult der Gottesverehrung vollzieht sich durch den Priester, d. h. den Mittler, in einer kultischen Bewegung der hieratischen Gemeinschaft hin zu Gott und in einer begnadenden Herablassung Gottes zu den am Fuße des Altares harrenden Gläubigen. Die hierarchische Gliederung steht im Dienste dieser hieratischen Kultgemeinschaft: „Divinus cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in tradendo aliis" (3 q. 63 a. 2 c). Der Kult mit seinem Opfer und Priestertum setzt aber eine sichtbare Gemeinschaft voraus — gemäß dem Augustinuswort: „In nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium con-

sortio colligentur[32]." Die Einheit dieser Gemeinschaft ist gesetzt in Christus: „Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi", lautet eine der grundlegenden Thesen in der Weihetheologie des hl. Thomas. Im Priestertum Christi das Motiv der Inkarnation schlechthin zu sehen, geht nicht an. Das Erlösungswerk Christi unter die Idee des Priestertums Christi zusammenzufassen, hat sein gutes theologisches Recht[33]. Unser Heilsschicksal ist an Christus, den Erlöserpriester, ganz anheimgegeben. Er ist für uns gesetzt zum Haupt, in dem wir uns vom Fall wieder erheben können. Sein Gehorsamsopfer hebt sühnend die Schuld von uns, die vom ersten Stammvater auf uns lastet. Für die Menschheit hebt mit Christus ein neuer Daseinsbeginn an. Erlöst werden wir sein in dem Maße, als wir eingegangen sind in diese neue Gliedschaft mit Christus. „Satisfactio Christi habet effectum in nobis, in quantum incorporamur ei ut membra capiti" (3 q. 49 a. 3 ad 3).

Thomas macht mit der paulinischen Theologie von dieser Glied-Haupt-Gemeinschaft mit Christus dem Erlöserpriester voll Ernst in seiner Opfertheorie und Priestertheologie. Schon die Opferleibbetrachtung an Christus dem Gekreuzigten schreckt vor dem überaus starken Vergleich nicht zurück: „Quia Christus est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et oboedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium, quod manu exerceret, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset" (3 q. 49 a. 1 c). In diesem Selbstopfer Christi sind wir erlöst auf die Bedingung, daß uns die Frucht der Erlösung durch den Glauben und die Sakramente zugewendet werden. Beachtenswerterweise spricht Thomas in Anbetracht der unentbehrlichen Glied-Haupt-Einheit von einer „copulatio", „continuatio". „Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen; nam continuatio, quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum" (3 q. 62 a. 6 c). Mit diesem priesterlichen Urakt des Neuen Bundes nimmt der christliche Kult seinen stiftungsgemäßen Anfang. „Per suam passionem initiavit ritum christianae religionis" (ebd. a. 5 c). Sein Priestertum übertrug er zur sichtbaren Stellvertretung an Menschen, die Frucht seines Erlösungsopfers an die Zei-

[32] Contra Faustum lib. 19 cap. 11 (ML 42,355).

[33] S. dazu neuestens: Ch.-D. Héris O. P., Le mystère du Christ (La pensée thomiste II) Paris (o. J.).

chen sichtbarer Riten, beides in Mitgift an seine Braut, die Kirche. „Christus est fons totius sacerdotii" (3 q. 22 a. 4 c). Ihm ist Priestertum eigen ohne beifallenden Beruf und ohne im Siegel erst anvertraute Gewalt. „In Christo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo" (3 q. 63 a. 6 c; vgl. 3 q. 22 a. 4 c). Er ist gesalbt mit der Gottheit selbst. „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). Alles Priestertum kann fürder nur mehr Teilhabe sein an Christi ewigwährendem Hochpriestertum, kann nur stellvertretend sein zur sichtbaren Darstellung im Symbol von Ritus und Person, wie es dem „cultus praesentis Ecclesiae" (3 q. 63 a. 3 ad 3) entspricht. Das Gesetz des Neuen Bundes, unter dem wir stehen, ist durchgängig das Gesetz Christi für Pilger im Glauben. Dem Glauben hinwiederum sind — im Gegensatz zur Schau — die Sakramente angepaßt, auf denen der ganze christliche Kult steht. „Sacramenta proportionantur fidei" (3 q. 80 a. 2 ad 2), entsprechend dem Gesetz der Heilszeiten: „Status Novae Legis medius est inter statum Veteris Legis, cuius figurae implentur in Nova Lege, et inter statum gloriae, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas; et ideo tunc nulla erunt sacramenta; nunc autem, quamdiu per speculum et in aenigmate cognoscimus, oportet nos per sensibilia signa in spiritualia devenire, quod pertinet ad rationem sacramentorum" (3 q. 61 a. 4 ad 1; vgl. Ps-Dionysius, De eccles. hierarch. cap. 5).

Die eucharistische Mitte als kultgliederndes Prinzip. Im Mittelpunkt des ganzen christlichen sakramentalen Heilskultes steht die Eucharistie. Es ist eben der Kultakt, die „actio" schlechthin. „Per modum actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, in quantum est Ecclesiae sacrificium" (3 q. 63 a. 6 c). Alle übrigen Sakramente sind irgendwie auf sie hingeordnet und empfangen von ihrem Opferquell her ihre Kraft. Um diese eucharistische Kultmitte schart sich die Kirche, gegliedert nach Hierarchie und Volk. Die Hierarchie und das ihr anvertraute Geheimnis bringt sichtbar die Einheit zum Ausdruck, die alle unter dem einen Haupte Christus, der Priester und Opfer zugleich ist, zusammenfaßt.

Die eucharistische Opfergemeinschaft mit Christus — zugleich eine Mahlgemeinschaft — ist sakramental in der dreifachen Bedeutung aller Sakramente: „rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum i. e. praenuntiativum futurae gloriae"

(3 q. 60 a. 3 c). Keinem der Sakramente wohnt ein solcher Grad von Gemeinschaft der in Christus Inkorporierten inne wie der Eucharistie. „Hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Quorum primum iam factum est, i. e. praedestinatio; secundum et tertium factum est et fit et fiet, i. e. vocatio et iustificatio; quartum vero nunc in spe est, in re autem futurum est, i. e. glorificatio. Huius rei sacramentum, i. e. unitatis corporis et sanguinis Christi, alicubi cotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur et de mensa dominica sumitur" (Aug., In Io Tract. 26 n. 15; ML 35, 1614). Das Zeichen der Vorherbestimmung ist, wie Paulus im 8. Kapitel des Römerbriefes ausdrücklich feststellt, das Zeichen der Konformität mit Christus: „Quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus" (Röm 8, 29). Das sind die Gezeichneten des Herrn, von denen in der Geheimen Offenbarung gesagt wird, daß sie in Kraft des Zeichens von dem allgemeinen Untergang bewahrt bleiben sollen (vgl. Apc 7, 3). „Charactere distinguitur aliquis ab alio per comparationem ad aliquem finem, in quem ordinatur, qui characterem accipit, sicut dictum est de charactere militari, quo in ordine ad pugnam distinguitur miles regis a milite hostis. Et similiter character fidelium est, quo distinguuntur fideles Christi a servis diaboli vel in ordine ad vitam aeternam vel in ordine ad cultum praesentis Ecclesiae, quorum primum fit per caritatem et gratiam, secundum autem fit per characterem sacramentalem" (3 q. 63 a. 3 ad 3).

Die Kultgewalt des Charakters als sakramentale Sinnbildung des Priestertums Christi. Auch in der Lehre von der Gnade und den Sakramenten bleibt Thomas dem obersten Grundsatz seiner theologischen Methode treu, der fordert, daß von „signa et res", von Erlösung, Christus, Kirche — samt allem, was darin beschlossen liegt — der Theologe nur handele „secundum ordinem ad Deum" (1 q. 1 a. 7 c). Ganz hoch in Gott läßt er darum seine Opfer- und Priestertheologie beginnen und münden. Gnade und Sakrament, Opfergemeinschaft und Priestertum stehen für ihn zunächst aus der zeitlosen Ewigkeit her als urbildliche Idee im Prädestinationsplan der göttlichen Heilsleitung (vgl. 1 q. 23 a. 2 c). Im Wege der ausgeführten Wirklichkeit treten sie ein in das zeitunterstellte Werk der Berufung (vocatio), Rechtfertigung (iustificatio) und Erhöhung (glorificatio). Hier ist es, wo sich Gnade und Sakrament — Sakrament als Spende eines unauslöschlichen

Zeichens — im Wirkungsberuf voneinander scheiden. „Fideles Christi ad praemium quidem futurae gloriae deputantur signaculo praedestinationis divinae; sed ad actus convenientes praesenti Ecclesiae deputantur quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur" (3 q. 63 a. 1 ad 1; vgl. a. 3 c). Die innere Einheit ist nach einheitlichem Heilsplan dennoch gewahrt, insofern es beidemale derselbe Erlöserchristus ist, dessen Bild wir gleichgestaltet werden, wie es das vom Apostel verkündete Heilsgesetz der Prädestination verlangt. Läßt uns die Kindschaftsgnade teilnehmen an der Gottnatur der Sohnschaft in Christus, so gibt uns der die Gnade sakramental anzeigende und wirkende Charakter teil an Christi Priesteramt. Die im sakramentalen Charakter niedergelegte Gewalt ist ja Kultgewalt: „Character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus" (ebd. a. 2 c). Diese Kultgewalt ist in der Seele niedergelegt nicht als verselbständigte, sondern bleibt sinn- und wirkungsgebunden an ihre Quelle, die Priestergewalt Christi (ebd. a. 3 c). Neben der immanenten Zeichenbedeutung und Wirksamkeit an Gnade, kommt dem sakramentalen Charakter wesentlich die transzendente Zeichenbedeutung auf Christus zu, und nur in Kraft dieser Hinordnung auf den Hohenpriester Christus kommt ihm, bzw. dem Träger, sakramentale Kultgewalt zu. „Qui deputantur ad cultum christianum, cuius auctor est Christus, characterem accipiunt, quo Christo configurantur" (ebd. ad 2). Die höchste kultische Autorität kommt Christus zu, weil er erstens Stifter, Priester und Opfer zugleich in diesem Kult ist, zweitens weil er zwar nur als Mensch Mittler und Kultpriester sein kann, aber zugleich Mensch ist und Gott, also zugleich Mittler und der, welcher die Vermittlung zu akzeptieren hat. Das ist die einzigartige Bedeutung des Kultes im Neuen Bunde. Ehedem im Alten Bunde war der Hohepriester nur ein sterblicher, gebrechlicher Mensch; im Neuen Bunde aber ist uns der Sohn selber als Priester gegeben, von dem das Schwurwort spricht: „Du bist Priester für ewig nach Weise des Melchisedech" (vgl. Hebr 7, 28).

Die hieratisch-instrumentale, hierarchisch-soziale Verbundenheit von Volk und Priester im einen Hohenpriester. An dieser Priesterautorität Christi gibt der sakramentale Charakter instrumental-wirksamen Anteil. „Character est in anima sicut quaedam virtus instrumentalis" (3 q. 63 a. 5 ad 1). Er ist wie ein Strahl des Priestertums Christi, der bleibend in der Seele leuchtet. Richtiger noch wäre es, zu sagen: Er ist eine bleibende Leuchtkraft in der Seele, die beim Durchgang der sakramentalen Priestersonne Christi strahlt. „Character non

proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis" [scil. potentiam] (3 q. 63 a. 2 c; vgl. ebd. ad 2). An sich betrachtet ist die Seinsweise des Charakters weniger vollkommen als die der Gnade, die in der Seele ruht. Und doch hat der Charakter wieder vor der verlierbaren Gnade das voraus, daß er um des Priestertums Christi willen, für das er gegeben ist, unzerstörbar bleibt. „Character indelebiliter inest animae, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, a quo derivatur character, sicut quaedam instrumentalis virtus" (ebd. a. 5 ad 1). Thomas kann sich gar nicht genug tun, den kultischen Sinn, Zweck und instrumentalen Gebrauch am sakramentalen Charakter hervorzuheben.

Diejenigen Sakramente, die Charakter verleihen und als solche zur Anteilnahme an Christi Priestertum befähigen, sind darum allesamt Weihesakramente, wenn auch nicht in dem ganz spezifischen Sinne des hierarchischen Priesterweihesakramentes. Thomas legt Wert auf den Hinweis: „Specialiter per quaedam sacramenta, quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum" (3 q. 63 a. 6 ad 2). Dieser Kult, wie ihn der in der Kirche fortlebende Christuspriester durch die Glieder der Kirche vollzieht, hat die Scheidung in Mittler und Volk, in Spender und Empfänger der heiligen Geheimnisse zur Voraussetzung (ebd. a. 2 c). Deshalb die hierarchische Gliederung in der Kirche: „Ordines Ecclesiae respiciunt participationem sacramentorum et communicationem" (Suppl. q. 34 a. 1 ad 3). Es wäre kein Vorzug, wenn ein Glied der Kirche gottunmittelbar sein, eines Mittlers für Kult und Gnade entraten könnte. Denn die Mittlerschaft der Kirche will ja keine andere sein als die Mittlerschaft des Christuspriesters. Die Kirche spricht mit Paulus: „Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei" (1 Kor 4, 1). Spender und Empfänger stehen sich nur in dieser Vermittlung der Kirche, die keine andere ist als die Christi selber, gegenüber. „Ille, qui ad sacramenta accedit, suscipit sacramentum a ministro Ecclesiae, non in quantum est talis persona, sed in quantum est Ecclesiae minister" (3 q. 64 a. 6 ad 2).

Es bedarf aber, wie der hl. Thomas mehrfach hervorhebt, nicht bloß der Ausspender der Geheimnisse einer Autorisation von Christus her, für die ihm der besondere Weihecharakter gegeben ist, sondern auch die Empfänger müssen zur Teilnahme am Kult seinem Opfer, seinem Mahle, seinen Sakramenten — durch eine eigene kultische Berufung ausge-

zeichnet, gleichsam obödiential erhoben sein. Geben und Empfangen im kultischen Leib der Kirche steht in einem gemeinsamen Lebenskreis, der Christus ist. „Posuit ordinem in Ecclesia, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati quasi Deo cooperantes; sicut et in corpore naturali quaedam membra aliis influunt" (Suppl. q. 34 a. 1 c). Verleiht Charakter im sakramentalen Sinn Kultgemeinschaft unter dem Priestertum Christi, so bedürfen Spender und Empfänger Berufung und Befähigung durch ein Christuspriesterzeichen. „Ad utrumque horum requiritur quaedam potentia; nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam 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). Der unterste Grad in dieser Kultgemeinschaft mit Christus verleiht Anteilnahme an dem höchsten Priestertum. Das macht den einfachen Gläubigen zum Glied im heiligen Stamm des königlichen Priestergeschlechtes (vgl. 1 Petr 2, 9), zum lebendigen Stein im vergeistigten Tempel eines heiligen Priestertums, wo geistige Opfer dargebracht werden, die Gott gerne annimmt durch den Mittler Jesus Christus (vgl. 1 Petr 2, 5).

Die thomistische „Disputa" der Sakramente und das Sakrament der Weihe. — Zusammenfassender Überblick. Alle Sakramente sind irgendwie auf den Kult Gottes hingeordnet, aber nicht alle in gleich unmittelbarer Weise. Im Zentrum stehen die streng kultischen Sakramente, die das Kultzeichen der Christuspriesterschaft in die Seele einzeichnen. Ihre Mitte stellt der eucharistische Altar dar. Es ist eine Art „Disputa" der Sakramente, die uns Thomas an einer klassischen Stelle seiner Sakramententheologie gezeichnet hat:

„Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter: uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, in quantum est Ecclesiae sacrificium, et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit finis et consummatio omnium sacramentorum, ut Dionysius dicit, cap. 3 Eccl. Hierar.; continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, per quod homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta; unde baptismus dicitur esse

ianua omnium sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio. Et ideo per haec tria sacramenta character imprimitur, scilicet baptismum, confirmationem et ordinem" (3 q. 63 a. 6 c).

Die eucharistische Zentrierung gilt für die Sakramente allgemein und gilt für die sakramentalen Weihen noch ganz besonders. Der Eucharistie am nächsten steht das Priestertum, dessen sakramentaler Charakter darum überhaupt nicht übertroffen werden kann, wie der hl. Thomas selbst angesichts des Episkopats betont. Die sakramentalen Mittelglieder zwischen dem Pfortensakrament der Taufe und dem Presbyterat, also vor allem die Firmung und die Weihen niederer Stufe, sind für die Gültigkeit der Weihe nicht gefordert und lassen damit die besondere sakramentale kultische Bedeutung des Taufcharakters hervortreten. Die Taufe vermittelt nur schlichte Mitgliedschaft im erwählten Volke Gottes, ohne jede Besonderung und hierarchische Aussonderung: „Per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium" (3 q. 70 a. 1 c). Sie vollzieht den Übergang aus dem Reich der Sünde und des Todes in das Reich des Lebens in Christo, und vollzieht ihn in der geheimnisvollen Symbolik des Taufsakramentes, die der hl. Paulus uns mit dem Hinweis erschließt: Wir sind durch die Taufe mit Christus ins Grab gestiegen, um zu neuem Leben mit ihm zu erstehen (vgl. Röm 6, 4). Es war unser Hinein in den Tod Christi, der ein Sühnetod, ein Erlösersterben, ein Opferpriesterakt, ein Selbstopfer Christi — des Hauptes der Menschheit und Hohenpriesters des Neuen Bundes — war. Es ist der Sinn der Taufe, uns in diesen Christus geheimnisvollerweise als Glied seines Leibes lebendig einzufügen. Die Väter werden nicht müde, uns das zu versichern. Und für Thomas ist es der Eckstein seiner Auftheologie: „Ad hoc datur baptismus, ut aliquis, per ipsum regeneratus, incorporetur Christo, factus membrum ipsius" (3 q. 68 a. 1 c; vgl. q. 69 per totam). In Christus eingegliedert, hat der Gläubige Gemeinschaft mit der Kirche, die der Leib Christi ist, damit Zutritt zu ihren Sakramenten und das Recht auf das höchste aller Sakramente, die Eucharistie. „Per baptismum aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis, unde et accipit ius accedendi ad mensam Domini" (3 q. 67 a. 2 c). Altchristliche Denkmäler einer Arkandisziplin lassen uns heute noch in etwa das beglückende Hochgefühl nachempfinden, das damals die Christen aus diesem Recht auf die Eucharistie schöpften. Diesem Höhepunkt des Christenlebens in der eucharistischen Gemeinschaft — durch Christus mit Gott und untereinander — gelten die von Thomas so gern wiederholten

Worte eines Augustin: „O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur" (In Io tract. 26 n. 13; ML 35, 1613).

Für den Wiedergeborenen beginnt ein neues Leben, das durch die eucharistische Gottspeise bewahrt und gesteigert wird. Die Entelechie dieses sakramental verborgenen Lebens in uns ist auf die unmittelbare Anschauung Gottes im Jenseits angelegt. „Euer Leben ist ein verborgenes mit Christus in Gott" (Kol 3, 3). Die Taufe hat uns in Tod und Auferstehung mit Christus hineingeführt. An der Auferstehungsglorie hat sie uns keinen Anteil gegeben. Daß Christus in Glorie lebt, wir hingegen noch der Glorie entbehren, obwohl wir mit Christus an seinem Leben Anteil haben, leitet der hl. Thomas aus dem Unterschied von Priestertum und Menschtum in Christus ab. Vorab steht der Satz über Christi eigenes Verhältnis zur Frucht seines Priesteramtes. Christus kann nur mit Priesterhand spenden, kann aber nicht aus Priesterhand empfangen. Sinn des priesterlichen Wirkens ist, zwischen Volk und Gott zu vermitteln. „Ille autem indiget medio ad Deum, qui per se ipsum accedere ad Deum non potest; et talis sacerdotio subiicitur, effectum sacerdotii participans" (3 q. 22 a. 4 c). Also kann es für Christus gar nicht in Frage kommen, daß er sich unter sein eigenes Priestertum stellt. Es ist, wenn man einen Vergleich des hl. Thomas von der nur leuchtenden, nicht erleuchteten Sonne so wiedergeben will, von einem „actus purus sacerdotii" bei Christus zu sprechen. Christi Leiden und Sterben war nun sein höchster priesterlicher Akt, in dem er mit seinem eigenen Blute ins Heiligtum eingegangen ist und ewigwährende Erlösung fand (vgl. Hebr 9, 12). Aus seinem Leiden und Sterben ging seine glorreiche Auferstehung hervor. Stand sie auch Christus als Verdienst zu, Wirkung seines hohenpriesterlichen Opfers konnte sie für ihn nicht sein. „Proprius effectus sacerdotii est id, quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem (gloriam resurrectionis), non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione, qua secundum caritatem passionem humiliter sustinuit" (3 q. 22 a. 4 ad 2).

Die Eingliederung in Christus durch die Taufe gibt nicht bloß verborgene Lebensgemeinschaft mit Christus — „a capite Christo in omnia membra eius gratiae et virtutis plenitudo derivatur" (3 q. 69 a. 4 c) —, sie hat auch eine ganz eigene sakramentale Kraft, kultisch zu disponieren. Gibt sie auch keine Aktivgewalt, die den Getauften vor anderen Gliedern

Christi auszeichnen würde, so gibt sie doch ein ganz eigenes Siegel, den Taufcharakter, mit, dem eine einzigartige Bedeutung in Hinsicht der anderen Sakramente zukommt. „In baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva" (Suppl. q. 34 a. 2 ad 3). Die Eigenart dieser im Taufcharakter — auch ohne Gnade — niedergelegten kultischen Gewalt erhellt ohne weiteres im Vergleich mit der Firmwirkung, die in gewisser Weise doch die Taufwirkung zu ergänzen hat. „Per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis, non autem per sacramentum confirmationis fit susceptivus sacramenti ordinis" (Suppl. q. 35 a. 4 ad 1).

Wie die Sakramente allgemein, so ist auch die Taufe in ihrer ganz eigenen Weise auf die Eucharistie hingeordnet — damit aber auch indirekt auf das Priestertum und die zu ihm führenden Weihestufen. Dem allgemeinen Priestertum kraft Taufsiegels fehlt noch jedes Opfer ohne das besondere Priestertum der sakramentalen Weihe. Und schart sich das allgemeine Priestergeschlecht mit dem hierarchischen Priester um den Opferaltar, so bleibt er allein der opfernde Priester und es das Opferpriestervolk. Liegen die kultischen Weihekräfte im Charakter beschlossen, so muß sich dieser Wesensunterschied von hierarchischem und allgemeinem Priestertum in der kultischen Weihekraft der beiden Sakramente — Taufe einerseits, Weihesakrament anderseits — schon deutlich im sakramentalen Zeichensinn kundtun. Thomas hat nicht unterlassen, diesen Unterschied theologisch herauszuheben und daran noch einmal die besondere potestative Bedeutung des Weihesakramentes zur Darstellung zu bringen.

Es war zur Zeit des hl. Thomas durch das Schulbuch der Sentenzen gebräuchlich geworden, den Ordo zu definieren als ein „signaculum Ecclesiae, quo spiritualis potestas traditur ordinato" (vgl. Sent. lib. 4 dist. 24 cap. 13). Eine Definition, die sich nicht als eindeutig erwiese, wäre keine Definition. Nun liegt aber hier der Einwand nahe, den Thomas sich macht: „In baptismo etiam quaedam spiritualis datur potestas accedendi ad sacramenta; et iterum est quoddam signaculum, cum sit sacramentum; ergo haec definitio convenit baptismo" (Suppl. q. 34 a. 2 obi. 3). Zur Erledigung dieses Einwurfes weist er auf zwei bedeutsame Unterschiede hin, die zwischen Taufpriestergewalt und Weihepriestergewalt scheiden. Der erste Unterschied betont den passiven Charakter der durch Taufe verliehenen Gewalt gegenüber dem aktiven Charakter der durch Weihe übertragenen Gewalt. „In baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodam-

modo passiva. Potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia" (ebd. ad 3). Der zweite Unterschied betrifft das Sinnganze der beiden Sakramente überhaupt. Im Zweck, im Symbolgebrauch, in der ganzen Weise der Spendung erweisen sie sich als grundverschieden. „Quamvis in baptismo conferatur aliqua spiritualis potestas recipiendi alia sacramenta, ratione cuius characterem imprimit; non tamen hic est principalis effectus eius, sed ablutio interior, propter quam baptismus fieret, etiam priori causa non exsistente. Sed ordo potestatem principaliter importat" (ebd. ad 2). Gewiß hat die Taufe eine eigene Weihefunktion. Als Weihesakrament verleiht sie ihren eigenen Charakter. Charakter im sakramentalen Sinne ist ja immer eine Weihung: „Character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus" (3 q. 63 a. 2 c). Die Taufweihe gibt den Täufling dem dreifaltigen Gott als konsekriert zu eigen. Diese Konsekration, für die der Charakter Zeugnis ablegt, kann nie wieder zurückgenommen werden. Damit ist der Täufling auch der Kultgemeinschaft mit Christus verpflichtet. Der Taufcharakter gibt ihm seinen Gliedanteil an der Priesterschaft mit Christus. „Character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae" (ebd. a. 3 c). So wesentlich nun diese Weihefunktion der Taufe auch eigen ist, ihr Wesensgehalt erschöpft sich nicht darin. Nimm der Taufe alles, was sie als Weihesakrament zu geben vermag, so behält sie immer noch ihren ganz eigenen sakramentalen Sinn und Zweck darin, daß sie von Schuld wäscht und Heil wirkt. Hingegen: nimm dem Sakrament der Weihe seine Funktion der Gewaltübertragung, so ist die Weihe überhaupt jeglichen Sinnes entleert. Eine Weihe ohne Charakter und Gewalt wäre ein völlig wesenloser Schein, ja hätte nicht einmal mehr den Schein von Sinn. „Hoc enim sacramentum principaliter consistit in potestate tradita" (Suppl. q. 34 a. 4 c).

Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills.

Von August Deneffe S.J.

III. Haben die Anathematismen anderswoher den Wert einer dogmatischen Definition?

Im Laufe der Jahrhunderte sind die Anathematismen verschiedentlich bestätigt und als Ausdruck des rechten Glaubens angesehen worden. Mehrere Angaben darüber macht z. B. Petavius[114]. Es fragt sich, ob die Aufnahme der Anathematismen in der Kirche derart ist, daß man von einer absoluten dogmatischen Autorität, vielleicht von einer gleichwertigen Definierung derselben reden kann.

Papst Leo I. stellte in einem Schreiben an Bischof Ravennius von Arles vom 5. Mai 450 seinen eigenen dogmatischen Brief an Flavian und einen Brief Cyrills nebeneinander. Er erklärt sich mit Cyrills Brief vollständig einverstanden: „quae nostris sensibus tota concordat" (Ep. 67, ML 54, 886 f.). Hier ist höchstwahrscheinlich nicht der dritte Brief an Nestorius mit den Anathematismen gemeint, sondern der zweite, der dogmatische. Dafür sprechen nähere Angaben in andern Briefen. In Brief 69 an Kaiser Theodosius II. vom 16. Juli 450 verlangte der Papst, der neue Bischof von Konstantinopel, Anatolius, solle unter anderm auch den Brief Cyrills lesen, der eine Erklärung der Definition von Nizäa enthalte: „Cyrilli Alexandrini Episcopi epistolam, qua Nestorium corrigere et sanare voluit, pravas praedicationes ipsius arguens et evidentius fidem Nicaenae definitionis exponens, quamque ab eo missam apostolicae sedis scrinia susceperunt" (ML 54, 891 A). Ähnlich schrieb er in Brief 70 an die Kaiserin Pulcheria. In dem mehrere Jahre nach dem Konzil von Chalcedon an Kaiser Leo I. (457—474) gerichteten Schreiben zitiert er aus dem zweiten Brief Cyrills an Nestorius die Erklärung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, die mit den Worten beginnt: „Ait igitur sancta et magna synodus" (ML 54, 1187). Daher ist anzunehmen, daß Leo der Große auch vorher diesen zweiten Brief an Nestorius gemeint hat und daß sich seine hohe Anerkennung des Cyrillischen Briefes nicht direkt auf die Anathematismen bezieht. Es verdient aber

---

[114] De incarnatione 15, 3, 6, wo er hinweist auf das Konzil von Chalcedon, von Konstantinopel II und vom Lateran 649.

auch bemerkt zu werden, daß gerade im dritten Brief Cyrills an Nestorius das ganze Nizänische Glaubensbekenntnis angeführt wird (MG 77, 109).

1. Ob bereits das Konzil von Chalcedon 451 die Anathematismen Cyrills als Ausdruck der Rechtgläubigkeit angenommen hat, ist umstritten und nicht so leicht festzustellen.

Daß Chalcedon die Anathematismen nicht angenommen habe, behaupteten schon die monophysitischen Severianer auf einem Religionsgespräch zu Konstantinopel 532 (oder 533). Nach dem lateinisch erhaltenen Bericht sagten die Severianer: „Duodecim capitulorum [epistolam], quae inserta est in Epheseno sancto concilio, quam neque vos potestis denegare synodicam esse, cur non recepit Chalcedonense concilium[115]?" Der katholische Gegenredner leugnete nicht die Richtigkeit der in der Frage liegenden Behauptung, suchte sie aber zu erklären: „Quia adversus Nestorii blasphemias, quae duas naturas in duas personas et duas subsistentias dividunt, unam personam et unam subsistentiam volebant definire, illa autem epistola duarum [subsistentiarum] intulit mentionem, propterea proprie eam nominare distulerunt, ut non invenirentur aut illi aut sibi esse contrarii; sed magis illam alteram epistolam eius praeposuerunt, quae super consensu symboli Nicaeni concilii laudata est, et eam quae ad Orientales scripta est[116]", d. h. den dogmatischen Brief und den Unionsbrief.

Auch Petavius neigt an einer Stelle, De Incarn. 6, 16, 4, zu der Annahme, daß der Brief mit den Anathematismen in Chalcedon übergangen worden sei: „Ita tertia [epistola] ab Calchedonensis Concilii Patribus praeterita fuerit."

Entschieden äußert sich Schäfer, wenigstens bezüglich einer Annahme in oder unmittelbar vor der Glaubensentscheidung[117]: „Wenn das Konzil dann in seiner Glaubensformel erklärt, die Synodalbriefe des Cyrill anzunehmen, so bezieht sich das nur auf die in der zweiten Sitzung verlesenen und approbierten Briefe", und das sind, wie gleich gesagt werden wird, nur der dogmatische und der Unionsbrief.

Daß das Konzil von Chalcedon die Anathematismen angenommen habe, wird in den Akten des II. Konzils von Konstantinopel 553 gesagt. Dort verlas der Sekretär Thomas aus den von den Konzilsvätern vorbereiteten Schriftstücken auch den Satz: „Chalcedonensis sancta synodus Cyrillum sanctae memoriae et doctorem sibi adscribit et suscipit synodicas eius epistolas, quarum uni

---

[115] AC IV 2, p. 173, 19; Mansi 8, 821 E f.; vgl. Hefele, Conciliengesch. II² S. 749; Petavius, De incarn. 6, 16, 3.
[116] AC IV 2, p. 173, 23; Mansi 8, 822 A.
[117] ThQschr 77 (Tüb. 1895) 430.

duodecim capitula supposita sunt, ex quibus Nestorius condemnatus est[118]." Im 17. Jahrhundert zitiert Petavius den 8. Anathematismus über die Anbetung Christi und fügt bei: „Hoc Alexandrinae synodi decretum una cum epistola synodica ad Nestorium missum ab Cyrillo, Calchedonensis synodus approbavit in definitione fidei[119]." An einer anderen Stelle neigt Petavius, wie soeben gesagt wurde, zu der Ansicht, daß Chalcedon diesen Brief übergangen habe. Die Worte Hefeles, der auf das II. Konzil von Konstantinopel verweist, wurden oben unter II B 1 angeführt. I. B. Umberg hat in der 16. und 17. Auflage von Denzingers Enchiridion (1928) und auch in der 18.—20. Auflage (1932) in der 1. Anmerkung zu den Anathematismen (n. 113) den Satz: „Anathematismos istos, qui additi sunt epistolae, quam Sanctus Cyrillus et synodus Alexandrina a. 430 ad Nestorium dederant, conc. Chalcedon. ‚suscepit ad convincendas Nestorii vesanias et ad interpretationem eorum, qui salutaris synodi pio zelo nosse desiderant intellectum' [Msi VII 113 BC]". J. Puig de la Bellacasa verteidigt in seinem Artikel über die 12 Anathematismen[120] entschieden die Annahme derselben durch das Chalcedonense.

Aus den Akten des Konzils von Chalcedon ersehen wir Folgendes: In der 1. Sitzung von Chalcedon wurden aus den Akten des Teilkonzils von Konstantinopel 448, die ihrerseits wieder ein Bestandteil der Akten der „Räubersynode" von Ephesus 449 waren, zwei Briefe Cyrills verlesen. Beide Briefe sind ganz in den Akten enthalten; es sind der zweite Brief an Nestorius, der sogenannte dogmatische, und der Brief an die Orientalen von 433[121]. Dabei ist zu beachten, daß der Brief an die Orientalen als „scripta ad sanctam orientalem synodum"[122] bezeichnet wird. Diesen Ausdruck gebrauchte auf dem eben genannten unter Bischof Flavian gehaltenen Teilkonzil von Konstantinopel der als Bekämpfer des Nestorius und des Eutyches bekannte Bischof Eusebius von Doryläum. Den Vätern von Chalcedon wurde er vorgelesen.

In der 2. Sitzung wurden dieselben zwei Briefe, der dogmatische und der an die Orientalen, noch einmal vorgelesen[123], und es folgten, ähnlich wie bei der ersten Verlesung, Zustimmungsrufe: „Et cum legerentur, reverendissimi episcopi clamaverunt: Omnes sic credimus. Papa Leo sic credit[124]." Auffallend ist, was in der vorher-

---

[118] Mansi 9, 341 D.
[119] De incarnatione 15, 3, 6.
[120] EstudEcl 11 (1932) 9 f.
[121] Mansi 6, 659—674.
[122] Mansi 6, 659 A.
[123] Mansi 6, 959.
[124] Mansi 6, 959 B.

gehenden Spalte vom zweiten dieser Briefe gesagt ist. Vom ersten heißt es: „Ab omnibus sanctissimis episcopis prius in Epheso in damnationem eiusdem Nestorii congregatis et approbata est et subscriptione omnium confirmata", dann vom zweiten: „Est autem et altera epistola eiusdem sanctae memoriae Cyrilli ad beatae memoriae Ioannem Antiochenae magnae civitatis quondam episcopum scripta, quae similiter et confirmata est[125]." Was heißt das: „similiter"? Wenn es heißt, der Brief an Johann von Antiochien sei ebenfalls in Ephesus 431 approbiert worden, dann liegt ein merkwürdiger Irrtum vor, der um so schwerer verständlich ist, als das Konzil von Ephesus erst 20 Jahre zurücklag. Vielleicht bedeutet es nur, daß der Brief an die Orientalen von vielen Bischöfen angenommen wurde.

Hält man sich diese Tatsache der zweimaligen Verlesung des dogmatischen Briefes und des Briefes an die Orientalen vor Augen, dann liegt die Annahme nahe, daß das Konzil, als es in der 5. Sitzung die Bestätigung der Briefe Cyrills aussprach, eben diese zwei und nur diese zwei gemeint hat. Dann ist aber der Brief mit den Anathematismen nicht dabei.

Eine gewisse Anerkennung von zwei kanonischen Briefen Cyrills, die in Ephesus bestätigt wären, ist bereits am Schluß der Akten der 1. Sitzung von Chalcedon enthalten: „Gloriosissimi iudices et amplissimus senatus dixerunt: Unusquisque reverendissimorum episcoporum praesentis sancti concilii, quomodo credit, in scriptis sine ullo metu, Dei timorem ante suos oculos ponens, exponere festinet, cognoscens, quoniam divinissimus et piissimus dominus noster secundum expositionem in Nicaea congregatorum 318 sanctorum patrum et secundum expositionem qui post eos fuerunt 150, et secundum canonicas epistolas et expositiones sanctorum patrum Gregorii, Basilii, Athanasii, Hilarii, Ambrosii et Cyrilli duas canonicas epistolas in Ephesina prima synodo publicatas et confirmatas credit, nullo modo ab earum fide recedens[126]." Wer die „gloriosissimi iudices" und der „amplissimus senatus" sind, ist aus dem Eingang der Akten, Mansi 6, 563, zu ersehen; es sind die kaiserlichen Beamten, Militärs und Würdenträger; und der „piissimus dominus noster", von dem gesagt wird, daß er entsprechend den kanonischen Briefen Cyrills glaube, ist der Kaiser. Wir haben also hier noch keine Anerkennung der Briefe Cyrills durch die Konzilsväter. Die eben zitierten Worte werden wiederholt am Anfang der 4. Sitzung[127]. Auch hier ist keine Anerkennung durch die Konzilsväter.

---

[125] Mansi 6, 958 CD.
[126] Mansi 6, 935 D u. 938 A.
[127] Mansi 7, 6 D u. 7 A.

Eine konziliare Anerkennung der Briefe Cyrills findet sich aber, wie schon gesagt, in der 5. Sitzung kurz vor der eigentlichen Glaubensentscheidung: „Praesens nunc sancta et magna et universalis synodus ... propter illos autem, qui dispensationis mysterium corrumpere conantur et purum hominem esse genitum ex sancta Virgine Maria impudenter delirant, epistolas synodicas beatissimi Cyrilli Alexandrinae ecclesiae praesulis ad Nestorium et ad Orientales congruenter habentes suscepit ad convincendas Nestorii vesanias et ad interpretationem eorum, qui salutaris symboli pio zelo nosse desiderant intellectum[128]."

Welche Briefe sind gemeint? Nur die zwei, die in der 1. und 2. Sitzung verlesen wurden? Es ist noch ein wichtiger Text zu berücksichtigen, in dem ausdrücklich die Rede ist von den 12 Kapiteln, d. h. Anathematismen[129]. Am Ende der 2. Sitzung stellte nämlich der Bischof Attikus die Forderung, daß den Vätern auch der Brief mit den Anathematismen gegeben werde: „Oportet vero et beatae memoriae Cyrilli epistolam scriptam ad Nestorium, in qua iubet eum consentire duodecim capitulis, et hanc dari nobis, ut in tempore disceptationis parati inveniamur[130]." Eine eigene Antwort auf diese Forderung ist nicht zu finden.

In der 3. Sitzung des Konzils von Chalcedon, in der Dioscorus, der unglückselige Nachfolger des hl. Cyrill auf dem Bischofsstuhl von Alexandrien und der Parteigänger des Eutyches, abgesetzt wurde, ist für unsere Frage, so viel ich sehe, nichts enthalten.

In der 4. Sitzung antworteten die Bischöfe auf die Frage, ob der Brief des Papstes Leo mit den drei Konzilien von Nicaea, Konstantinopel und Ephesus übereinstimme; und hier wird Cyrill immer und immer wieder erwähnt. Etwa 26mal ist die Rede von dem Brief Cyrills in der Einzahl[131] und 3mal von epistolai in der Mehrzahl[132]. Auch hier könnte an sich ein einziger Brief gemeint sein, da sowohl das griechische epistole wie das lateinische epistola auch in der Mehrzahl für einen Brief stehen kann. Aber dieser Sprachgebrauch ist sonst in den Akten der 4. Sitzung nicht üblich; der Brief des Papstes Leo wird über 100mal erwähnt und immer in der Einzahl.

Einiges spricht dafür, daß unter dem in der 4. Sitzung so oft

---

[128] Mansi 7, 114 A—C.

[129] Auf diese Stelle wurde ich aufmerksam gemacht durch meinen Mitbruder Joachim Puig de la Bellacasa S. J.

[130] Mansi 6, 974 C.

[131] Z. B. Mansi 7, 46 BCDE.

[132] Mansi 7, 12 D 11 (synodicas epistolas); 13 A 10; 20 E 6. An zwei andern Stellen, 36 E 10 und 37 D 4, heißt es: Briefe Cyrills und Leos.

erwähnten und als maßgebend angesehenen Brief Cyrills eben der synodische mit den Anathematismen gemeint ist. Dieser Brief war ja am Schluß der 2. Sitzung ausdrücklich für die Väter verlangt worden, damit sie für die bevorstehende Verhandlung bereit wären. Auch wird vom Brief Cyrills nie gesagt, daß er verlesen worden sei, während der Brief Leos bisweilen als verlesen bezeichnet wird[133]. Da der dogmatische Brief Cyrills in der 1. und in der 2. Sitzung verlesen worden war, wäre es, wenn er hier gemeint wäre, auffallend, daß er niemals als verlesen angegeben wird.

Wenn es aber wahrscheinlich ist, und das ist es, daß der in der 4. Sitzung so oft erwähnte und anerkannte Brief Cyrills der synodische mit den Anathematismen ist, dann ist es auch wahrscheinlich, daß das Konzil von Chalcedon in der 5. Sitzung bei seiner Anerkennung der „synodischen Briefe" Cyrills auch den synodischen Brief mit den Anathematismen gemeint hat. Die Bestätigung der Glaubensentscheidung durch Leo den Großen ist aber wohl nicht auf den Satz über die Briefe Cyrills auszudehnen[133a].

2. Papst Johann II. (533—535) zitiert in seinem Brief „Ad senatores" neben Cyprian, Gregor von Nazianz, Augustin auch Cyrill mit dem 11. seiner zwölf Kapitel als Zeugen der katholischen Lehre. Näheres wurde im I. Teil dieser Arbeit unter B 9 angegeben.

3. Papst Vigilius (537/38—555) nimmt in seinem ersten Constitutum vom 14. Mai 553, worin er 60 Sätze des Theodor von Mopsuestia verwirft, ausdrücklich die 12 Kapitel Cyrills in Schutz: „Decernimus, ne quisquam epistolae beati Cyrilli, cui duodecim sunt subiecta capitula, vel ipsis capitulis adversus Nestorii perfidiam promulgatis existimet derogandum, dum constet eundem Ibam virum venerabilem vel omnes Orientales episcopos post explanatum sibi eorundem capitulorum intellectum beati Cyrilli communicatores toto vitae eius tempore permansisse[134]."

---

[133] Mansi 7, 41 E 1; 45 B 11 und C 12.

[133a] Nach Fertigstellung dieser Arbeit erschien in RechScRel 23 (1933) 45—57 ein Artikel von P. Galtier, Les Anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine. Er beantwortet die Frage, ob das Konzil von Chalcedon die Anathematismen bestätigt habe, verneinend (53 57). Der oben erwähnte Antrag des Bischofs Attikus auf Vorlegung des Briefes mit den Anathematismen ist ihm wohlbekannt. Er meint aber, dieser Antrag habe kein Echo gefunden (51). Vielleicht ist aber mehr die Tatsache zu berücksichtigen, daß in der 4. Sitzung von Chalcedon fast durchgehends vom Brief Cyrills in der Einzahl die Rede ist.

[134] CSEL 35, 310, 22; ML 69, 108 D.

In demselben Constitutum bringt Papst Vigilius die 12 Anathematismen auch in Beziehung zum Konzil von Chalcedon. Der Sinn des diesbezüglichen Satzes ist, so viel ich sehe, dieser: Man soll nicht meinen, die Väter des Konzils von Chalcedon hätten das Unrecht, das der ehrwürdige Theodoret, wie man glaubt, dem hl. Cyrill durch Bemängelung seiner 12 Kapitel zugefügt hatte, vernachlässigt; sie haben vielmehr entweder angenommen, Theodoret habe nichts dergleichen getan, oder sie haben nach dem Beispiel Cyrills die Sache mit Stillschweigen bedeckt[135]. Diese Stelle scheint übrigens auch dafür zu sprechen, daß die Akten von Chalcedon, die der Papst durch sprachkundige Männer durchforschen ließ[136], nicht so klar eine besondere Gutheißung der Anathematismen enthalten.

Derselbe Papst kommt in seinem zweiten Constitutum vom 23. Februar 554, worin er den Beschlüssen des II. Konzils von Konstantinopel 553 zustimmt, wieder mehrmals auf Cyrill zu sprechen. Die Behauptung, daß die zwölf Kapitel dem rechten Glauben entgegen wären, weist er zurück: „Porro autem epistola [Ibae] ad Marim Persam scripta, dicendo beatum Cyrillum haereticum eiusque duodecim capitula impia et fidei rectae contraria Nestoriumque iudicio et inquisitione non facta damnatum, omni ordini atque omnibus formis in Ephesena prima synodo habitis manifestatur esse contraria[137]."

4. In der 6. Sitzung des II. Konzils von Konstantinopel, 19. Mai 553, wurde auch ein bedeutender Teil der Ephesinischen Akten verlesen, insbesondere der dogmatische Brief Cyrills, ein Brief des Nestorius an Cyrill, der Brief des Papstes Cölestin an Nestorius und der synodische Brief

---

[135] „Nec illud arbitrandum est, quia sanctae memoriae Cyrilli iniurias per duodecim capitulorum eius reprehensionem a viro venerabili Theodoreto, ut putatur, ingestas beatissimi patres nostri in sancta synodo Chalcedonensi neglexerint" (CSEL 35, 294, 5; ML 69, 103 A).

[136] CSEL 35, 297, 4; ML 69, 105 A.

[137] AC IV 2, p. 156, 12, n. 98; Mansi 9, 474 C; ML 69, 163 C, n. 16. — Schon einige Jahre vorher hatte Vigilius in einem Brief an Rusticus und Sebastianus die Anathematismen mit dem Konzil von Chalcedon in Verbindung gebracht: „. . . epistolam b. recordationis Cyrilli synodicam ad Nestorium cum 12 capitulis, quam et sancta synodus Ephesina prima suscepit et b. Chalcedonensis synodus ad convincendas Nestorii vesanias [vgl. 5. Sitzung von Chalcedon] in definitione fidei legitur posuisse" (Mansi 9, 352 B; ML 69, 43 B; RechScRel 23 [1933] 47).

Cyrills mit den Anathematismen[138]. Die Konzilsväter konnten also wissen, was sie taten, als sie in der Sitzung vom 2. Juni 553 im 14. Kanon den Brief des Ibas von Edessa auch deswegen tadelten, weil darin die zwölf Kapitel Cyrills als gottlos und dem rechten Glauben entgegen bezeichnet werden[138a].

Demnach anerkennt das II. Konzil von Konstantinopel die zwölf Kapitel Cyrills als dem wahren Glauben nicht entgegengesetzt und damit auch einschlußweise als dem wahren Glauben entsprechend, da sie ja von Glaubenssachen handeln.

5. Der hl. Isidor von Sevilla († 636)[139] sagt über das Konzil von Ephesus: „Convenit autem haec synodus Theodosio Juniore tertio decimo et Valentiniano tertio consulibus aera CCCCLXIX, cui synodo praesedit beatissimus quondam Cyrillus Alexandriae episcopus, qui cum omni concilio ad eundem Nestorium haec synodalia decreta transmisit." Dann kommt der synodische Brief „Cum Salvator" nach der Übersetzung des Dionysius Exiguus, mit den zwölf Anathematismen, deren Übersetzung etwas von der des Dionysius Exiguus, wie sie AC I 5, p. 242—244 oder ähnlich ML 67, 17 f. herausgegeben ist, abweicht. Nach den Akten des Konzils von Ephesus wurde der Brief vor dem Ephesinischen Konzil, wahrscheinlich 30. Nov. 430, Nestorius ausgehändigt (s. oben I B, Alinea 2). Daß nach dem Konzil noch einmal eine Zusendung stattfand, ist nicht glaublich. Ob nicht in dieser Notiz des Isidor eine Quelle jener Auffassung liegt, die die Anathematismen als Definitionen des Konzils von Ephesus betrachtet, oder wenigstens eine Ursache der Verbreitung dieser Annahme?

Aber auch in Rom scheint um diese Zeit eine ähnliche Auffassung bestanden zu haben; siehe n. 7.

6. In seinem Synodalschreiben von 634 gegen den Monotheletismus bekennt sich der hl. Sophronius, Patriarch von Jerusalem († 638), zu den 12 Anathematismen Cyrills: „Suscipimus deinde eisdemque ulnis amplectimur cuncta quoque sacratissimi Cyrilli divina et a Deo instructa conscripta, utpote omni rectitudine plena et omnem haereticorum impietatem

---

[138] Mansi 9, 308—328.

[138a] „Et duodecim capitula Sancti Cyrilli impia et contraria rectae fidei vocat eadem impia epistola.... Si quis igitur memoratam impiam epistolam defendit, et non anathematizat eam et defensores eius et eos, qui dicunt eam rectam esse, vel partem eius, ... talis anathema sit" (Mansi 9, 387 A; Denzinger n. 227).

[139] Graecorum concilia. X. Concilium Ephesinum. ML 84, 151 AB.

demolientia, praecipue autem illas ad Nestorium Deo odibilem et a Deo proiectum duas synodicas epistolas, secundam quoque et tertiam [nach dem Griechischen eher: et secundam et tertiam], in qua et duodecim connexa sunt capitula, quae omnem Nestorii malitiam sanctorum apostolorum aequinumeris exussit carbonibus. Cum ipsis vero suscipio et synodicam epistolam, quae scripta est ad sanctissimos orientales episcopos, in qua et voces eorum sacras appellavit pacemque cum eis firmavit[140]." Beachtenswert ist es, daß Sophronius alle drei Briefe Cyrills, den 2. und 3. an Nestorius, und den Brief an die Orientalen, als synodische Briefe bezeichnet.

7. Ein sehr auffallendes Bild bietet das nicht allgemeine Laterankonzil von 649 unter dem heiligen Papst Martin I. Die zwölf Kapitel werden in eine Reihe gestellt mit dem Glaubensbekenntnis von Nizäa und von Konstantinopel I und mit den Definitionen von Chalcedon und Konstantinopel II. Im lateinischen Text tragen die Anathematismen die Überschrift „Symbolum apud Ephesum ducentorum patrum"[141]. Anders im griechischen Text, dessen Übersetzung etwa lautet: „Des seligen Cyrill, Bischofs von Alexandrien, Kapitel über den Glauben, die die heilige zu seiner Zeit gehaltene Kirchenversammlung der zweihundert heiligen Väter angenommen hat." Der Papst selbst drückt sich umsichtig aus: „Offerantur in primis per eos, quorum interest, reverendissimae sanctarum quinque universalium synodorum definitiones vel venerandae praedicationes earum sive decreta[142]." Die Anathematismen werden also wenigstens zu den praedicationes oder decreta oder statuta eines allgemeinen Konzils gerechnet. Die Antwort des Sekretärs sagt uns, daß die Akten der Konzilien im päpstlichen Archiv lagen: „Secundum iussionem Beatitudinis Vestrae de venerabili vestro scrinio afferens acta sanctorum conciliorum prae manibus habeo[143]."

8. Im dogmatischen Erlaß der 18. Sitzung des III. Konzils von Konstantinopel 680—681 werden auch die „synodischen Briefe" Cyrills gegen Nestorius erwähnt. Das Konzil betrachtete sie als rechtgläubige und maßgebende Schriftstücke. Denn es erklärte, es nehme den Brief des Papstes Agatho an den Kaiser Konstantin sowie das Schreiben

---

[140] Mansi 11, 498 CD bzw. 497 AB; MG 87 c, 3187 BC, nach Mansi.
[141] Mansi 10, 1039 E.
[142] Mansi 10, 1038 D.
[143] Mansi 10, 1038 E.

der unter Agatho gehaltenen römischen Synode an „utpote consonantes sancto Chalcedonensi concilio et tomo sacerrimi ac beatissimi papae eiusdem antiquae Romae Leonis, qui directus est ad sanctum Flavianum, quem et titulum rectae fidei huiusmodi synodus appellavit: ad haec et synodicis epistolis, quae scriptae sunt a beato Cyrillo adversus impium Nestorium et [im Griechischen kein et] ad orientales episcopos[144].“ Daß der 2. und 3. Brief Cyrills an Nestorius mitsamt den Anathematismen gemeint sind, ergibt sich aus der Verwandtschaft dieses Abschnittes mit dem in der 11. Sitzung verlesenen Synodalschreiben des hl. Sophronius (s. vorher n. 6), worin ausdrücklich der 2. und 3. Brief an Nestorius und die Anathematismen sowie der Brief an die Orientalen genannt werden[145]. Die Briefe Agathos konnte Sophronius noch nicht erwähnen, weil sie später liegen.

9. Wörtlich wie Isidor von Sevilla (vorher 5) schreibt Pseudo-Isidor (um 850)[146]: „Convenit . . . transmisit.“ Es folgt der ganze synodische Brief „Cum Salvator“ nach der Übersetzung des Dionysius Exiguus, mit den Anathematismen, deren Übersetzung etwas abweicht. Dann kommt in der Ausgabe von Hinschius die Überschrift: „Incipit alia ad eundem Nestorium de hereticis epistola“; in der Ausgabe von Migne steht dafür eine Nummer XIII, als wäre es ein XIII. Anathematismus. Was dann folgt, ist der dogmatische Teil des dogmatischen Briefes Cyrills an Nestorius[147]; die Übersetzung entspricht der der Collectio Quesneliana[148].

10. Der hl. Ivo von Chartres († 1116)[149] bringt unter der Überschrift „Symbolum Ephesini concilii ducentorum episcoporum“ den größten Teil des synodischen Briefes, angefangen bei den Worten: „Credimus in unum Deum“[150], mitsamt den Anathematismen. Desgleichen wird Decretum II 4 (ML 161, 138 B—D) mit den Einleitungsworten: „In symbolo Ephesini concilii (ex epistola conc. Ephesini ad Nestorium)“ noch einmal ein Stück des synodischen Briefes zitiert,

---

[144] Mansi 11, 635 DE; Denzinger n. 289 f.
[145] Mansi 11, 498 CD.
[146] Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni. Recensuit P. Hinschius (Lipsiae 1863) p. 277. — Collectio Decretalium. ML 130, 294 B.
[147] MG 77, 46 B ff.
[148] AC I 5, p. 338, 20.
[149] Decretum I 3; ML 161, 61 C.
[150] AC I 5, 237, 26; ML 67, 13 B; Text, wenigstens des Briefes, nach Dionysius Exiguus.

das nachher auch im Decretum Gratiani (hier n. 11 an erster Stelle) zu finden ist.

11. Das Decretum Gratiani (um 1150) hat zwei Zitate aus der Epistola synodica und beidemale wird als Quelle angegeben das Ephesinische Glaubensbekenntnis: „Carnem vivificatricem et ipsius Verbi propriam factam in altari accipimus. Item ex symbolo Ephesino[151].“ Der Text ist nach der Übersetzung des Dionysius Exiguus gegeben[152]. Ferner: „Quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. Item ex symbolo Ephesini concilii[153].“ Die Anathematismen selbst werden aber nicht zitiert.

12. Auf dem Konzil von Florenz zog Kardinal Bessarion, Erzbischof von Nizäa, 1439 in einer großen dogmatischen Rede auch eine Erklärung Cyrills zu seinem 9. Anathematismus heran, der die Beziehung des Sohnes zum Hl. Geist berührt. Er verteidigt den Anathematismus gegen Theodoret: „Quod si quis rursus opponat, quae a Theodorito in hunc anathematismum dicta sunt, primo quidem sciat, quaecumque Theodoritus contra Cyrillum scripsit, omnia reprobata et anathemati tradita ab omnibus sequentibus sanctis conciliis fuisse, ita ut non deceat ex maledictis et iam reprobatis arguere[154].“ Der griechische Text ist allerdings kürzer, läßt aber doch erkennen, daß Bessarion den Anathematismus verteidigen will.

13. Auf dem Konzil von Trient betrachteten einige Väter und Theologen die Anathematismen als Definitionen des Konzils von Ephesus.

In der Generalkongregation vom 1. Oktober 1546 berief sich der Bischof von Naxos auf das Konzil von Ephesus, um die Form des Rechtfertigungsdekrets zu empfehlen: „In primis placet in omnibus forma decreti, ut sc. prius tradatur doctrina et deinde damnentur errores; hanc enim observarunt patres nostri in concilio Ephesino primo, quando condemnaverunt Nestorium et alios haereticos[155].“ Es kann ihm hier, wenigstens bezüglich des Nestorius, nur der synodische Brief mit den Anathematismen vorgeschwebt haben, da sonst keine den Canones des Rechtfertigungsdekrets ähnlichen Sätze des Ephesinums

---

[151] Pars III, De consecratione, dist. 2, cap. 80; Friedberg I 1346.
[152] AC I 5, p. 240, 6; ML 67, 15 AB.
[153] De consecratione, dist. 5, cap. 39; Friedberg I 1423; Text AC I 5, p. 241, 20; ML 67, 16 C.
[154] Mansi 31, 946 BC; vgl. 935 und 965.
[155] Concilium Tridentinum. Edidit Societas Goerresiana. Tomus V (Friburgi Brisg. 1911) 452, 11.

gegen Nestorius bekannt sind. Ähnlich äußerte sich der Bischof von Aix[156].

Bei den Verhandlungen über die hl. Eucharistie wurde in der Theologenkongregation vom 7. Februar 1547 durch den Karmeliten Vinzenz Leoninus der 8. Anathematismus als definiert vom Konzil von Ephesus bezeichnet: „Cum ergo in Eucharistia non sit substantia panis, et humanitas Christi adoranda est adoratione latriae, ut definitum est in prima synodo Ephesina cap. 8., sequitur" etc.[157] Am 18. Februar führte ein anderer Theologe den 8. Anathematismus vollständig an. Der Text entspricht dem der Collectio Palatina, AC I 5, p. 183, 16. Er leitete ihn ein mit den Worten: „Hic error [sc. Christum in Eucharistia non esse adorandum] fuit Nestorii, ut patet ex decreto Ephesinae I. synodi, ubi etiam canone 8. ostenditur, qua ratione et modo Christus sit adorandus[158]." Derselbe Theologe bringt auch[159] einen längeren Abschnitt aus dem synodischen Brief selbst, und zwar jene Stelle, deren erster Teil bei Ivo von Chartres, Decretum II 4, und im Decretum Gratiani, De consecratione dist. 2, cap. 80 unter der Überschrift: In symbolo Ephesini concilii bzw. Ex symbolo Ephesino steht. Dürfte man hieraus vielleicht wieder auf eine Quelle schließen, aus der die Ansicht von der Definition der Anathematismen geflossen ist?

Bei den Verhandlungen über die Eucharistie im Jahre 1562 wird das Ephesinum wieder oft erwähnt, z. B. von Salmeron: „Item concilium Ephesinum in epist. ad Nestorium, anathematismo 11[160]", wo von der caro vivificatrix Domini die Rede ist. Demnach scheint Salmeron die Anathematismen als Erlaß des Konzils von Ephesus zu betrachten. Ein anderer Theologe weiß sogar zu berichten: „Concilium Ephesinum ad tollendum errorem Nestorii statuit, ut sub una" sc. specie communicetur[161]. Ähnlich ein Bischof: „. . . concilium Ephesinum, quod sub una specie communicandum ad delendam haeresim Nestorianam decrevit".[162]

14. Der hl. Kirchenlehrer Bellarmin[163] betrachtet die Anathematismen nicht als Definitionen des Konzils von Ephe-

---

[156] A. a. O. 444, 34.
[157] A. a. O. 886, 17.
[158] Conc. Trid. V 946, 19. — [159] A. a. O. 938, 4.
[160] Conc. Trid. VIII, p. 539, 41.
[161] A. a. O. VIII 607, 18. — [162] A. a. O. 841, 20.
[163] De controversiis. tom. I, controv. II. De Christo, lib. 3, cap. 6, al. 13 (Coloniae Agrippinae 1615) p. 151 H.

sus, sagt aber wohl, daß der Brief Cyrills mit den Anathematismen in Ephesus angenommen worden sei. Bei der Behandlung des Dogmas von der einen Person in Christus schreibt er: „Probatur tertio ex Conciliis. Nam imprimis in Concilio III., quod fuit Ephesinum I., nihil aliud definitum est, quam unam esse Christi personam, non duas. Et ibidem recepta est epistola Cyrilli ad Nestorium cum duodecim capitulis, seu anathematismis, quae Cyrillus ediderat in Concilio provinciali Alexandrino, antequam cogeretur Concilium Ephesinum. Unde ista duodecim capitula habita sunt postea tamquam Concilii generalis Ephesini, ut patet ex Concilio Romano sub Martino I. In primo igitur capitulo ita legis: Si quis non confitetur . . ."

15. Wenigstens im 18. Jahrhundert verteidigen einige Theologen ausdrücklich die Irrtumslosigkeit der Anathematismen. Kardinal Gotti O. P.[164] stellt die Frage: „An S. Cyrilli Epistolae et Anathematismi sint ab omni errore immunes?" Er antwortet n. XV: „Dico. Duodecim Cyrilli Capitula seu Anathematismi a quolibet errore immunes sunt." Drei Gründe führt er dafür an, darunter zwar nicht eine „Definition", wohl aber, daß sie „a Synodo Ephesina suscepta et comprobata fuerunt".

In derselben Weise redet sein Ordensgenosse Billuart[165]: „De Epistolis et Anathematismis Cyrilli. Utrum haec Scripta sint erroris pura? Dico: Haec S. Cyrilli Scripta sunt ab omni labe erroris pura."

16. Unter den katholischen Theologen der letzten tausend Jahre ist wohl kein einziger, der die Anathematismen Cyrills eines Irrtums ziehe. Viele betrachten sie einfach als Definitionen des Ephesiner Konzils. Beispiele wurden vorher unter I A angeführt. Wohl alle, auch diejenigen, die nicht von Definition reden, betrachten die Anathematismen als vollgültigen Ausdruck der kirchlichen Lehre, z. B. bezüglich der Gottesmutterschaft Mariä oder des Priestertums Christi.

Zwingen vielleicht die hier vorgelegten Zeugnisse zu einer Änderung der im ersten Teil (I) vorgetragenen Ansicht, wonach die Anathematismen wahrscheinlich nicht in Ephesus definiert sind? Auffallend ist (III 6) jedenfalls die Stellung des Lateran-konzils von 649 mit seinem „Symbolum apud Ephesum", und auffallend ist (III 5 7—9) die Reihe: Isidor von Sevilla („haec

---

[164] Theologia scholastico-dogmatica. Tom. III (Venetiis 1750), Tract. de Deo incarnato q. 7, dub. 3, § 2, p. 79.

[165] Cursus theologicus universalis III (Wirceburgi 1758), Tract. de incarnatione, Digressio prima historica, sectio IV, p. 45 b.

synodalia decreta"), Pseudo-Isidor (dasselbe), Ivo von Chartres („Symbolum Ephesini concilii"), Decretum Gratiani („Ex symbolo Ephesino"). Dazu kommen noch einige Bischöfe und manche Theologen. Aber es dürfte doch zu einer Änderung kein Grund sein. Ein eigentlicher consensus theologorum oder eine klare Stellungnahme der kirchlichen Lehrgewalt zugunsten einer in Ephesus erfolgten Definition der Anathematismen liegt nicht vor.

Dagegen ist eine große Übereinstimmung da in der Annahme der Irrtumslosigkeit der Anathematismen und ihrer Verwendbarkeit für einen festen dogmatischen Beweis. Wir haben eine fortlaufende Kette von Zeugnissen für die Irrtumslosigkeit und den unanfechtbaren dogmatischen Wert der Anathematismen seit dem 6. Jahrhundert. Und auch in der Breite ist diese Bezeugung derart, daß man mit Recht in ihr oder aus ihr die absolute Zustimmung des allgemeinen kirchlichen Lehramtes erkennen kann. Daß sich mit der Annahme der Rechtgläubigkeit bei einigen der Irrtum verbindet, es handle sich um Definitionen des Konzils von Ephesus, ändert an dem Gewicht des allgemeinen Zeugnisses, das den dogmatischen Inhalt betrifft, nichts.

Endergebnis. 1. Die Anathematismen des hl. Cyrill sollten beim theologischen Beweis nicht als Definitionen des Konzils von Ephesus ausgegeben werden. Denn es steht nicht fest, daß sie Definitionen dieses Konzils sind; ja, es scheint festzustehen, daß sie es nicht sind. 2. Die Anathematismen sind von den Vätern des Konzils von Ephesus als rechtgläubig gutgeheißen worden. 3. Mit Recht kann man sagen, daß die Anathematismen durch die später hinzutretende Zustimmung einer feierlichen Definition gleichwertig sind und daher als absoluter theologischer Beweis verwendet werden können.

Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalogs.

Von † Alfred Feder S.J.

Vorbemerkung. Beauftragt, für das Wiener CSEL die beiden Schriftstellerkataloge des hl. Hieronymus und des Gennadius herauszugeben, hatte der am 5. Juli 1927 verstorbene P. Alfred Feder S. J. aus seinen Vorarbeiten zwei Bände Studien zu diesen Katalogen handschriftlich vollendet. Der erste Band, „Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus", erschien kurz vor dem Tode des Verfassers (s. Schol 2 [1927] 586 f.). Der entsprechende zweite Band „Studien zum Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille" konnte aus finanziellen Gründen nicht in Buchform erscheinen. F. plante, den wesentlichen Inhalt in Form von Einzelabhandlungen zu veröffentlichen. So hatte er selbst noch die zwei Aufsätze herausgehoben, die unter den Titeln: „Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille", und: „Die Zusätze im Augustinuskapitel des gennadianischen Schriftstellerkatalogs" in unserer Zeitschrift erschienen (Schol 2 [1927] 481—514 und 3 [1928] 238—243).

Auch die vorliegende Abhandlung sollte ein Teil der genannten „Studien" sein. Zum leichteren Verständnis sei hier das chronologisch geordnete Verzeichnis der Haupthandschriften, deren sich F. zur Textherstellung des Gennadiuskatalogs bediente, wiederholt:

B cod. Bambergensis B. IV. 21 saec. VI in.
V cod. Veronensis XXII (20) saec. VI.
R cod. Vaticanus Reginensis 2077 saec. VI ex.
P cod. Parisinus 12161 (Corbeiensis) saec. VII.
C cod. Londinensis Cottonianus Calig. A XV saec. VIII.
U cod. Vercellensis 183 saec. VIII/IX.
W cod. Neapolitanus Bibl. Nation. IV. A. 8 (antea Vindobonensis 16, ol. Bobiensis) saec. VIII/IX.
O cod. Montepessulanus (École de Médecine) H. 406 (S. Eugendi) saec. VIII/IX.
L cod. Leidensis Vossianus 8° 69 saec. IX.
M cod. Monacensis 6333 (Frising. 133) saec. IX.
G cod. Guelferbytanus 4163 (Weißenburg 79) saec. IX/X.
H cod. Hereford bibl. Cathedr. O. 3. 2. saec. X.
K cod. Casinensis K 294 saec. X in.
Q cod. Parisinus Nouv. acq. 1460 (Cluny) saec. X.
S cod. Sangallensis 191 saec. X.

I. Der Titel.

Aus dem Altertum sind uns zwei Zeugnisse über den Schriftstellerkatalog des Gennadius überkommen, welche aber wegen ihrer Unbestimmtheit einen festen Anhaltspunkt für die genaue Festlegung des Titels nicht bieten, ganz abgesehen davon, daß sie an Alter den Angaben mancher unserer Handschriften selbst nachstehen. Das erste Zeugnis stammt von Kassiodor, der in seinen um 544 geschriebenen Institutionen (vgl. ML 70, 1134 BC) den Katalog des Gennadius neben dem des Hieronymus erwähnt und uns berichtet, er habe beide Werke zum Zweck leichterer Kenntnisnahme in einem Bande vereinigen lassen: ‚Ecce librum De viris inlustribus S. Hieronymi . . .; deinde et alterum Gennadii Massiliensis, qui de scriptoribus legis divinae, quos studio perquisiverat, certissimus indicavit. hos in uno corpore sociatos reliqui, ne per diversos codices cognoscendae rei tarditas afferatur.' Dem Vorsteher des Klosters von Vivarium scheint also der Katalog des Gennadius ebenso wie der des Hieronymus unter dem Titel ‚De viris illustribus' vorgelegen zu haben. Daß Hieronymus seinen Katalog in Wirklichkeit ‚De inlustribus viris' benannte, haben wir früher dargetan (Studien z. Schriftstellerkat. d. hl. Hier. S. 92—96). Gewöhnlich legt man die Worte Kassiodors so aus, als ob er zum ersten Male die beiden Kataloge in einem Bande vereinigt habe. Doch kann der Ausdruck ‚hos in uno corpore sociatos reliqui' auch sehr gut andeuten, daß Kassiodor die zwei Werkchen schon in seiner Vorlage zusammen vorfand und daß er der Schreibstube seines Klosters den Auftrag gegeben, in der Abschrift beide Kataloge vereinigt zu lassen. Tatsächlich sind denn auch die beiden Kataloge schon in cod. B, der dem Anfang des 6. Jahrhunderts angehört, vereint überliefert.

In noch allgemeineren Wendungen als das Zeugnis Kassiodors bewegt sich das zweite, das von Isidor, dem Fortsetzer der altchristlichen Literaturkataloge (vgl. ML 82, 237 B), herrührt: ‚Hieronymus quoque et Gennadius ecclesiasticos scriptores in toto orbe quaerentes ordine prosecuti sunt eorumque studia in uno voluminis indiculo comprehenderunt.' Diese Worte berechtigen uns zu einem doppelten Schluß. Es schwebte Isidor offenbar bei dieser Stelle als Titel der Kataloge seiner Vorgänger die Bezeichnung ‚De ecclesiasticis scriptoribus' vor Augen, die ja auch Hieronymus selbst einmal in Vorschlag gebracht hat. Sodann erhielt die Hs, die Isidor vorlag, beide Kataloge vereinigt und zwar so, daß das Kapitelverzeichnis des Gennadius sich unmittelbar an das des Hieronymus anschloß.

Ehe wir die handschriftliche Überlieferung des Katalogs selbst nach dessen Titel befragen, wird es sich behufs einer klareren und leichteren Übersicht empfehlen, die in den verschiedenen Handschriften angeführten Einleitungs- und Schlußformeln in systematischem Zusammenhange hier vorzulegen.

Als Einleitungsformeln zum Kapitelverzeichnis des Gennadius, das meist mit dem des Hieronymus vereinigt ist und nur selten (so in OH) unmittelbar vor dem Gennadiuskatalog selbst steht, begegnen uns folgende: incip indiculi (-colum S) virorum inl quos gennadius pb post obitum beati hieronimi addidit RS — die wohl ähnlich lautende Formel von L ist mit den ersten Folioblättern verloren gegangen —; incipit liber gennadii V; abhinc gennadius massiliensis B; abhinc gennadius prb massiliensis K; incipiunt capitula gennadii prbr O; hinc sequuntur cap sci gennadii U.

An Schlußschriften zum Gennadiusindex finden sich diese: expliciunt capitula B; exp. virorum inlustrium capitula V; expl' indiculum R; expliciunt capitula gennadii presbiteri numero XCV O.

Einige Handschriften erwähnen den Gennadiuskatalog bereits in der Vorschrift zum Hieronymuskatalog. Es wird nämlich dessen Text eingeleitet in V mit den Worten: inc virorum inlustrium beati hieronimi. prbi. et gennadii prbi; in K mit den Worten: incipit liber illustrium virorum sci hieronimi et gennadii presbyterorum.

Die Einleitungsformeln, die der Gennadiuskatalog selbst in den einzelnen Handschriften führt, lauten wie folgt: abhinc gennadius presbyter massiliensis ecclesiae subrogavit B; incp. gennadii. presbyteri. massiliensis idem virorum inlustrium. quos beatum hieronimum sequens commemorat V; incipit idem inl virorum lib secundus a gennadi presbr massiliense subiunctus feliciter R; caetera quae secuntur a gennadio sunt adiecta prbo P; incp gennadii U; sqnr sci gennadii prbi ecclesiae massiliae opera st ut aiunt qui eum viderunt W; quae secuntur gennadii presbiteri massiliensis opera sunt O; hinc secuntur quos gennadius massiliensis prb subrogavit LS; . . . . (eras. incipit) in di nomine katalogus virorum inlustrium a gennadio masiliensi episcopo post hieronimi katalogum conscriptus. incipit H; abhinc gennadius presbit massiliensis K; incpt gennadius Q.

Die Nachschriften endlich, die dem Text in den einzelnen Kodizes zugefügt wurden, weisen diese Fassungen auf: explicit lib sci hieronymi vel quos subrogavit gennadius de inlustrib. viris B; explic lib virorum illustrium R m. s. XV; expl. virorum inlustrium beati hieronimi sed et gennadii massiliensis

presbyter (-ri m. 3) V; explicit liber P; expliciunt virorum inlustrium libri duo hyeronimi sive gennadii U; explicit illustriu viroru W m. 1; explicit O; finit liber inlustrium virorum gennadi feliciter de numero librorum K; explicit gennadius Q.

Die vorstehende Übersicht lehrt uns ein Zweifaches. Wie wir aus der ganzen Anlage des Gennadiuskatalogs und auch aus der Auswahl der behandelten Schriftsteller unter der zeitlichen Rücksicht klar ersehen, hat Gennadius mit seinem Werke eine Fortsetzung des Hieronymuskatalogs liefern wollen. Zudem deutet er uns dies auch gleich in seinem ersten Kapitel (Jakobus) dadurch an, daß er den Grund anführt, weshalb seiner Ansicht nach Hieronymus diesen Schriftsteller nicht in seinen ‚catalogus scribarum' aufgenommen habe. Da letzterer in der Überlieferung meist den Titel ‚De inlustribus viris' führte und Hieronymus selbst seinem Katalog ausdrücklich diesen Titel zugeeignet wissen wollte, ist es von vornherein sehr wahrscheinlich, daß auch Gennadius in der Wahl des Titels seinem Vorgänger folgte und deshalb seinen Katalog ebenfalls ‚De inlustribus viris' oder ‚De viris inlustribus' benannt hat. Was uns hier als wahrscheinliche Schlußfolgerung erscheint, wird durch die handschriftliche Überlieferung des Katalogs zur Gewißheit erhoben; denn die überwiegende Mehrzahl der Kodizes bezeichnet in ihren Einleitungs- und Schlußformeln den Gennadiuskatalog deutlich und klar mit dem Titel ‚Liber virorum inlustrium'; ja B, R und K bringen den Titel in der Fassung ‚Liber inlustrium virorum'.

An der Hand der obigen Übersicht können wir sodann eine zweite Beobachtung machen. Die meisten der erhaltenen alten Handschriften haben das Werk als eine direkte Fortsetzung des Hieronymuskatalogs betrachtet und diese Auffassung auch in den Aufschriften und Nachschriften zum Ausdruck gebracht; viele gingen sogar soweit, daß sie die fortlaufende Zählung der Kapitel des Hieronymus auch auf den Gennadiuskatalog übertrugen, so daß dessen erstes Kapitel die n. CXXXVI trägt. Diese eigentümliche Zusammenstellung der zwei Kataloge hat bereits in früher Zeit und noch vor Kassiodor stattgefunden. Das Verzeichnis der Gennadiuskapitel steht an der richtigen Stelle vor dem Katalog selbst nur in cod. O, der die Zählung der Kapitel mit der Zahl I beginnt, und in cod. H, der eine doppelte Zählung führt. Der Index fehlt in PWO; die Schreiber haben das Verzeichnis, wenn es in ihrer Vorlage tatsächlich dem des Hieronymus folgte, vielleicht deshalb übergangen, weil es ihnen am unrechten Orte zu stehen schien, und dann später überhaupt vergessen, es nachzutragen.

II. Die erste Veröffentlichung des Katalogs. Verschiedene Ausgaben?

Was die Abfassungszeit des Gennadiuskatalogs betrifft, so sind wir nicht wie bei Hieronymus in der glücklichen Lage, ein klares äußeres Zeugnis des Altertums darüber zu besitzen. Wir sind vielmehr ausschließlich auf die inneren Kriterien angewiesen, welche das Werkchen selbst uns bietet.

Würde das Gennadiuskapitel, das in manchen Handschriften und Ausgaben den Katalog beschließt, nämlich die angebliche Selbstbiographie des Gennadius, echt sein und dem Katalog bereits bei seinem Erscheinen als Bestandteil angehört haben, so könnte die Vollendung des Werkes nicht vor den Regierungsantritt des Papstes Gelasius (492) angesetzt werden; denn in diesem Kapitel erwähnt der Autor eine ‚epistulam De fide mea missam ad beatum Gelasium episcopum urbis Romae'. Auf Grund dieses Gennadiuskapitels waren in früherer Zeit viele Forscher geneigt, das Erscheinen des Katalogs wirklich in jene späte Zeit zu verlegen. Heute ist indessen diese Ansicht allgemein aufgegeben[1] und dies mit vollem Recht. Aus mehreren unzweideutigen Angaben des Katalogs läßt sich mit Sicherheit schließen, daß Gennadius sein Werk bereits früher der Öffentlichkeit übergeben hat. Bei der Untersuchung dieser Angaben berücksichtigen wir natürlich nur solche Kapitel, die Viten betreffen, deren Echtheit außer allem Zweifel steht und von allen anerkannt ist, d. h. die Kapitel 1—94 (Johannes von Antiochien) mit Ausschluß der Kapitel 30 (Johannes von Konstantinopel), 87 (Caesarius von Arles), 93 (Sidonius), die sich klar als unecht erweisen lassen und auch nur in wenigen Handschriften vorfinden.

1. In seiner literarischen Tätigkeit hat Gennadius dem monophysitischen Patriarchen Timotheus Ailurus von Ale-

[1] Schon A. Ebert, Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendland[2] (1889) 447 f., setzt die Abfassung ‚um 480' an; ihm folgen u. a. B. Krusch, Praef. in Faustum (MGh, AA 8 p. LVIII), und A. Engelbrecht, Kritische Untersuchungen über wirkliche und angebliche Schriften des Faustus Reiensis, in Zeitschr. für österr. Gymnasien 41 (1890) 292. Noch tiefer setzte F. Diekamp die Datierung an. Er sagt in seinem Artikel: „Wann hat Gennadius seinen Schriftstellerkatalog verfaßt?" (RömQschr 12 [1898] 420): „Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir also in der Entstehung des Schriftstellerkatalogs von Gennadius drei Perioden zu unterscheiden. Die ersten 82 Cap. (Diekamp zählt nach Czapla) gehören den J. 467—469 an. Die letzten 9 Cap. sind, wohl bei einer zweiten Ausgabe des Schriftchens, zwischen 475 und 485, etwa 477 oder 478 hinzugefügt worden." — Im folgenden werden wir uns der Beweisführung Diekamps mehrfach anschließen.

xandrien besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Der Katalog behandelt Timotheus in einem eigenen Kapitel (73) und erwähnt außerdem mehrmals die nach ihm benannte timotheanische Irrlehre (c. 82 83 94). Weiterhin hat Gennadius die Schrift, die Timotheus in Glaubenssachen an Kaiser Leo gerichtet hat, ins Lateinische übertragen[2], und er wird auch in seinem Werk ‚Adversum omnes haereses[3]' den monophysitischen Patriarchen schwerlich übergangen haben. Mit Recht dürfen wir deshalb annehmen, daß er die Lebensumstände des Timotheus genau verfolgt hat. Wenn also Gennadius am Ende des c. 73 von ihm behauptet: ‚vivere adhuc in exsilio iam haeresiarches dicitur et habetur', so drängt sich uns der Schluß auf, daß dieses Kapitel noch während der Verbannung des Timotheus oder doch nicht lange nach seiner Rückkehr aus dem Exil geschrieben ist; wir sagen „nicht lange nachher", weil Gennadius selbst dem Mangel sicherer Kenntnis durch das Wörtchen ‚dicitur' Ausdruck verleiht und anderseits in jener Zeit die Kunde der Ereignisse, die sich im Orient und in Ägypten abspielten, leicht erst nach geraumer Zeit in Gallien eintreffen konnte. Keinesfalls hätte aber ein Ereignis wie der Tod des monophysitischen Patriarchen von Alexandrien in den kirchlichen Kreisen Südgalliens viele Jahre unbekannt bleiben können. Timotheus lebte nun im Exil von Januar 460 bis November 475, nahm dann von neuem den Bischofsstuhl von Alexandrien in Besitz und hatte ihn inne bis zu seinem Tode am 31. Juli 477[4]. Wenn wir nun auch die Möglichkeit zugeben, daß die Rückkehr des Timotheus aus dem Exil Gennadius geraume Zeit, etwa einige Monate, verborgen blieb, so würde es doch mehr als sonderbar erscheinen, wenn er nicht einmal nach fast zwei Jahren Kenntnis davon erhalten hätte. Danach sind wir wohl berechtigt, die Abfassung des Kapitels 73 in die Zeit vor 477, ja im Hinblick auf den Wortlaut des gennadianischen Textes sogar vor 476 anzusetzen.

2. Eine weitere Angabe, die zur Aufhellung der Frage nach der Abfassungszeit des Katalogs dienen kann, findet sich im Abschnitt über den Priester Samuel von Edessa (c. 83). Am Schlusse des Kapitels heißt es nämlich von diesem

---

[2] ‚Hunc ipsum libellum noscendi gratia ego, rogatus a fratribus, in Latinum transtuli et cavendum praetitulavi' (c. 73, ed. E. C. Richardson 1896 in Texte u. Untersuchungen 14, 1, p. 86, 27 sq.).

[3] c. 101 p. 97, 18.

[4] Vgl. A. von Gutschmid, Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien, in Kleine Schriften, hrsg. v. Fr. Rühl, 2 (1890) 452 f.

Schriftsteller: ‚vivere adhuc apud Constantinopolim dicitur. nam initio conlati Anthemio imperii et scripta eius et esse eum in carne cognovi.' Die Schriften Samuels wurden also Gennadius um die Zeit bekannt, da Kaiser Anthemius die Regierung antrat, und um dieselbe Zeit erfuhr Gennadius auch, daß Samuel noch am Leben sei. Soll der mit ‚nam' eingeleitete Satz eine wirkliche Begründung darstellen, so kann er nur den Sinn haben, daß Gennadius die Nachricht, Samuel weile noch unter den Lebenden, erst vor kurzem zugekommen sei. Da nun Anthemius am 30. Juni 467 zur Herrschaft gelangte[5], so muß das Kapitel noch im Jahre 467 oder spätestens im folgenden Jahre abgefaßt sein.

3. Die Vita des Faustus von Reji in Gallien (c. 86) bringt gegen Ende die allgemein gehaltene Bemerkung: ‚sunt eius et alia scripta, quae, quia necdum legi, nominare nolui. viva tamen voce egregius doctor et creditur et probatur', und fügt dann noch folgende Notiz bei: ‚scripsit postea et ad Felicem praefectum praetorii et patriciae dignitatis virum, filium Magni consulis iam religiosum, epistulam ad timorem dei hortatoriam, convenientem personae pleno animo paenitentiam agere disponenti.' Diese Notiz charakterisiert sich durch ihre Stellung und Fassung klar als eine spätere Zutat des Autors. Es besaß nämlich die Lebensbeschreibung des Faustus bereits einen natürlichen Abschluß. Nach Aufzählung einiger Hauptwerke berichtete sie, Faustus habe außer den bereits aufgezählten Werken noch andere Schriften hinterlassen und stehe außerdem wegen seiner mündlichen Vorträge im Rufe eines ausgezeichneten Lehrers. Mit letzteren Worten ist offenbar angedeutet, daß Faustus noch unter den Lebenden weilt. Wir haben hier also eine bestimmte chronologische Angabe vor uns. Bringt Gennadius aber eine solche zeitliche Angabe über einen Schriftsteller, so setzt er sie immer an das Ende des betreffenden Kapitels. Dazu kommt endlich, daß die Schlußnotiz geradezu ausdrücklich besagt, der Brief des Faustus an den Präfekten Felix sei erst später (postea) geschrieben worden, was doch nur heißen kann, der Brief sei geschrieben worden, nachdem die Vita bereits vollendet vorlag. Letztere Tatsache geht auch daraus hervor, daß der Brief in der Verbannung abgefaßt wurde, während die Worte des Kapitels ‚viva tamen voce egregius doctor et creditur et probatur' deutlich auf eine ungestörte Wirksamkeit hinweisen, wie sie nur in ruhigen Friedenszeiten möglich war. Da uns nun die Zeit

[5] O. Seeck im Art. ‚Anthemius' in Pauly-Wissowa 1^2 (1894) 2365 ff.

der Verbannung des Faustus bekannt ist, gewinnen wir so einen Termin, vor dem die Abfassung der Vita liegen muß. Faustus wurde in das Exil geschickt, nachdem der Westgotenkönig Eurich die Provence und das jenseitige Rhonegebiet erobert hatte, d. h. im Jahre 477[6], und er durfte sehr wahrscheinlich erst nach dem Tode Eurichs († 484) in die Heimat zurückkehren. Demnach muß die Abfassung des eigentlichen Faustuskapitels vor das Jahr 477 angesetzt werden.

Wir können die Abfassungszeit des Kapitels noch genauer festlegen. Unter den Werken des Faustus erwähnt Gennadius ein ‚Opus egregium De gratia dei, qua salvamur, et libero humanae mentis arbitrio, in quo salvamur', das identisch ist mit dem gewöhnlich als ‚De gratia' bezeichneten und gegen 474 geschriebenen Hauptwerk des Bischofs von Reji. Die Entstehungszeit dieser gegen den Prädestinatianismus des gallischen Priesters Lucidus gerichteten Schrift läßt sich nämlich aus den Angaben ihres Prologs ziemlich fest bestimmen. Wie die Vorrede berichtet[7], hat Faustus das Werk im Auftrage des Erzbischofs Leontius von Arles bzw. der Synode von Arles vom Jahre 473 geschrieben. Somit dürfte dasselbe kaum vor 474 vollendet worden sein. Damit würde auch stimmen, was Faustus am Schluß des Prologs mitteilt: Weil nach Beendigung des Konzils von Arles neue Irrtümer auftauchten, so erteilte ihm eine neue Synode, die im Jahre 474 in Lyon stattfand, den Auftrag, seiner Schrift ‚De gratia' dementsprechend noch einige Ergänzungen beizufügen[8]. Die Veröffentlichung der also ergänzten Schrift dürfte deshalb noch in das Jahr 474 oder doch in das folgende Jahr fallen, und danach würde nichts im Wege stehen, daß wir auch die Abfassung des Faustuskapitels im Gennadiuskatalog in das Jahr 474 oder 475 verlegen.

4. In einer gewissen inneren Beziehung zum Faustuskapitel steht der Abschnitt, der Claudianus Mamertus von Vienne (c. 84) behandelt. Claudian hatte im Jahre 468 oder 469 ein Werkchen ‚De statu animae' veröffentlicht, in dem er gegen eine Schrift des Faustus polemisiert, um die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele zu verteidigen[9]. Beide Schriften sind Gennadius bekannt. Das Werk des Claudian charakterisiert er als ‚tres quasi de statu vel substantia animae libros, in quibus agit intentione, quatenus ostendat esse aliquid incor-

[6] Über den Termin vgl. O. Seeck im Art. ‚Euricus' in Pauly-Wissowa 6^2 (1909) 1242 und A. Jülicher im Art. ‚Faustus' ebd. 2093.

[7] CSEL 21, 3 sq. — [8] Ebd. 4.

[9] Faustus, Ep. 3 (CSEL 21, 168 sqq.).

poreum praeter deum'[10], die des Faustus aber als ‚libellum adversum eos, qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum, in quo et divinis testimoniis et patrum confirmat sententiis nihil credendum incorporeum praeter deum[11]'. Die engere Beziehung zwischen den beiden Kapiteln über Claudian und Faustus äußert sich auch darin, daß sie in nächster Nähe aufeinander folgen. Wir gehen also wohl nicht irre mit der Annahme, daß die beiden Viten um dieselbe Zeit, also etwa 475, geschrieben sind. Bestätigt wird dieser Ansatz für das Claudianuskapitel im besonderen auch noch durch den Umstand, daß Claudians Tod um 474 im Kapitel nicht erwähnt ist. Dieses Stillschweigen scheint ein sicheres Anzeichen zu sein, daß Claudian zur Zeit der Abfassung des ihm gewidmeten Abschnittes noch am Leben war oder daß der Tod erst kürzlich ihn abberufen hatte und die Kunde davon noch nicht nach Massilia gelangt war.

5. In den Kapiteln, die Isaac von Antiochien, Leo von Rom, Musäus von Massilia (c. 67 71 80) gewidmet sind, bezeichnen die das Todesjahr jener Schriftsteller betreffenden Datierungsformeln den Kaiser Leo I. ohne jeglichen Zusatz einfachhin als ‚Leo': ‚moritur Leone et Maioriano imperantibus' (bzw. ‚imperatoribus' u. ‚regnantibus'), während uns derselbe Kaiser in den Viten des Theodoret von Cyrus und des Gennadius von Konstantinopel (c. 90 91) als ‚Leo senior' erscheint: ‚usque ad imperium Leonis senioris, sub quo et mortuus est — moritur Leone seniore imperium tenente'. Diese doppelte Bezeichnungsweise berechtigt uns zu einem zweifachen Schluß, nämlich einmal, daß die Kapitel 90 und 91 zu einer Zeit abgefaßt wurden, da der ältere Kaiser Leo vom jüngeren Kaiser Leo durch einen Zusatz unterschieden wurde, also zu einer Zeit, da Leo I. bereits gestorben war, und anderseits zum Schluß, daß die Kapitel 67, 71 und 80, in denen uns der ältere Leo einfachhin als Leo entgegentritt, vor dem Tode dieses Kaisers niedergeschrieben sind. Nun hatte aber Leo I. den Kaiserthron inne von 457 bis zum 3. Februar 474, da er starb. Es folgte auf ihn sein gleichnamiger Enkel als Leo II., der aber bereits im November desselben Jahres aus dem Leben schied[12].

6. Das Kapitel 92 bezeichnet den syrischen Priester Theodolus (Theodulus) noch als lebend. Es heißt nämlich dort von ihm: ‚multa conscribere (scribere R) dicitur'; in dieser Les-

[10] Gennadius c. 84 p. 90, 13 sqq. — [11] Ebd. c. 86 p. 91, 14—16.
[12] Zu den Zeitbestimmungen vgl. Hartmann unter ‚Basiliskos' in Pauly-Wissowa 3^2 101.

art stimmen alle Handschriften überein; zu verwerfen ist deshalb die Lesart ‚conscripsisse', die Herding bringt. Nun wird uns freilich in einem Schlußsatz der Tod des Theodulus berichtet: ‚moritur hic scriptor ante triennium regnante Zenone.' Doch verrät sich dieser Satz eben durch seinen Inhalt, der in schroffstem Gegensatz zur ersten Bemerkung steht, als eine nachträgliche Ergänzung. Das Doppeldatum erlaubt uns nun, die Entstehungszeit des Zusatzes annähernd zu bestimmen. Zeno, Schwiegersohn des Kaisers Leo und Kommandant der kaiserlichen Leibwache, hatte sich zu zweien Malen die Kaiserwürde angeeignet und auch längere Zeit zu behaupten gewußt, das erste Mal für die Zeit vom 9. Februar 474 bis zum Januar 475, das andere Mal während der Zeit vom August oder September 476 bis 491. Als Kaiser Leo I. am 3. Februar 474 gestorben war, folgte ihm, wie schon vorhin bemerkt wurde, zunächst sein Enkel, der Sohn Zenos, der jugendliche und schwächliche Leo II. Aber schon am 9. Februar nahm sein Vater Zeno als Mitregent die eigentliche Regierung in seine Hände und behielt sie auch nach dem Tode seines Sohnes, der bereits im November desselben Jahres erfolgte, bis er selbst im Januar des Jahres 475 durch Basiliskus, einen Schwager des alten Leo, abgesetzt und vertrieben wurde. Basiliskus ward seinerseits wieder von Zeno im August oder September 476 verdrängt[13].

Die Bezeichnung ‚ante triennium regnante Zenone', durch welche der Zusatz das Todesjahr des Theodulus näher datieren will, kann somit an sich auf die Jahre 474 (Februar bis Ende), 475 (Januar), 476 (ab September) bis 491 bezogen werden; denn sie ist, wie aus ihrem Wortlaut hervorgeht, durchaus nicht notwendig so zu verstehen, als ob der Tod des Kaisers Zeno bereits erfolgt sei und deshalb nur die Jahre 489—491 in Frage kämen. Aus dem Gesagten würde demnach folgen, daß Gennadius den Zusatz, der 3 Jahre nach dem Ableben des Theodul beigefügt wurde, in den Zeitraum von 477—494 angebracht hat. Damit wäre allerdings für die Datierung des Kapitels selbst, das ja noch zu Lebzeiten des Theodul geschrieben ist, ein weiter Spielraum gegeben. Es könnte schon vor 474 abgefaßt sein, aber auch nachher zwischen 474 und 491; auf keinen Fall aber kann es nach 491 entstanden sein. Was mag nun den Urheber des Zusatzes bewogen haben, das Doppeldatum anzuwenden? Wenngleich die Bezeichnung ‚ante triennium' das Todesjahr des Theodul

[13] Vgl. G. Krüger in Realenzykl. f. prot. Theol. 13³ (1903) 378 f.

für die ersten Leser des Katalogs klar bestimmte, so scheint Gennadius durch das Ergänzungsdatum angedeutet zu haben, daß der Tod des Theodul, der drei Jahre zurückliegt, genauer in jenen Teil des betreffenden Jahres fiel, da Zeno die Alleinherrschaft führte. Es kämen somit für das Todesjahr nur jene Jahre in Betracht, die außer Zeno noch einen anderen Kaiser gesehen haben, d. h. die Jahre 474, 475, 476. Wir können deshalb die oben angegebenen Grenzen für die Zufügung des Schlußsatzes und die Abfassung des Kapitels noch enger ziehen: der Zusatz darf den Jahren 477—479, das Kapitel selbst der Zeit vor 476 zugewiesen werden.

Das Doppeldatum legt noch eine weitere Schlußfolgerung nahe. Wenn Gennadius im letzten Satz den Ausdruck ‚ante triennium' anwendet, so kann dieser nur dann einen vernünftigen Sinn haben, wenn die Ausgabe des Katalogs, die den Zusatz brachte, noch in demselben Jahr in die Öffentlichkeit hinausging, in dem der Zusatz selbst gemacht wurde, d. h. in einem der Jahre 477—479.

Von Interesse ist die Tatsache, daß die Zeitbestimmung ‚ante triennium', die eine genaue Kenntnis der Zeitereignisse voraussetzt und deshalb ganz den Charakter der Echtheit an sich trägt, nur in einem Teil der alten Überlieferung steht, nämlich in RPWOULQS, hingegen in anderen alten Hss, wie BVMHK fehlt. Offenbar wurde der Zusatz später (von Gennadius selbst?) als störend empfunden und gestrichen.

7. Der bekannte Kirchenschriftsteller Salvian (c. 68) wird von Gennadius als ein rüstiger Greis bezeichnet, also etwa als ein Mann von 70—75 Jahren: ‚vivit usque hodie in senectute bona.' Wäre uns nun das Geburtsjahr Salvians genau bekannt, so könnten wir danach auch die ungefähre Zeit der Abfassung unseres Kapitels bestimmen. Da uns aber kein direktes Zeugnis aus dem Altertum jenes Geburtsjahr angibt, so müssen wir versuchen, dasselbe auf indirekte Weise wenigstens annähernd zu erschließen.

Es wird uns dies hauptsächlich ermöglicht durch verschiedene Angaben eines Briefes, den Salvian um das Jahr 440[14] an Salonius, einen Sohn des Bischofs Eucherius von Lyon, geschrieben hat[15]. Wir erfahren aus ihm zunächst, daß Salonius um jene Zeit Bischof war — er war Bischof von Genf — und daß er früher den Unterricht Salvians genossen hat.

---

[14] L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 1² (1907) 227.

[15] Salvian, Ep. 9, 1 (CSEL 8, 217); vgl. Ep. 8, 2 (ebd. 216).

Da nach dem damaligen Kirchenrecht niemand vor dem dreißigsten Lebensjahr die Bischofsweihe empfangen durfte[16], so kann Salonius nicht nach dem Jahre 410 geboren sein. Seine Geburt kann aber auch nicht viel vor 410 fallen, da er 426 noch Schüler Salvians war[17]. Für gewöhnlich ist nun der Lehrer um ein Beträchtliches älter als sein Schüler, wenigstens um einige Jahre. Daß dieser Altersunterschied auch bei Salvian und Salonius herrschte, deutet Salvian selbst deutlich an, indem er seinen früheren Schüler als Sohn („per amorem filius") bezeichnet[18].

Ein noch genaueres Ergebnis für die zeitliche Festlegung des Geburtsjahres Salvians bietet die Erwägung folgender Tatsachen. Salvian siedelte, nachdem er über 7 Jahre im Ehestand gelebt hatte[19], auf die Klosterinsel Lerinum[20] über, um sich hier dem Mönchstande zu widmen. In Lerinum trat er zu einer Reihe anderer geistig hochstehender Männer Südgalliens, die sich ebenfalls in die Klostereinsamkeit zurückgezogen hatten, in engere Beziehungen, unter anderen zu den Mönchen Hilarius und Honoratus und zu Eucherius, dem späteren Bischof von Lyon[21]. Als nun im Jahre 426 der Mönch Honoratus zum Bischof von Arles gewählt wurde und Lerinum verließ, folgte ihm als Begleiter und Gefährte der Mönch Hilarius. Diesen zog es aber nach einiger Zeit wieder in die stille Einsamkeit von Lerinum zurück. Doch mußte er sich gegen Ende des Jahres 428 oder in den ersten Tagen des Jahres 429 von neuem nach Arles begeben, wo Bischof Honoratus schwer krank darniederlag und dringend die Gegenwart seines früheren Gefährten wünschte, damit dieser ihm in seinen letzten Lebenstagen beistehe[22]. In der ersten Hälfte des Januar schied Honoratus aus dem Leben und bald darauf ward Hilarius selbst, der bereits die Rückkehr zur Klosterinsel angetreten hatte, zu seinem Nachfolger erwählt[23]. In der Rede, die der neue Bischof auf seinen Vorgänger hielt, hob er in Erinnerung an das frühere gemeinschaftliche Klosterleben, rühmend ein Lob hervor, das der Presbyter Salvian der klösterlichen Gemeinde

---

[16] Vgl. z. B. die Synode von Agde v. J. 506 can. 17 (Mansi 8, 327) und die Synode von Arles v. J. 524 can. 1 (Mansi 8, 626).
[17] S. unten (Anm. 26). — [18] Salvian, Ep. 9, 1 (CSEL 8, 217).
[19] Salvian, Ep. 4, 5 (CSEL 8, 206).
[20] Über die Geschichte Lerins s. A. C. Cooper-Marsdin, The History of the Islands of the Lerins (1913).
[21] Eucherius, Instructiones ad Salonium, praef. (ML 50, 773).
[22] Honoratus Massiliensis, Vita S. Hilarii Arelatensis 6 (ML 50, 1227).
[23] Ebd.; vgl. L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 1² (1907) 249.

gespendet hatte, und zugleich bezeichnete er diesen in seiner Rede als einen der vertrauten Freunde des Honoratus[24]. Dieses Zeugnis verrät uns also, daß Salvian bereits vor 426 Presbyter war und noch einige Jahre mit Honoratus zusammengelebt hat. Nehmen wir deshalb an, daß Salvian etwa 420 in das Kloster trat, und berücksichtigen wir, daß er vorher bereits über 7 Jahre im Ehestand gelebt hat, so müssen wir das Geburtsjahr Salvians zum mindesten bis in die Mitte der neunziger Jahre des 4. Jahrh. hinaufrücken, also etwa in die Jahre 394—395. Zu demselben Ansatz führt uns auch die ebenerwähnte Tatsache, daß Salvian bereits einige Zeit vor 426 zum Presbyter geweiht worden war. Da aber das damalige Kirchenrecht verlangte, daß jeder, der die Priesterweihe erhielt, das 30. Lebensjahr erreicht habe[25], muß Salvian vor 396 geboren sein.

Unsere Annahme, daß Salvian das Kloster Lerinum gegen 420 aufgesucht hat, steht übrigens in bestem Einklang mit der Nachricht, daß er hier nach der Abreise der Mönche Honoratus und Hilarius im Jahre 426 den Unterricht der beiden Söhne des Eucherius, der bisher in den Händen jener beiden Mönche geruht hatte[26], übernahm. Salonius hatte zur Zeit, als sein Vater sich mit ihm und seinem Bruder in die Einsamkeit von Lero, einer Nachbarinsel von Lerinum, zurückzog, etwa 10 Jahre gezählt[27]. Da seine Geburt nun nach dem früher Gesagten ungefähr in das Jahr 410 fällt, würde er im Jahre 426 ein Alter von etwa 16 Jahren gehabt haben, so daß Salvians Worte ‚per institutionem discipulus', mit denen er später den Bischof Salonius anredete[28], vortrefflich passen würden. Die Ankunft des jungen Salonius auf der Insel Lero hätte dann etwa um dieselbe Zeit stattgefunden, wie die Ankunft Salvians in Lerinum.

Werfen wir einen Rückblick auf die bisher erzielten Ergebnisse, so können wir dieselben kurz in folgenden Sätzen zusammenfassen. Wir scheiden dabei die sicheren Ergebnisse genau von jenen, denen nur eine hohe Wahrscheinlichkeit zukommt.

Es stammen 1) sicher aus der Zeit von 457 bis Februar 474 die Kapitel über Isaac von Antiochien (c. 67), Leo von Rom (c. 71), Musaeus von Massilia (c. 80); 2) sehr wahrscheinlich

---

[24] Hilarius Arelatensis, Sermo de vita Honorati 4, 19 (ML 50, 1260).
[25] Vgl. Anm. 16.
[26] Eucherius, Instr. ad Salonium, praef. (ML 50, 773).
[27] ‚vixdum decem natus annos eremum ingressus' (ebd.).
[28] Salvian, Ep. 9, 1 (CSEL 8, 217).

aus den Jahren 465—470 das Kapitel über Salvian (c. 68); 3) sehr wahrscheinlich aus der Zeit kurz vor 476 (477) das Kapitel über Timotheus von Alexandrien (c. 73); 4) sicher aus den Jahren 467—468 das Kapitel über Samuel von Edessa (c. 83); 5) sicher aus den Jahren 474—475 die Kapitel über Claudian (c. 84) und Faustus von Reji (c. 86); 6) sicher aus der Zeit nach dem Februar 474 die Kapitel über Theodoret von Cyrus und Gennadius von Konstantinopel (c. 91); 7) sehr wahrscheinlich aus der Zeit vor 476 das Kapitel über Theodolus von Koilesyrien (c. 92); 8) es rührt ferner der Zusatz in c. 73 aus der Zeit nach 477—478, der Zusatz in c. 86 aus der Zeit nach 477, der Zusatz in c. 92 sehr wahrscheinlich aus den Jahren 477—479, jedenfalls gehört der letzte Zusatz nicht der Zeit nach 494 an.

Diese Resultate bieten uns nun weiterhin eine sichere oder doch wohl begründete Unterlage, um auch die Abfassungszeit der übrigen Kapitel annähernd zu bestimmen und die Frage nach einer mehrmaligen Ausgabe des Gennadiuskataloges mit hoher Wahrscheinlichkeit zu lösen. Da Gennadius sich in seinem Katalog, wenigstens im ersten Teil vor Salvian (c. 68), bemüht hat, im ganzen eine streng chronologische Ordnung zu befolgen, so drängt sich der Schluß auf, daß alle Kapitel, die vor dem Salvianabschnitt liegen, um dieselbe Zeit vollendet waren, in der dieser selbst geschrieben wurde. Für die Abfassung des Salviankapitels konnten wir aber oben annähernd den Zeitraum von 465—470 ansetzen. Diesen Zeitraum können wir im Hinblick auf das Samuelkapitel (c. 83) noch enger begrenzen. Da nämlich dieses aus den Jahren 467—468 stammt, ist nicht anzunehmen, daß der erste Teil des Katalogs samt dem Salviankapitel erst im Jahre 470 vollendet wurde; es legt sich vielmehr die Annahme nahe, daß Gennadius jenen ersten Teil bereits 467—468 oder gar noch etwas früher fertiggestellt hat und daß auch die zwischen dem Salviankapitel und dem Samuelabschnitt liegenden Viten (c. 69—82) um dieselbe Zeit, also um 467—468, abgefaßt sind. Zwar rufen diese späteren Kapitel, die im Gegensatz zum ersten Teil des Katalogs die chronologische Ordnung ziemlich vermissen lassen, den Eindruck hervor, als wären sie dem bereits vollendeten ersten Teil erst nachträglich zugefügt worden; doch bietet anderseits kein einziges dieser Kapitel einen Anhaltspunkt, der uns bewegen könnte, ihre Abfassungszeit hinter 467—468 zu verlegen. Bei Paulinus (c. 69) fehlt jede chronologische Angabe, und Näheres ist uns über seine Lebensumstände und Lebensdauer nicht bekannt. Der Name Paulinus tritt uns im 5. Jahrhundert zu häufig entgegen, als daß

es möglich wäre, eine begründete Vermutung aufzustellen; wäre unter Paulinus ein Bischof zu verstehen, etwa Paulinus von Béziers, der um 418 als solcher nachweisbar ist[29], oder etwa Paulinus von Langres, der der Mitte des 5. Jahrhunderts angehörte[30], so hätte Gennadius dies durch die Bezeichnung ‚episcopus' oder durch Zufügung des Bischofssitzes jedenfalls auch angedeutet. Was den im Katalog auf Paulinus folgenden Hilarius von Arles (c. 70) betrifft, so starb dieser bereits zwischen 450 und 454; der Tod Leos von Rom (c. 71) fällt in das Jahr 461; Mochimus von Mesopotamien (c. 72) weilt zur Zeit der Abfassung des Kapitels noch unter den Lebenden; Timotheus von Alexandrien (c. 73) soll im Exil leben, das von Anfang 460 bis zum November 475 dauerte; Asclepius von Baiae in Afrika (c. 74) lebt ebenfalls noch; auch die fünf folgenden Schriftsteller Petrus von Edessa (c. 75), der Presbyter Paulus (c. 76), der Bischof Pastor (c. 77), Victor von Cartenna (c. 78), Voconius von Castellanum (c. 79) scheinen noch am Leben zu sein; dagegen ist Musaeus von Massilia (c. 80) unter der Regierung des Maiorianus, also zwischen 457 und 461, bereits aus dem Leben geschieden; die zwei letzten Schriftsteller, der gallische Presbyter Vincentius und Cyrus von Alexandrien, gehören wieder der noch lebenden Generation an.

Dieser ersten Klasse von Viten, deren Abfassung nach unseren Ausführungen sehr wahrscheinlich um 467—468 abgeschlossen war, steht eine andere Klasse von Viten gegenüber, die nicht oder doch kaum vor 474 geschrieben sein können. Wie wir vorhin sahen, stammen die Kapitel 84 86 92 aus den Jahren 474—476 und die dem letzten Kapitel unmittelbar vorhergehenden Abschnitte 90 und 91 aus der Zeit nach 474, also sehr wahrscheinlich aus den Jahren 475 bis 476. Wir gehen deshalb kaum fehl, wenn wir auch die Abfassung der ganz datenlosen dazwischenliegenden Kapitel 85 (Prosper von Aquitanien), 88 (Servus Dei), 89 (Victorius von Aquitanien) in dieselbe Zeit, d. h. in die Jahre 475—476, verlegen. Sehr naheliegend ist es dann, daß wir schließlich auch das letzte Kapitel über Johannes von Antiochien (c. 94), der nach Gennadius noch unter den Lebenden weilt, demselben Zeitraum zuschreiben.

Wir hätten somit im Katalog des Gennadius zwei Partien vor uns liegen, von denen die erste größere um 467—468, die zweite kleinere um 475—476 vollendet war. Hat Genna-

---

[29] L. Duchesne, Fastes épisc. de l'anc. Gaule 1² 309.
[30] Ebd. 2 (1900) 186.

dius nun die erste gleich nach ihrer Vollendung herausgegeben oder hat er sein Werk erst nach Fertigstellung des ganzen Katalogs veröffentlicht? Wäre jenes wirklich der Fall gewesen, so wäre die erste Ausgabe des Katalogs gänzlich dem Untergang anheimgefallen; denn keine Handschrift hat sie erhalten. Wir leugnen nicht, daß der Ansicht, die diese Annahme vertritt[31], eine gewisse Wahrscheinlichkeit zukommt, die ihren Grund eben in der verschiedenen Abfassungszeit der beiden Partien hat. Nichtsdestoweniger neigen wir persönlich wegen des Mangels jeder äußeren Bezeugung einer solchen Erstausgabe mehr zur Annahme, daß Gennadius sein Werk erst dann veröffentlichte, als er beide Partien fertiggestellt hatte, also gegen 475—476. Der längere zeitliche Zwischenraum zwischen der Vollendung der ersten und der der zweiten Partie findet leicht seine Erklärung in der Arbeitsweise des Verfassers. Gennadius hatte nicht, wie dies beim größten Teil des Hieronymuskatalogs der Fall gewesen war, eine Vorlage vor sich, die er nur zu übersetzen oder zu überarbeiten brauchte, sondern er mußte — abgesehen von einigen Ausnahmen — seine Angaben selbständig aus den Werken der Autoren zusammenstellen. Diese Arbeit ging nicht ohne Mühe vonstatten; das Werk konnte deshalb nicht gleich in einem Zuge geschrieben werden, sondern es entstand stückweise und wahrscheinlich mit längeren Unterbrechungen, von denen die größte die vorhin genannte von etwa 468 bis 476 war.

Aus zwei Umständen glauben wir das Jahr der Veröffentlichung des Katalogs noch genauer erschließen zu können. Da wir als Termin für den Zusatz in c. 73 die Zeit nach 477 bis 478, für den Zusatz in c. 86 die Zeit nach 477 festzulegen vermochten und da sich ferner diese zwei Zusätze noch in allen erhaltenen Handschriften vorfinden, da aber anderseits der Zusatz in c. 92 ‚moritur etc.' in die Jahre 477—479 fällt und nur in einem Teile der Überlieferung auf uns gekommen ist, nämlich in RPWOULQS, so scheinen sich folgende Schlußfolgerungen zu ergeben: Als Erscheinungsjahr des mit jenen zwei ersten Zusätzen versehenen Katalogs hat das Jahr 477 oder 478 zu gelten. Im Jahr 479 wurde einem oder mehreren Exemplaren, aus denen wenigstens die codd. RPWOULQS hervorgegangen sind, der dritte Zusatz ‚moritur etc.' beigefügt. Wahrscheinlich wurde in späteren Exemplaren der letzte Zusatz (von Gennadius selbst?) als störend empfunden und wieder gestrichen.

---

[31] Diese Ansicht äußert z. B. Fr. Diekamp in RömQschr 12 (1898) 420.

Eine neue Bestätigung der Echtheit der Summa naturalium Alberts des Großen.

Von S. Harrison Thomson (Oxford).

Wenige Werke aus der Zeit der Hochscholastik haben schärfere Meinungsverschiedenheit bezüglich ihres Verfassers verursacht als die *Summa naturalium* (auch: *Compendium de negotio naturali* oder *Philosophia pauperum* genannt; Incipit: Philosophia dividitur in tres partes, scilicet . . .), veröffentlicht unter den Werken Alberts des Großen in der Ausgabe von A. Borgnet (Paris 1890 bis 1899) in Bd 5, S. 445—536[1].

Quétif-Echard[2] schrieben das Werk Albertus Magnus zu und begründeten diese Zuweisung hauptsächlich mit der Schlußformel des Cod. lat. 16222 der Pariser Bibl. nat. (früher Sorbonne Cod. 940) f. 39^{v}: Explicit compendium de negocio naturali fratris Auberti. Nach ihrem Urteil stammt die Hs sicher aus dem 13. Jahrh. Paulus von Loë[3] war fest überzeugt, daß es sich nicht um ein echtes Werk Alberts des Großen handele, sondern um eine Kompilation aus mehreren seiner Werke. In seinen Bemerkungen zu einer Hs der Berliner Staatsbibl. hielt Valentin Rose[4] das Werk für ein früh im 14. Jahrh. aus mehreren Werken Alberts zusammengestelltes Handbuch für Studenten. In einem viel umfangreicheren Aufsatz über Alberts Leben und schriftstellerische Tätigkeit bekannte sich Fr. Pangerl[5] wieder zur Ansicht von Quétif-Echard und lehnte die Bedenken v. Loës gegen die Echtheit als ungenügend ab. Von Loë hatte geglaubt, die Tatsache, daß sich in der Summa naturalium wörtliche Übereinstimmungen mit Abschnitten aus andern Werken Alberts finden, schließe die Möglichkeit von dessen Verfasserschaft aus, weil sich große Denker nicht wiederholen. Pangerl machte geltend, daß zuviel neuer Stoff persönlicher, ja autobiographischer Art unlöslich mit den Partien verwoben sei, in denen sich Stellen aus anerkannt echten Werken Alberts wiederholten, als daß die Schrift die Arbeit eines bloßen Kompilators sein könne; es sei nicht nötig, sich nach einem späteren Verfasser umzusehen, nur weil hier und da wörtliche Überein-

---

[1] Melchior Weiß zählt in seinen Primordia novae bibliographiae b. Alberti Magni (Paris 1905) 48 Hss und 23 gedruckte Ausgaben auf. Diese Zahlen könnten leicht vermehrt werden.

[2] Scriptores ordinis Praedicatorum (1719) I 178.

[3] De vita et scriptis B. Alberti Magni: AnalBoll 21 (1902).

[4] Verzeichnis der lat. Hss der Königl. Bibl. zu Berlin (Berlin 1905) II 3, 1124.

[5] Studien über Albert den Großen: ZKathTh 35 (1912), besonders 524—529.

stimmungen mit andern Werken Alberts vorkämen; man müsse sich eben an die ständige Bezeugung der Hss halten. Dyroff[6] studierte 1913 die vermeintlichen Entlehnungen der Summa naturalium aus Albert viel eingehender und kam, obschon es sich vorwiegend um Auszüge (Extracta) handelt, die in Clm 26838 ausdrücklich so bezeichnet sind, zu dem Schlusse: „Der Kompilator hat Charakter." Dyroff vermutete, daß Albert von Sachsen die ursprüngliche Form aus Albertus Magnus benutzte, ordnete und zu unserer heutigen Summa naturalium erweiterte. Aber so wertvoll Dyroffs Aufsatz für den Aufweis von Tatsachen betreffs des Aufbaus der Summa ist, so unmöglich ist seine Vermutung über den Verfasser. Die Blütezeit Alberts von Sachsen war um 1350—1380, vielleicht noch später; es gibt aber eine große Anzahl von Hss der Summa, die nicht später als 1325 datiert werden können, und einige sind vor 1300 geschrieben.

Das Ergebnis der Untersuchung M. Grabmanns, Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde (BeitrGPhMA 20, 2; Münster 1918) wurde seit deren Erscheinen vor 15 Jahren für so gut wie endgültig angenommen. Der Kern von Grabmanns Beweisgang ist dieser: Die Zuweisungen der ältesten Hss lauten nur allgemein „fratris Alberti", ohne besondere Zusätze, wie etwa „domini episcopi Alberti" oder wenigstens „domini Alberti". Die älteste genauere Zuweisung aus dem J. 1378 in Clm 5640 lautet: „De causa efficiente[7] eciam ponunt in principio illius libri qui fuit frater Albertus nacione turingus de Orlamunde." Sie wird wiederholt — wenigstens als eine von zwei Ansichten — in einer Erfurter Hs, Bibl. Amplon. Q 48, f. 46^{v}, in etwas anderer Fassung: „Causa efficiens secundum quosdam fuit dominus Albertus nacionis Coloniensis episcopus Ratisponensis, sed secundum alios fuit unus predicator nomine Albertus de Orlamunde lector in Thuringia." Angesichts dieser Hss-Zeugnisse müssen wir die einfachste Erklärung annehmen und Albert von Orlamünde als den Verfasser der Philosophia gelten lassen. Grabmanns Beweis ist sehr sorgfältig aufgebaut und schlüssig, solange weitere handschriftliche Zeugnisse fehlen. Es muß aber darauf hingewiesen werden — ohne auf viele Fragen genauer einzugehen, die Grabmanns vielseitige Behandlung des Problems der Verfasserschaft aufwirft —, daß es

---

[6] Über Albertus von Sachsen, in: Festgabe zum 60. Geburtstage Cl. Baeumker gewidmet (BeitrGPhMA Suppl. I; Münster i. W. 1913) 319—339.

[7] Anderswo (Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 243 122) spricht Grabmann über die Bedeutung von *causa efficiens*, wenn es vom Verfasser eines Werks gebraucht wird. Das kann uns von Nutzen sein, wenn wir die Frage des wirklichen Verfassers der Summa nat. erörtern.

beim Vorhandensein sovieler Hss, die älter sind als die erste mit genauerer Verfasserangabe[8], doch sonderbar wäre, wenn fast hundert Jahre hindurch kein Abschreiber einen sonst unbekannten Verfasser genauer benannt und gekennzeichnet hätte, dessen berühmter Namensvetter für gewöhnlich unter der einfachen Bezeichnung „frater Albertus" erkennbar war, genau wie sein Schüler als „frater Thomas". Ferner muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Zuweisung des Clm 5640 nur besagen will, der Verfasser des Kommentars zur Philosophia pauperum sei ein „frater Albertus nacione turingus de Orlamunde". Grabmann hat keinen Grund angegeben, warum dies nicht die begründetere Bedeutung dieser späten Zuweisung sein sollte. Angesichts des gleich zu besprechenden handschriftlichen Materials muß diese Deutung als die richtige angenommen werden.

Fr. Pelster[9] nahm 1923 Grabmanns Deutung des handschriftlichen Befundes und Albert von Orlamünde als Verfasser an. — Thorndike[10] ging — etwas naiv — über das Werk als unterschoben oder unbedeutend kurz hinweg. — Birkenmajer[11] verwarf 1924 Albert von Orlamünde als Verfasser, ohne jemand anders an seine Stelle zu setzen, machte sich aber um die endgültige Lösung der Frage sehr verdient durch den Hinweis auf die zwei Redaktionen, in denen die Abhandlung auf uns gekommen ist; er nannte sie die „Hirnventrikelredaktion" und die „Schulredaktion". — B. Geyer in der 11. Aufl. des 2. Bandes von Ueberwegs Geschichte der Philosophie[12] sieht die Frage durch Grabmanns Untersuchung als gelöst an und erklärt kategorisch: Der Verfasser ist der Dominikaner Albert von Orlamünde zu Beginn des 14. Jahrh. Es ist schwer einzusehen, warum er diese Datierung wählt, während Grabmann offen die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, zugibt, daß mehrere der bekannten Hss aus dem 13. Jahrh. stammen.

Meersseman setzt in seiner sehr brauchbaren Introductio in

---

[8] Grabmann erwähnt Cod. Digby 150 (Oxford), in dem die Philosophia von einer Hand des 14. Jahrh. Roger Bacon zugeschrieben wird. Die Hs enthielt früher noch andere Werke von Albert. Die Philosophia ist hier von einer englischen Hand der 2. Hälfte des 13. Jahrh. geschrieben. Der Katalog der Digby-Hss von W. D. Macray schreibt sie dem 13. Jahrh. zu. Grabmann hatte die Hs nicht eingesehen.

[9] Neue philosophische Schriften Alberts des Großen: PhJb 36 (1923) 157—166.

[10] History of Magic and Experimental Science (New York 1923) II 529 f.

[11] Zur Bibliographie Alberts des Großen: PhJb 37 (1924) 271.

[12] Die patristische und scholastische Zeit (Berlin 1928) 407.

Opera omnia B. Alberti Magni[13] die Philosophia unter die *dubia*, läßt aber erkennen, daß er dazu neigt, Grabmanns Deutung der damals bekannten Zeugnisse anzunehmen.

Eine neue Untersuchung von Fr. Pelster[14] weist auf Cod. 142 der Stadtbibl. Troyes hin, anscheinend französischen Ursprungs, der eine Hs der Summa naturalium enthält, die Pelster dem ausgehenden 13. Jahrh. zuweist. Sie gehört zur „Hirnventrikelredaktion" und enthält außer einer Zuweisung am Schluß — der ersten des 13. Jahrhunderts — „Explicit Compendium de negocio naturali fratris Alberti de Colonia" zwei Nachträge, deren zweiter Alberts Antwort auf einige Ausstellungen an seinem Compendium ist. Die genaue Zuweisung und der unzweifelhaft echte zweite Nachtrag sind sehr wichtig und für die Echtheit dieser Redaktion entscheidend. Wir werden unten einige Fragen zur Sprache bringen, die sich aus dem Verhältnis dieser Redaktion zu der wahrscheinlich ältern ergeben.

Diese kurze Skizze über die wissenschaftlichen Studien zur Verfasserfrage dieses rätselhaften Werkes will nicht mehr als ein bloßer Überblick sein. Sie bringt nur die Ergebnisse, ohne den manchmal scharfsinnigen Beweisgängen gerecht werden zu können. 12 Ansichten haben wir registriert. Nur 3 davon, Quétif-Echard, Pangerl und Pelster, schreiben das Werk Albert dem Großen zu. Von den übrigen 9 verwerfen es 8 als unecht oder nehmen einen andern Verfasser an, der selbstverständlich „frater Albertus" heißen muß, z. B. Albert von Sachsen oder Albert von Orlamünde. Der neunte, Birkenmajer, läßt die Verfasserfrage offen. Wir wollen aber einmal die Punkte zusammenstellen, in denen alle einig gehen müssen. 1. Die Abhandlung ist sicher von einem „frater Albertus" geschrieben. Diese Zuweisung kommt schon in den ältesten von Quétif-Echard und den spätern Forschern aufgezählten Hss vor. 2. Sie enthält unzweifelhaft wörtliche Übereinstimmungen mit echten Werken Alberts des Großen. 3. Die Abhandlung ist nach Ausweis der ältesten Hss, d. h. Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 16222, Cod. Troyes 142 und Oxford, Bodleiana, Digby Cod. 150, vor 1300 abgefaßt. 4. Die ältesten handschriftlichen Zuweisungen, die beanspruchen können, eindeutig genau zu sein, sind die in Cod. Troyes 142 (13. Jahrh.): „fratris Alberti de Colonia", und Clm 5640 (aus d. J. 1378), in dem im Vorwort eines Kommentars zu einem Teil der Summa, Albert von Orlamünde als die „causa efficiens" dieses Werkes (ob des Kommentars oder der Summa selbst, ist

---

[13] Brügge 1931, 130 ff.

[14] Das Compendium de negocio naturali (Summa naturalium) ein echtes Werk Alberts des Großen: PhJb 45 (1932) 316—324.

nicht eindeutig klar) genannt wird. 5. Dieser Albert von Orlamünde scheint eine schwer zu fassende Persönlichkeit zu sein. Er wird in einer andern Hs des 15. Jahrh. Dominikaner und „lector in Thuringia" genannt, aber wann er lebte und welche sonstige schriftstellerische Tätigkeit er entfaltete, ist bis jetzt in völliges Dunkel gehüllt.

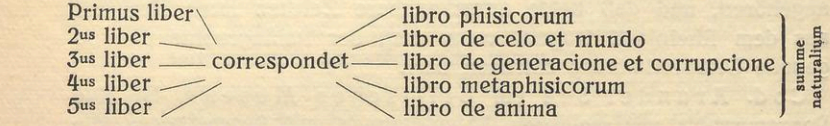
Man wird gestehen müssen, daß die Tatsachen, die nach Durcharbeitung all dieser sorgfältigen Forschungen wirklich feststehen, einen etwas ratlos lassen. Es ist unwahrscheinlich, daß eine so bedeutende Arbeit wie die Summa naturalium mit ihren originellen Gedankengängen und den Kennzeichen eines großen Denkers fast hundert Jahre lang immer wieder abgeschrieben wurde, und daß nur ein Abschreiber den wahren Verfasser gekannt und genau bezeichnet haben sollte. Aber die einzige frühe Zuweisung an Albertus Magnus genügt allein noch nicht als vollgültige Antwort auf alle Fragen der noch ungeklärten handschriftlichen Bezeugung. Sie bedarf weiterer Bestätigung und diese finden wir in zwei Hss, die, obschon längst katalogisiert, allen bisherigen Forschern entgangen sind. Es ist bemerkenswert, daß beide Hss, die diese Bestätigung bringen, der gleichen englischen Sammlung angehören, und daß beide unverkennbare Zeichen ihrer Herkunft aus dem Rheinland tragen, wenn man der Paläographie eine so genaue Ortsbestimmung zutrauen darf.

Cod. Arundel 344 im Britischen Museum ist eine Pergament-Hs mit mehreren Abhandlungen und Bruchstücken, die vom Anfang des 13. Jahrh. bis etwa 1300 im nordwestl. Deutschland geschrieben ist. In einer von der vorhergehenden verschiedenen Hand beginnt f. 40^{r} unsere Summa naturalium: „Philosophia dividitur in tres partes, loycam, ethicam, physicam sive racionalem, moralem, naturalem; de quibus aliis duabus ad presens obmissus, de sola phisica sive naturali intendimus . . . ." Die Marginalien sind zahlreich und von der gleichen oder einer ähnlichen gleichzeitigen Hand. In der oberen rechten Ecke des 1. Blattes steht: „Nota: subiectum est corpus mobile naturale in se et in suis partibus, proprietatibus et passionibus per modum introductionis consideratum. Nota Aristoteles dicitur ab *ares* quod est virtus et *sto, stas,* inde Aristoteles quasi *stans in virtute.*" Unmittelbar unter dieser Bemerkung und vor dem eigentlichen Anfang der Abhandlung liest man: „Incipit summa naturalium ab Alberto editus." Schluß (f. 65^{r}): „. . . quia bonum eligitur gracia assistente et malum fugitur gracia descendente (decedente?)"[15]. Gleich dahinter

[15] Es handelt sich also um eine Abschrift der von Birkenmajer so genannten „Schulredaktion", die die echte Schrift Alberts De

von der gleichen Hand die Schlußformel: „Explicit summa naturalium domini Alberti." Die Schrift gehört dem ausgehenden 13. Jahrh. an. Man kann sich schwer vorstellen, daß eine Schrift von dieser Regelmäßigkeit, verbunden mit der typischen Kleinheit der gotischen Schrift, wie sie im 13. Jahrh. üblich war, noch nach der Jahrhundertwende geschrieben wurde.

Cod. Arundel 392 ist eine Hs von ungefähr derselben Größe und mit ähnlich verschiedenartigem Inhalt. Sie ist gleichfalls von ausgeprägt nordwestdeutscher Herkunft. Vorwiegend enthält sie Kommentare zu Werken des Aristoteles. Unsere Summa beginnt auf f. 183^{r} und schließt unvollständig auf f. 206^{v} mitten im 3. Kap. des 5. Teils: „. . . generantem et actus generare". Der Text ist wieder der der „Schulredaktion". Am obern Rand des ersten Blattes der Abhandlung steht von erster Hand in kleineren Buchstaben: „Nota: causa efficiens fuit Albertus dominus episcopus commentator magnus qui hunc librum edidit et composuit; alie due cause sunt eedem. Nota quod [es folgen mehrere völlig unleserlich gemachte Worte] causis aliorum librorum." Rechts hat die gleiche Hand am obern Rande folgende schematische Übersicht niedergeschrieben:



Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, wen sich der Abschreiber als den Verfasser dieser mehrteiligen Arbeit dachte. Er war sich auch der Tatsache voll bewußt, daß sie sich auf den fünf aufgezählten Kommentaren aufbaute. Die Schrift dieses Codex ist der des Cod. Arundel 344 auffallend ähnlich. Beide könnten gut aus demselben Scriptorium stammen. Es kommen aber Textvarianten vor, die den Gedanken an den gleichen Abschreiber unwahrscheinlich machen. Nach paläographischen Kriterien wäre Cod. Arundel 392 etwa ein Vierteljahrhundert früher anzusetzen als 344.

Diese beiden Hss bestätigen die von Pelster (a. a. O. 322, erste Anm. 1) ausgesprochene Vermutung, daß, während die „Hirnventrikelredaktion" gewöhnlich *Compendium de negocio naturali* genannt wird, die „Schulredaktion" in den älteren Hss *Summa naturalium* heißt. Unsere beiden Hss gehören der „Schulredaktion" an und gebrauchen den zweiten Titel.

---

anima, sicut dicit Damascenus . . . als „pars quinta" enthält. — Fr. Pelster hat mich freundlichst darauf aufmerksam gemacht, daß Cod. F. 34 Basel (saec. 13) die Summa naturalium als ein Werk „domini Alberti" bezeichnet. Ich habe diese Hs noch nicht gesehen.

Pelster hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß die „Hirnventrikelredaktion", von der Cod. 142 Troyes ein Zeuge ist, nicht vor 1270 niedergeschrieben sein kann, wegen eines Satzes im 2. Nachtrag: „sistimus igitur a scribendo super naturalia, ab eorum tamen consideracione, dum sumus, nolumus solvi". Dies würde, so argumentiert Pelster, das Compendium zur letzten naturphilosophischen Schrift Alberts machen, und diese Tatsache würde ihre Abfassung auf frühestens 1270 festlegen. Eine genauere Untersuchung des Textes kann diese äußere Begründung durch innere Kriterien stützen. Das Verhältnis dieser Redaktion zur Schulredaktion ist in erster Linie eine Textfrage, aber ein äußerer Grund für die Priorität einer der Redaktionen kann ihre Lösung vereinfachen. Wenigstens ein Anzeichen für die Priorität der Schulredaktion liegt in dem Wortlaut der Zuweisung in Cod. Arundel 392. Diese sagt ganz bestimmt, daß „Albertus dominus episcopus commentator magnus" der Verfasser ist; das ist viel eindeutiger als die meisten handschriftlichen Zuweisungen an Albert. Ihr Sinn kann ein dreifacher sein: a) Die Abschrift kann der Urschrift zeitlich so nahe liegen, daß sie noch während der Bischofszeit Alberts (1260—1262) geschrieben ist; oder b) der nach 1262 schreibende Kopist schrieb die Abhandlung der Bischofszeit Alberts zu; oder endlich c) das Werk wurde zwischen 1262 und 1270 verfaßt, d. h. vor der „Hirnventrikelredaktion", und der Abschreiber gebrauchte einen Titel, von dem er wissen mußte, daß er nicht mehr ganz zutreffend war, weil Albert keinen Bischofssitz mehr innehatte. Zu c) ist zu beachten, daß mittelalterliche Abschreiber im allgemeinen in der Anwendung von Titulaturen so genau waren, wie sie nur sein konnten, und man verläßt sich in diesem Punkte jetzt mehr auf sie als früher, besonders, wenn sie der Urschrift zeitlich wie örtlich so nahe stehen wie dieser Abschreiber. Die meisten Zuweisungen an Albert lauten entweder auf „frater Albertus" oder „dominus Albertus". Demnach hat das genauere „dominus episcopus" besondere Bedeutung. In diesem Falle scheint aus rein äußern Gründen Annahme a) oder b) näher zu liegen. Was a) angeht, so kann die Hs sehr wohl den Jahren 1260—1262 angehören. Wir möchten mit Rücksicht auf andere Werke Alberts, deren Abfassungszeiten feststehen, annehmen, daß, wenn die Textvergleichung der beiden Redaktionen nichts Gegenteiliges ergibt, diese „Schulredaktion" zwischen 1260 und 1262 geschrieben wurde.

Jedenfalls ist es sehr wertvoll, eine unwiderlegliche handschriftliche Bestätigung für Pelsters Entdeckung der Zuweisung in Cod. 142 Troyes zu besitzen, sowie für seine Schlußfolgerungen aus dem wichtigen Nachtrag, den Albert selbst diesem seinem letzten Werk *super naturalia* beifügte, und sicher zu sein, daß beide Redaktionen vom gleichen Verfasser stammen.

Eine ältere und vollständigere Hs von Gundissalinus' De divisione scientiarum.

Von S. Harrison Thomson (Oxford).

Für seine Ausgabe von Gundissalinus' Schrift De divisione scientiarum (BeitrGPhMA 4, 2—3 Münster i. W. 1903) benutzte Dr. Ludwig Baur fünf Hss: Rom. Vat. lat. 2186 (= *R*), die er als die beste und älteste der Hss bezeichnet; Oxford, Bodleiana, Digby 76 (= *D*), die er in den Anfang des 14. Jahrh. setzt und im Text für nahe verwandt mit der vat. Hs hält; Paris. Bibl. nat. lat. 14700 (= *P*) aus dem 14. Jahrh. mit offenbar nachlässig geschriebenem Text; Oxford, Corpus Christi Coll. 86 (= *C*) aus dem Anfang des 15. Jahrh. mit ziemlich unabhängigem wertvollem Text; endlich Cambridge, Univ.-Bibl. H. h. 4. 13 (= *H*), die er nur für einen Teil der Abhandlung verglich und als aus dem 16. Jahrh. stammend ansah. Der Text dieser Hs ist offensichtlich schlecht; doch ist sie nicht so jung, wie Baur sie ansetzte. Sie stammt sicher aus der 2. Hälfte des 15. Jahrh., aber der Herausgeber war durchaus im Recht, sie für die Herstellung eines kritischen Textes zum größten Teil nicht zu berücksichtigen.

Es gibt aber eine Hs, die älter ist als irgend eine der von Baur benutzten und die einen bessern Text bietet als irgend eine der von ihm verglichenen. Cod. 679 der Bodleiana ist ein kleines Büchlein (70×121 mm) auf ziemlich dünnem Pergament, vor der Mitte des 13. Jahrh. in England geschrieben. Die Hs gehörte nach dem Inhaltsverzeichnis auf der Rückseite des Vorsatzblatts am Ende des 13. Jahrh. dem Monasterium Sancti Augustini Cantuarie und ist vielleicht hergestellt von Clemens Cantyrbury monachus, dessen Name wiederholt in den Schlußformeln der Abschnitte des Buches vorkommt, obschon er nur der Klosterbibliothekar gewesen sein mag. Jedenfalls hat eine Hand des 16. Jahrh. „librarius" hinter seinen Namen auf das Vorsatzblatt gesetzt. Die Hs enthält verschiedene naturwissenschaftliche und mathematische Abhandlungen[1]:

f. 1^r—19^r Gundissalvi De divisione philosophie, mit Verfasserangabe am Anfang und Schluß; f. 20^r—32^v eine anonyme Abhandlung De Alkimia; inc.: Alkimia est ars ministralis . . .; explicit: exibit fantasma et redibit. Dann scheinen nach der alten Zählung 2 Blätter zu fehlen, obwohl an der entsprechenden Stelle am Ende der folgenden Lage nichts davon zu bemerken ist. f. 35^r—51^r Concordancia Iuris; f. 51^v—56^r De Algorismo (anonym); incipit: Cum hec sciencia que algorismus ab invencione . . .; explicit: figuras quas prius habuisti. f. 56^v—63^v De Sphera von Johannes de

[1] Vgl. Summary Catalogue of Western MSS in the Bodleian Library (Oxford 1922) 443 f. MS 2596. Auf dem Vorsatzblatt ist von einer spätern Hand beigefügt: „Collecciones Johannis de London, de librario monasterii Sci. Augustini Cantuarie." Johannes von London stand um das J. 1267 auf dem Höhepunkt seines Schaffens (vgl. Dict. of Nat. Biogr. 29, 448).

Sacrobosco. f. 65r—75r ein bisher nicht beachteter Compotus von Robert Grosseteste in 14 Kapiteln, verschieden von dem gewöhnlichen, ihm in so vielen Hss[2] zugeschriebenen Compotus in 12 Kapiteln; inc.: Multiplex est annus scilicet solaris et lunaris quia secundum cursum istorum duorum planetarum . . .; explicit: . . . unde Boecius: Quid tempus ab evo ire iubes. Es ist kein Zweifel über die Zuweisung möglich, noch auch über die charakteristisch Grossetestesche Schreibweise und Art der Behandlung. Ich gedenke, über diese Abhandlung an anderer Stelle ausführlicher zu berichten. f. 77r—97r Guillelmus de Conchis, Compendium Philosophie; inc.: Quoniam vero ait Tullius in prologo . . .; expl.: . . . quarte particule . . . . f. 97v—103v Tractatus de Complexionibus (anonym); inc.: De complexione videndum aliquid . . .; expl.: . . . quia digeritur materia antecedens faciens ebrietatem. f. 104r—106v Tractatus de quinque sensibus sed specialiter de saporibus; inc.: Rerum nature (!) duobus modis cognoscimus . . .; expl.: . . . ea racione constringere que sunt acetosa. Die Abhandlung ist anonym, dürfte sich aber meines Erachtens als ein Werk Adelhards von Bath erweisen lassen. f. 108r—127r folgen die Questiones naturales von Adelhard von Bath[3]; inc.: Cum in Angliam redierim . . .; expl.: . . . ut ad tractatum novum novi veniamus. f. 127v—138r die oft Heinrich von Huntington zugeschriebene Imago Mundi, hier ohne Verfasserangabe; inc.: Septiformi spiritu in trina fide illustracio . . .; expl.: . . . in secula seculorum laudabunt te.

Nach dem Gesagten handelt es sich um eine sehr interessante und wegen ihres Alters recht wertvolle Hs. Sie ist aber auch wegen ihres vorzüglichen Textes wertvoll, wie sich aus einer auch nur flüchtigen Prüfung der 1. Abhandlung De divisione philosophie ergibt. Ein Hinweis auf die fast mikroskopisch kleine Schrift ist am Platz. Im Durchschnitt gehen 6 Zeilen auf 1 cm oder 47—49 Zeilen auf 1 Seite, und in der Breite 10—12 Buchstaben auf 1 cm. Der Eindruck ist der einer auffallenden Feinheit.

Alle Hss, die Baur für diese Abhandlung benutzte, wiesen zwei merkliche Lücken auf, in Baurs Ausgabe S. 100, Z. 1 und S. 106, Z. 18. Es ist interessant zu vergleichen, was unsere ältere Hs an diesen Stellen für eine Lesart bietet.

Baur S. 100, Z. 1 :

Instrumentum theorice est
. . . . . .
. . . . . .
(Baur läßt zwei Zeilen leer)

℣ Artifex practice est qui format neumata et armonias et alia accidentia usw.

Bodleiana Cod. 679, f. 13v, Z. 13, deutet keinerlei Lücke an, läßt aber eine Kopula aus:

Instrumentum theorice est artifex practice que format neumata et armonias et alia accidencia eorum secundum quod sunt in instrumentis quorum accepcio assueta et est in eis. Artifex vero theorice est qui docet hec omnia fieri secundum artem fieri. Artifex practice est qui hec omnia secundum artem operatur.

[2] Vgl. Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste (Beitr-GPhMA Bd 9, Münster i. W. 1909) 65*—67*. Baur macht 19 Hss namhaft. Es gibt mindestens 15 weitere.

[3] Vgl. C. H. Haskins, Studies in Medieval Science (Cambridge 1927) 26 f.

Es scheint in der Tat keinerlei Notwendigkeit für die in den späteren Hss gelassene Lücke vorzuliegen. Der zweite Fall liegt dagegen anders.

Baur S. 106, Z. 18:

Partes vero practice . . . .
. . . . . .
. . . . . .
(Baur läßt drei Zeilen leer)

Species quoque alias habet theorica, alias practica, usw.

Bodleiana Cod. 679, f. 14r, letzte Zeile, bietet einen vollständigeren Text:

Partes vero practice similiter tres sunt, scilicet linea, superficies et corpus (f. 14v) sed alio et alio modo. Hec considerat quam theorica ut supra dictum est.

Species quoque alias habet theorica et alias practica. . . .

In diesem Falle hat unsere Hs den vollständigeren Text, und die andern 5 Hss scheinen eine weniger sorgfältige Textüberlieferung wiederzugeben. Wenn es sich so verhält, dürfen wir erwarten, daß die Überlegenheit unseres Textes auch an anderen Stellen in die Erscheinung tritt. Eine flüchtige Prüfung der von Baur gebotenen abweichenden Lesarten bestätigt dies. Z. B. in den Fällen, wo mehrere der andern Hss Auslassungen infolge von Homoioteleuta aufweisen, wie S. 39, Z. 18, hat unsere Hs den vollständigen Text. Es ist sodann wichtig festzustellen, daß, wo Cod. 679 der Bodleiana mit einer der andern Hss übereinstimmt, dies mit *C*, einer andern englischen Hs, der Fall ist, obschon sich aus einigen Auslassungen und unabhängigen Varianten ergibt, daß die Vorlage von *C* nicht Cod. 679 der Bodleiana, sondern eine diesem sehr nahestehende Hs ist.

Die Abhandlung ist in Cod. 679 der Bodleiana in 26 Kapitel eingeteilt, gegenüber 19 Kapiteln, die Baur feststellte. Die größere Zahl ergibt sich so: Der Prologus ist in 6 numerierte und rubrizierte Kapitel eingeteilt, und Kapitel 7 entspricht dem Kap. 2 in Baurs Ausgabe. Die folgenden Kapitel entsprechen sich bis zur Summa Avicenne de Conveniencia usw. Diese Summa ist in Cod. 679 der Bodleiana in 4 Kapitel (statt in 2 bei Baur) eingeteilt, und in den Rubriken fehlt jedes Anzeichen, daß der Abschreiber ihre Abfassung irgendwie mit Avicenna in Zusammenhang bringt. Es ist durchaus möglich, daß es noch ältere Hss dieser wichtigen Abhandlung gibt, aber es ist eine Bereicherung unserer Kenntnisse zu wissen, daß wir es in Cod. 679 der Bodleiana mit einer Hs zu tun haben, die allen bisher bekannten entschieden überlegen ist.

Zur Soziologie der Kirche.

Von Heinrich Keller S. J.

Im Leben und Denken unserer Tage, im inneren und äußeren Ringen von heute geht es wohl mehr denn je um Erfassung und Beherrschung von Ganzheiten („der totale Staat"), von Gemeinschaften, von letzten Wirklichkeiten („Radikalismus") und tiefsten Lebensgründen. Wenn nach Max Deutinger „die Frage der Zeit im tiefsten Grunde eine religiöse ist", — Wer nicht für mich ist, ist wider mich! — „und Sozietät und Politik nur Umhüllungen ihres verborgenen Daseins sind", dann ist heute der Einsatz im religiösen Kampfe der Einzelnen und Gemeinschaften, der Einzelnen in der Gemeinschaft, klarer und entschiedener das Ganze, das Letzte, ja die am meisten wirkliche und lebendige Gemeinschaft mit Gott. Wir Katholiken wissen, was das bedeutet: Kampf des Gottesstaates gegen den „Welt"-Staat im Sinne St. Augustins, Kampf der Kirche, der einen wahren, mit der „Gegenkirche" in dem einen großen Weltkrieg, der ohne Waffenstillstand bis zur Vernichtung durchgekämpft werden muß. Und da sehnen wir uns mehr als je vielleicht nach Führern und Helfern, nicht nur im Lebenskampf, sondern auch im Wissenskampf um die wahre Gestalt und Verwirklichung der Kirche.

Da war es ein glücklicher Gedanke und ein sehr dankenswertes Bemühen zuerst Karl Neundörfers, dann Dr. Werner Beckers, und endlich Dr. Heinrich Getzenys, für diese geistige Situation die starken Anregungen erneut lebendig zu machen, die von dem Buch Friedrich Pilgrams, Die Physiologie der Kirche (zuerst 1860 bei Kirchheim, Mainz, herausgebracht) auch heute und gerade heute ausgehen können[1].

Ein eigenartiges, tiefes Buch eines eigenartigen, tiefen, durch und durch deutschen und durch und durch katholischen Menschen; ein Stück, wohl das beste Stück seines Lebens: objektiv gemachtes und dargelegtes höchst persönliches Ringen um die volle Wirklichkeit und einen vollen wissenschaftlich befriedigenden Begriff von der Kirche.

Pilgram wurde 1819 im Rheinland geboren als Kind einer Familie lutherischen Glaubens, in der zwar rationalistische Anschau-

---

[1] Pilgram, Friedrich, Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht. Text der Urausgabe. Mit einer Einführung (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit, hrsg. v. Dr. Heinrich Getzeny, III. Band). gr. 8° (LIX und 457 S.) Mainz 1931, Matthias-Grünewald-Verlag, Auslieferung bei H. Rauch, Wiesbaden. *M* 12.—.

ungen, aber sittlich strenge Grundsätze fürs praktische Leben herrschten. Schon in den Gymnasialjahren in Köln und Duisburg wollte er Klärung religiöser Zweifel in der Wissenschaft finden, erreichte einige Beruhigung im reinen Pantheismus Spinozas, geriet dann aber doch in „die wirbelnde Bewegung hinein, in der der einseitige Subjektivismus der germanischen Neuzeit so unzählige strebende Geister zerreibt[2]". Durch alle Abgründe der mißgeleiteten Spekulation des deutschen Idealismus ging nun sein Weg, bis hinein in den absoluten Zweifel an Wahrheit, an Inhalt, ja am Dasein selbst des Denkens. „Jahre eines an Verzweiflung grenzenden innersten Unglücks, grenzenlosen geistigen Elends. Indes hielt mich mit der Gnade Gottes die Stärke meiner Gesundheit aufrecht[3]."

An den Universitäten Halle und Berlin suchte Pilgram Antwort auf seine quälenden Fragen im Studium der Philosophie, vor allem in gründlicher Beschäftigung mit der Hegelschen Philosophie. Seine Stellung zu Hegel ist bedeutsam für die Erfassung seiner ganzen Geistesarbeit. Die Bearbeiter meinen in der Einführung (XXIV), daß der „Grundansatz (der Gedankengänge Pilgrams) mit der in und mit Hegel gegebenen Richtung des Denkens übereinstimmt". Aber wäre mit dem Grundansatz, der doch das Ganze keimhaft enthält, nicht auch der Grundirrtum des Hegelschen Systems im Keime gegeben und zugegeben? Diesen Grundirrtum Hegels aber und seinen falschen Standpunkt gerade der Wirklichkeit und Kirche gegenüber, hat Pilgram stets entschieden abgelehnt und energisch bekämpft; was dann auch von den Bearbeitern gut herausgestellt und belegt wird. Pilgram selbst sagt vorsichtig: „Ich kam zwar nicht durch die Hegelsche Philosophie, aber doch auf die Veranlassung derselben hin, zur Einsicht in die Möglichkeit der Wahrheit[4]." Mit der Bejahung der Wirklichkeit und der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis auch in religiösen Dingen trat dann sofort die entscheidende Frage in den Blickpunkt all seiner Forschungen: das Bemühen um einen wahren und vollen Begriff der Kirche. Auch in Teile der mittelalterlichen Philosophie und Theologie drang er nun ein, studierte „De civitate Dei" und einzelnes aus dem hl. Thomas. Zum ehrlichen Ringen und zu der unerbittlichen Folgerichtigkeit im Leben und Denken gab Gott den Segen und die Gnade der Bekehrung. Es war ihm wahrhaftig nicht leicht geworden. „Es war mir schwer geworden, in das Wesen der katholischen Kirche einzudringen. Gerade, daß ich von Kindheit an

---

[2] Selbstbiographische Mitteilungen, bei D. A. Rosenthal, Convertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert, Bd. 1, Abt. 2 (Schaffhausen 1871). S. 381—387: 382.

[3] Ebd. 383.

[4] Ebd.

mit dem Katholizismus bekannt war, bildete mir ein Hindernis. Gewisse Zuständigkeiten hatten mich von jeher eher abgestoßen. Schwer war es mir geworden, durch manche äußere Schatten, durch manche halbe Entstellung, durch manche subjektivistische Auffassung des 19. Jahrhunderts in das historische und ewige Wesen der Kirche einzudringen[5]." — 1846 trat Pilgram zur katholischen Kirche zurück.

Sein ganzes Leben verbrachte er mit wissenschaftlicher und schriftstellerischer Arbeit. Ein kurzer Versuch politischer Betätigung, als Schriftleiter der „Germania", zeigte, daß Eingehn auf Augenblicksbedürfnisse und auch auf Anschauungen des politischen Katholizismus diesem tief philosophischen Geiste zu fern lag. „Immer geht es Pilgram um ‚die bleibende Idee der inneren Verhältnisse', nicht um ‚die Aufstellung von vorübergehenden, durch die Lage der Gegenwart bedingten praktischen Maximen'" (XXXIV). Unverheiratet, zurückgezogen lebte er als Schriftsteller in Monheim bei Köln, einem wahrhaft christlich frommen, aszetisch-kontemplativen Leben hingegeben, in sich befriedet und Frieden um sich verbreitend, doch nicht abgeschlossen, sondern mit starkem persönlichem Einfluß auf gleichgesinnte Freunde. Nach zehnjähriger schwerer Krankheit starb er still, wie er gelebt, im Jahre 1890.

Der Neuausgabe der Physiologie der Kirche haben die Bearbeiter eine recht gute Einführung in die persönlichen und geistesgeschichtlichen Hintergründe des Buches vorangeschickt. S. LVIII werden 17 Schriften und Aufsätze Pilgrams aufgeführt. Das umfangreichste und bedeutendste seiner Werke ist fraglos die Physiologie der Kirche; da hat er die Frucht ganz persönlichen, heißen geistigen und geistlichen Ringens niedergelegt: „Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht"; so erklärt der Untertitel den Haupttitel.

Beide zusammen bezeichnen Ausgangspunkt, Standpunkt, Kraft und auch wohl Schwäche der Forschungen. „Physiologie" ist nicht so sehr gemeint im biologisch-organischen Sinn, sondern in dem heute kaum mehr geläufigen Sinn von „Naturlehre". Damit will aber Pilgram nicht eine apologetisch-philosophische Heranführung an die Kirche gleichsam von außen her bieten — deren Berechtigung jedoch nicht geleugnet wird —, sondern „hier muß für die Erörterung des Verhältnisses der Wissenschaft zur Kirche die Wahrheit und Wirklichkeit der letzteren absolut vorausgesetzt werden" (329), also aus der absoluten Gewißheit des Glaubens und der Offenbarung heraus, als Wissenschaft aus dem Glauben; wohl

---

[5] Ebd. 385.

im Sinn der Augustinischen „cogitatio post fidem" und der scholastischen „fides quaerens intellectum". Das Subjekt des Denkens weiß sich ganz und gar mit allen Tätigkeiten und Kräften in der Kirche (vgl. 330), und gegen den Hermesianismus wird bewußt die Unmöglichkeit betont, das Denken in Glauben und Kirche zeitweise zu suspendieren, um von außen in nur philosophisch-wissenschaftlichem Denken das Glaubensgebäude der Kirche wieder für sich aufzubauen.

Pilgram geht aus von der gegenwärtigen Tatsache der Kirche, wobei Wirklichkeit und Wesen der Kirche im vollsten und tiefsten Sinn genommen werden. Das Zeugnis der Kirche über sich selbst, ihren göttlichen Ursprung, ihr göttliches Leben (in Christo Jesu) und ihre göttliche Sendung wird bekräftigt und bewiesen durch ihr tatsächliches, rechtlich-geschichtlich erscheinendes Leben. Diese vom Kardinal Dechamps so lebhaft angeregte und im Vaticanum (vgl. Denz. 1794) lehramtlich bestätigte Auffassung ist Pilgram aus der Seele gesprochen. Die ganze Offenbarung und Lehrentfaltung der Kirche nach ihrer positiven Seite setzt er in seinen Forschungen voraus, um in dieser Voraussetzung die Kirche in wissenschaftlicher Spekulation als Gemeinschaft zu behandeln. So bietet er eine Art christlicher Soziologie der Kirche, die er in ihrer vollen Wirklichkeit in einen vollen Begriff zu fassen sucht „nach ihrer natürlichen Seite". So ist die Kirche ihm „die in den positiv historischen Tatsachen der göttlichen Offenbarung und Weltregierung und den durch sie herbeigeführten Institutionen gegebene wirkliche Vereinigung Gottes mit der Menschheit, der Menschheit mit Gott in Christo, welche die Vereinigung der Einzelnen mit Ihm nicht etwa nur bedingt und vermittelt, sondern selbst ist und in sich enthält" (Histor.-polit. Blätter, Bd. 34, S. 354 f.).

In seiner Art will Pilgram einen lebensvollen und vollen Begriff der Kirche vermitteln, voll in metaphysischer Weite und Tiefe: Die Kirche als Versammlung der Gläubigen (Gemeinde), die Kirche als Heilsanstalt in ihrer rechtlich-geschichtlichen Erscheinungsweise und Wirklichkeit, in der sie hierarchisch organisiert den auf Erden fortlebenden Christus darstellt, die Kirche endlich als der geheimnisvolle Leib Christi im umfassendsten Sinn, als das große Reich Gottes, das alle in Christo Begnadeten und in ihm mit Gott in Glaube und Liebe persönlich vereinigten Geschöpfe umfaßt.

Aus dieser Fülle des Kirchenbegriffes entfaltet er dann in oft überraschenden Zusammenhängen und zwar schweren, bisweilen fast trockenen, aber ungewöhnlich anregenden Darlegungen die einzelnen Elemente, Momente des Aufbaus, des Werdens, der Gliederung und des Lebens der Kirche. Um nur einiges anzudeuten: Vorgeschichte der Kirche, Kirche und Offenbarung, Kirche und Religion, die hierarchische Organisation der Kirche in Priesteramt,

Lehramt und Hirtenamt zur Stellvertretung Christi und Fortführung seines Werkes, die Eigenschaften der Kirche, Autorität, Wirksamkeit, sakramentaler Charakter, sakramentales Leben, allgemeines und besonderes Priestertum, sichtbare und überirdische Kirche, Kirche im Kampf mit der Welt, Kirche als Mittelbegriff der Dogmatik und Religionslehre, das unmittelbare Verhältnis des Menschen zu Gott und die kirchliche Vermittlung, das Christenleben in der Kirche, Nachfolge und Nachahmung Christi in der christlichen Gemeinschaft.

Wer Pilgrams Führungen hinein in das Geheimnis Christi und der Kirche folgt, wird oft nicht leichten Weg haben, aber dafür auch die gewaltige, alles andere zusammenfassende und überragende, überaus „energische" Wirklichkeit unseres geheimnisvollen mit Christus in Gott verborgenen Gemeinschaftslebens spüren, diesem seltenen Mann nachspüren, der mit starker Liebe Christus, den ganzen, Haupt und Glieder, die hl. katholische Kirche, unsere Mutter, mit der letzten Faser seines Wesens männlich geliebt hat. Gewiß davon spricht er nicht eigentlich, nie wird er schwungvoll oder gar dichterisch. Aber wenn dieser ernste, nüchterne, tiefgründige Norddeutsche fast warm von Christus und Seiner gebenedeiten Mutter spricht, wenn er das Christus stellvertretende Fürwort groß schreibt, dann will das bei einem solchen Mann etwas sagen.

Darum kann es nicht wundernehmen, wenn so viel Licht, Kraft und Entschiedenheit dieses Laientheologen auch Schatten, Schwächen und Grenzen bedingen. Bezeichnend ist ein Satz aus Pilgrams Vorwort: „Der Verfasser weist . . . von vorneherein zur Entschuldigung etwa mitunterlaufender, an sich oder in ihren Konsequenzen irriger Ansichten auf den Charakter seines Buches als Forschung im Unterschied von ‚Lehrbuch' hin und versichert dazu allen ängstlichen Gemütern, welche etwa dieses oder jenes bedenklich finden könnten, daß er auch hinsichtlich seiner Schriften stets als entschiedener Katholik zu handeln fest entschlossen ist."

Er will aus dem Glauben heraus die natürliche Seite der Kirche, gleichsam ihre Philosophie, darlegen; ist doch auch die natürliche Gemeinschaft der Menschen durch die Erlösung in der Kirche geheilt und wiederhergestellt, dann aber über alle Anlage und Forderung der Natur hinaus erhoben worden zur unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft mit Gott in der Gnade Christi. Kann man da aber wirklich noch die „natürliche" Seite für sich in philosophischer Betrachtungsweise herausstellen? Muß das nicht notwendig Theologie sein, Wissenschaft aus dem Glauben heraus und zwar subjektiv und objektiv? (Vgl. etwa Vaticanum D. 1796.) Es ist sehr bezeichnend, daß der Prager Theologe N. Ehrlich in seiner Fundamentaltheologie (1859 und 1862) bedeutende Übereinstimmung mit Pilgram mit wiederholter Anführung der Physiologie der Kirche

aufweist, aber bei der Herübernahme von Pilgrams Begriffsbestimmungen ein „übernatürlich" hinzufügt (439).

Ferner hat Pilgram gewiß eifrig und gründlich auch die katholische Dogmatik studiert, sogar in einer für einen Laien und Konvertiten erstaunlichen Gründlichkeit. Genaueres über seine Quellen wissen wir leider nicht. Er selbst nennt beiläufig Schriften des hl. Augustinus; er führt St. Thomas an; die skotistische Auffassung über den Beschluß der Menschwerdung auch *ante praevisum peccatum* kennt er und macht sie sich zu eigen; er erwähnt Klee, Möhler, Perrone, bringt Stellen aus Dechamps, kennt die vorzüglichen kirchenrechtlichen Werke des geistvollen Konvertiten Philipps . . . Doch fehlt ihm etwas die Vertrautheit mit Sinn und Sprache der überlieferten Theologie. Das mag den Vorzug haben, daß er alte Wahrheiten in ganz neuem Lichte zeigt, ererbtes Glaubensgut als lebendig persönlichen Erwerb, als „Errungenschaft" vorführt; aber damit ist auch die Schwierigkeit gegeben, ihn in die theologische Denk- und Ausdrucksweise der Kirche leicht und sicher einzuordnen, ihn für die notwendige wissenschaftliche und praktische Tagesarbeit der Kirche anzuwenden und auszuwerten.

Leider tritt die wichtige und notwendige, auch durch das Vaticanum lehramtlich gefestigte Unterscheidung von „Natur" und „Übernatur" bei Pilgram nicht klar hervor. Häufig scheint er Natur im augustinischen Sinn zu nehmen als Urstand der Menschheit, als das, was im Anfang war; ein anderes Mal meint er mit „übernatürlich" gar das Übersinnliche (346).

Eine Überspitzung in der Anwendung des Grundsatzes innerer Einheit, Folgerichtigkeit und metaphysischer innerer Zusammenhänge der Dinge auf dem Gebiet der Offenbarung und des Glaubens wird aus Pilgrams Schulung an Hegel verständlich. Univ.-Prof. Dr. W. Schwer spricht in seiner Besprechung des Buches von Pilgram (K. V. vom 27. 3. 32) von einem „leisen Anflug von ideologischem Radikalismus". Man kann aber Pilgram, wenigstens in der „Physiologie", doch wohl schwerlich mit Dr. Paul Jostock (K. V. vom 8. 5. 32) auf dem halben Wege zum „Universalismus" von O. Spann sehen, wenn er allerdings auch den Einzelmenschen, die Person in der Kirche, d. h. im geheimnisvollen Leibe Christi, stets und in allem als in der Gemeinschaft stehend auffaßt, als in Funktion der übernatürlichen Gemeinschaft der Begnadeten. Aber gerade daraus würde sich doch ein wesentlich verschiedenes, höchstens entfernt analoges Verhältnis von Gemeinschaft und Person für die tiefer stehenden, sozusagen versachlichten Menschenverbände der „natürlichen" Lebensgebiete in Staat und Wirtschaft ergeben (vgl. 127 f.). Die ideale Einordnung des Staates in die Kirche und deren grundsätzliche Überordnung wird von Pilgram so entschieden dargestellt, daß es fast an „potestas di-

recta" anklingt (144 f.). Ferner tritt die Zweiheit der kirchlichen Hierarchie als Weihegewalt und Leitungsgewalt, diese wieder unterschieden in Lehrgewalt und Regierungsgewalt, nicht genügend klar hervor.

In diesen für die heutige Verwendung der Gedankengänge Pilgrams vorgeschlagenen Ausgleichungen mag manche Auffassung unserer seit 1860 weiter fortgeschrittenen, besonders am Vaticanum geschulten Theologie stark einfließen, die der geschichtlichen Verumständung beim ersten Erscheinen des Buches nicht ganz gerecht wird. Aber ist es nicht unverdient, ja ungerecht, wenn ein solcher Mann und ein solches Buch fast verschollen waren, wenn sie in katholischen Nachschlagewerken, in Werken über die Kirche nicht einmal erwähnt werden? Kann nicht Pilgram für die auch innere und wissenschaftliche Auseinandersetzung der katholischen Wissenschaft mit dem deutschen Idealismus und besonders mit Hegel, die doch erst in den Anfängen steht, gute Dienste leisten? Der Weltgeist macht heute gewaltige Anstrengungen, in das Geheimnis tiefster Menschheitsverbundenheit einzudringen und es dann zu gestalten nach seiner Weise, als kommunistisches Kollektiv, als totalen Staat, totale Wirtschaft, verabsolutierte Rassengemeinschaft. Die katholische Antwort, die Antwort der Kirche in Lehre und Leben, kann nur sie selbst sein, ihre tiefste Wirklichkeit und ihr tiefstes Wesen als der geheimnisvolle Leib Christi. Und das scheint gewiß zu sein, daß eingehende Beschäftigung mit Pilgrams Physiologie der Kirche und zeitgemäße Einordnung seiner bedeutenden Geistesarbeit in unsere katholische Philosophie, Soziologie, Theologie, im engen Anschluß an den in seiner Kirche fortlebenden Christus, dem Pilgram so treu gedient hat, und nach dem Vorbild seines stillen unentwegten Ringens uns seinem Ziel und damit auch einem sehnsüchtig erstrebten theologischen Ziel unserer Tage näher bringen kann: „Ein klarer, allseitig genügender, fester und bestimmter Begriff von der Kirche vom Geistesstandpunkt der modernen [katholischen] Wissenschaft[6]".

---

[6] Bei Rosenthal a. a. O. 385.

Besprechungen.

Lücker, Maria, Die französischen Psalmenübersetzungen des XVIII. Jahrhunderts als Ausdruck der geistigen Strömungen der Zeit (Studien zur abendländischen Geistes- und Gesellschafts-Geschichte, hrsg. v. H. Platz, IV). gr. 8° (195 S.) Bonn 1933, Röhrscheid. *M* 6.50.

Wie viel geistiges Leben ist schon im Laufe der Jahrtausende durch die Psalmen nicht nur geweckt, sondern auch gestaltet worden, um dann auch umgekehrt in immer neuen Versuchen, den Psalmsinn zu verdeutlichen, jenen lebendigen Kräften, die die Zeiteigenart schaffen, Raum und Form ihres Ausdrucks zu verleihen! Einen zeitlich und örtlich äußerst fruchtbar begrenzten Ausschnitt aus diesem so weitreichenden Kreise behandelt die vorliegende Arbeit, deren Wahl wir einer Anregung des im Geistesverkehr mit unserm westlichen Nachbarn anerkannt führenden Bonner Romanisten verdanken. Die Ergebnisse zeigen, wie wertvoll solche Untersuchungen sein können, nicht nur für das engere Gebiet der literargeschichtlichen Forschungen, dem sie zunächst angehören, sondern auch für die Vertiefung unserer theologischen Einsichten in die seelische Haltung einer Periode, die zwischen zwei Jahrhunderten religiöser Blütezeit wie ein jäher Einbruch winterlicher Vereisung (Jansenismus, Rationalismus, Aufklärung) zu liegen scheint und doch von viel regsamem und ringendem Leben unter den starren Schollen zu zeugen weiß.

Die Haupteinteilung der Arbeit war durch die doppelte Wesensart der Psalmen selbst gegeben. Sie vereinen nämlich in sich Eigenschaften, die ihnen für alle Zeiten einen hohen Rang in der religiösen Poesie gesichert haben. Wie nun die Psalmen schon in ihrem Ursprung Dichtungen von tieffrommer Innerlichkeit und zugleich Gebete von literarischer Formschönheit waren, so war später jede Übertragung in eine fremde Sprache von dem Verlangen beseelt, diese beiden Werte neu zu schaffen. Jeder Psalmübersetzer fühlt sich aufgerufen, sein Bestes zu versuchen, um die erhebenden Gedanken in nachdichtender Form zu gestalten. Daraus ergab sich somit die doppelte Aufgabe, die französischen Umdichtungen des 18. Jahrhunderts zu untersuchen 1. vom Standpunkt der treuen Erhaltung des Sinninhaltes der Vorlage und 2. von dem der Neuschöpfung des künstlerischen Ausdrucks.

In beiden Bereichen mußte sich den Übersetzern vielfache Gelegenheit bieten, den zeitbedingten Einfluß der eigenen Ideen und des eigenen Geschmackes zur Geltung zu bringen. So wurden denn die geistigen Strömungen sichtbar sowohl in Sachen des theologischen Denkens, insofern die Religiosität sich in der Übertragung einen ihr entsprechenden Gebetsausdruck suchte, wie auch in Sachen des literarischen Gestaltens, insofern die Übersetzung als dichterisches Kunstwerk die herrschenden Ideale verwirklichen sollte. Gerade die Psalmen lassen für solche Einflüsse einen weiten Spielraum. Die mannigfaltige Dunkelheit des überlieferten Textes, zumal wenn man sich mit einer aus dem Hebräischen mittels des Griechischen abgeleiteten lateinischen Übertragung als Vorlage begnügen muß, fordert bei der Wahl der Deutungsmöglichkeiten eine große Freiheit der Entscheidung geradezu heraus. Doch im Gebrauche dieser Freiheit offenbart sich um so klarer die Gebundenheit des Übersetzers an seine eigenen Anschauungen und Auf-

fassungen, die er bewußt oder unbewußt in die Gedankenwelt des Psalmisten hineinträgt.

Die Verf. ist all diesen Dingen mit feinem Spürsinn nachgegangen. Besondere Anerkennung verdient hierbei der Eifer und auch der Erfolg, mit dem sie neben der Hauptsache ihrer literargeschichtlichen Untersuchungen auch die theologische Seite ihrer Arbeit mit aller nur wünschenswerten Gründlichkeit besorgt hat. Allerdings hätte ja auch Unzuverlässigkeit des Urteils gerade in den religiösen Bereichen den Wert der Arbeit gar zu sehr beeinträchtigt, wenn nicht überhaupt in Frage gestellt. Immerhin aber ist es leider ungewöhnlich und darum um so erfreulicher, daß die wissenschaftlichen Forderungen der einen Fakultät in den Untersuchungen der anderen so weitgehend berücksichtigt werden.

Daher wirkt auch die vornehme und sichere Art so wohltuend, mit der Verf. ihren katholischen Standpunkt zur Geltung bringt gegenüber der insidiösen Manier, deren sich die Jansenisten so gerne bedienten, um ihre Irrlehren durch Psalmenübersetzungen ins kirchliche Gebetsleben einzuschmuggeln. Ohne ein verletzendes Wort, dessen Schärfe von irgendeiner apologetischen Tendenz geschliffen wäre, zu gebrauchen, werden die zum Schaden der Rechtgläubigkeit vorgenommenen Umbiegungen des Psalmsinnes nachgewiesen und festgestellt. Diese Eigenschaft, die auch das ganze literarische Schaffen des Herausgebers vorzüglich charakterisiert, war wohl mitbestimmend für die ehrenvolle Aufnahme, die die Arbeit in der Reihe der „Studien" gefunden hat.

A. Rembold S. J.

Vannutelli, Primo, Gli Evangeli in Sinossi. Novo studio del problema sinottico. gr. 4° (XII u. 281 S.) Torino 1931, Marietti. *L* 15.—.

Der Untertitel deutet schon an, daß es sich nicht nur um eine Evangeliensynopse handelt, sondern daß auch die synoptische Frage zur Sprache kommen soll. Der Verf. glaubt, auf Grund langjähriger Beobachtungen an den synoptischen Büchern des A. T. — darunter versteht er vor allem die Samuel-Königsbücher und die Chronik nebst einigen Stellen aus Is u. Jer sowie die beiden Rezensionen des Esdras (d. h. unseren kan. Esdras-Nehem. u. 3. Esdras) — eine neue Lösung der synopt. Frage gefunden zu haben, die er als die ihm wahrscheinlichere vorlegt. Das Verhältnis der atl. Synoptiker zueinander zeige, mit welcher Freiheit auch die heiligen Schriftsteller ihre Quellen benutzt hätten, die sie ihrer Veranlagung und ihrem Zweck entsprechend bald ergänzten, bald nur in Auszügen wiedergäben. Diese Beobachtung hat den Verf. zu der Annahme geführt, daß unsere drei synopt. Evang. alle auf eine schriftliche Hauptquelle zurückgehen, die er in der griech. Übersetzung des aram. bzw. hebr. Mt sieht. Diese griech. Übersetzung, die in verschiedenen, zum Teil voneinander abhängigen Rezensionen vorgelegen habe und die er als die Quelle M bezeichnet, hätten alle drei Synopt. benutzt, und zwar in der Weise, daß der heutige Mt seinem Zweck entsprechend manches umgestellt, anderes ergänzt habe; ähnlich sei Lk vorangegangen; dagegen habe Mk, der im wesentlichen die ursprüngliche Ordnung der Quelle beibehalten habe, besonders die Redestücke stark gekürzt, aber doch die Erzählung anderseits auch an einigen Stellen ergänzt. Neben dieser gemeinsamen Hauptquelle M habe jeder der drei Synopt. eine oder mehrere geschriebene oder mündliche Quellen benutzt, oder auch besondere Unterweisungen unmittelbar vom Hei-

ligen Geist bekommen. Dies letzte Moment wird besonders betont (3). Lk habe wahrscheinlich Mk mitbenutzt, nicht aber den heutigen Mt, denn Mt und Lk stimmten nur dann in der Reihenfolge der Tatsachen und Worte überein, wenn sie auch mit Mk übereinstimmten, und das käme von der gemeinsamen Quelle M her. — Die Hauptschwierigkeit gegen die Auffassung des Verf. liegt wohl darin, daß man nicht sieht, wie unser heutiger Mt mehr als Mk und Lk als das Evangelium des Apostels Mt angesprochen werden kann, wenn auch ausdrücklich (3) betont wird, in der vorgelegten Erklärung sei die gemeinsame Quelle M wesentlich (sostanzialmente) identisch sowohl mit dem hebr. bzw. aram. Mt, wie auch mit unserem heutigen Mt. Ferner sieht man nicht recht, wie im einzelnen die Geschichtlichkeit gewahrt bleibt, wenn (11) gesagt wird, es sei auch den besten Geschichtsschreibern eigen, nach Wahrscheinlichkeiten zu ergänzen oder gar nach dem, was ihnen als wahrscheinlich gelte. Freilich soll diese Feststellung in ihren Folgerungen dadurch abgeschwächt werden, daß hinzugefügt wird, die heiligen Schriftsteller hätten nach katholischer Lehre in der Auswahl der Umstände einen göttlichen Beistand gehabt (11). — Nach den grundsätzlichen Auseinandersetzungen über die synopt. Frage werden der eigentlichen Synopse ein synopt. Überblick der drei älteren Evangelien und in ähnlicher Weise eine Gegenüberstellung der Samuel-Königsbücher mit der Chronik und Teilen aus Is und Jer, sodann einige Beispiele einer Textsynopse aus diesen Büchern, ferner eine kurze inhaltliche Gegenüberstellung des kanonischen Esdras-Nehem. mit 3. Esdras, und endlich der beiden Machabäerbücher vorausgeschickt. Die eigentliche Synopse folgt im Aufbau meistens der bekannten Synopse von Larfeld, hat aber Mt an erster Stelle. Der Text ist eine möglichst wörtliche Übersetzung der griechischen Textausgabe von Nestle (1928), der auch der beigefügte kritische Apparat entnommen ist, ohne jedoch wie Nestle die Textausgaben anzuführen. Zwischen den einzelnen Abschnitten sind kürzere exegetische Erklärungen eingestreut. Wer auch in der Auffassung über den Ursprung der synopt. Evangelien dem Verf. nicht beistimmen kann, wird doch die sorgfältige und anregende Arbeit anerkennen müssen. Es wäre nur zu wünschen, daß wir auch im Deutschen von katholischer Seite eine ähnliche Arbeit hätten, die sich zudem durch einen gleich niedrig gehaltenen Preis auszeichnete. B. Brinkmann S. J.

Merkelbach, H. B., O. P., Summa Theologiae Moralis ad mentem D. Thomae et ad normam Iuris Novi. gr. 8°. Tom. I. De principiis (756 S.); tom. II. De virtutibus moralibus (994 S.) Paris (1931 und 1932), Desclée, De Brouwer et Soc. Franz. *Fr* 45.— u. 40.—.

Das umfangreiche Handbuch der Moral, dessen beide ersten Bände vorliegen, will nicht nur die notwendigsten Kenntnisse zur praktischen Verwaltung des Bußsakramentes vermitteln; es verfolgt darüber hinaus das Ziel, eine gründliche, streng wissenschaftliche Darstellung der kath. Sittenlehre zu bieten. Zu diesem Zwecke wird (namentlich im ersten Band) eine ausführlichere, philosophische und theologische Beweisführung gebracht, als es sonst in den meisten Lehrbüchern der Moral zu geschehen pflegt. Gedanklich und sprachlich ist die Darstellung durchsichtig und klar; durch genaue Einteilungen und entsprechenden Druck wird (offenbar mit Rücksicht auf die theologischen Vorlesungen, denen das Buch zugrunde gelegt wird) dem Gedächtnis die Arbeit erleichtert;

mitunter sind es allerdings der Ein- und Unterteilungen etwas gar viele, so daß sie auch ein Hindernis werden können. Ähnlich wie das dreibändige Lehrbuch Prümmers (Manuale Theologiae Moralis) folgt auch Merkelbach sowohl in dem allgemeinen Teil *(De principiis)* als auch in der speziellen Moral ziemlich genau der Darstellung des hl. Thomas in der Summa theologica. Der erste Band bietet die Lehre vom Ziel des Menschen, vom menschlichen Handeln, den Normen des Handelns (Gewissen, Gesetz), von der Sünde, von den Tugenden (und den Gaben des Hl. Geistes); außerdem aus der besondern Moral noch die Lehre von den göttlichen Tugenden. Der ganze zweite Band ist der Behandlung der sittlichen Tugenden in der Reihenfolge der vier Kardinaltugenden mit jeweiliger Beifügung der *virtutes adnexae* gewidmet; eine Stoffeinteilung, die ohne Zweifel ihre Vorteile und ihre sachlich und geschichtlich wohl begründete Berechtigung hat, wenn sie auch nicht die einzig mögliche oder berechtigte ist, noch auch der Nachteile entbehrt. Auch hier folgt der Verf. fast Schritt für Schritt der Darstellung der Summa theol.

Dem ersten allgemeinen Teil stellt M. den Traktat de fine ultimo seu de beatitudine formali voran, da vom letzten Ziel alle untergeordneten Einzelziele und alle Mittel zu beurteilen sind und in ihrer sittlichen Rechtheit beurteilt werden. Der Verf. sucht in seiner ausführlichen Behandlung des *finis ultimus hominis* und ebenso in der am Schluß des ersten Bd. beigefügten kurzen Übersicht der verschiedenen philosophischen Ethiksysteme (Hedonismus, Utilitarismus usw.) dem Einwand zuvorzukommen (745), daß die kath. Sittenlehre im Grunde doch nichts sei als eine verfeinerte Form des Eudämonismus. Es scheint mir richtiger, das „letzte Ziel", insofern es in der Moraltheologie die alles bestimmende Stelle für die innere Sittlichkeit einnimmt, nicht unter der Rücksicht des „vollen Beseligtseins" zu fassen, sondern unter der Rücksicht der *assimilatio ad Dei infinitam perfectionem* und der *unio cum ipsa.* Das Vatikan. Konzil gibt als *ratio finalis* für alles Tun Gottes nach außen an: „ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur". Von der Seite des Geschöpfes aus gesehen, bedeutet das, daß die Kreatur — jede in ihrer Art: in ihrem Sein wie ihrem (ihr eigentümlichen) Handeln — die unendliche Vollkommenheit Gottes zur Darstellung bringen soll. Auch der Mensch hat in dem bewußten freien Handeln letztlich keine andere Aufgabe als in seinem Denken, Wollen, Handeln durch möglichste Angleichung an das göttliche Urbild die unendliche Vollkommenheit Gottes nach außen darzustellen und nachzubilden. Indem er das tut, vervollkommnet er sich selbst (denn seine Vollkommenheit ist wesentlich Abbildung des göttlichen Urbilds); indem er sich selbst mehr und mehr vervollkommnet, steigert er sein eigenes (wahres) Glück. Die Vollendung der Angleichung an Gott, zugleich die innigste Vereinigung mit ihm, vollzieht sich in der *visio Dei beatifica* und in dem begleitenden *amor beatificus;* wobei das „beatificus" unter der Rücksicht des „subjektiven Beseligtseins" für den „finis ultimus" nicht das *elementum primo constitutivum,* sondern eher ein *elementum naturaliter consecutivum* ist. Die Glücksrücksicht tritt also in dieser Betrachtungsweise vor den beiden andern Rücksichten desselben *finis ultimus* zurück. So gilt dann ohne jeden Vorbehalt: Das Tun ist in seinem innern Wesen nicht gut, weil es „glücklich" macht, d. h. (näher) zur *beatitudo finalis* führt; sondern weil es „gut" ist, macht es den Menschen gottähnlicher, vollkommener, gottvereinter und so glück-

lich. Der Verf. definiert zwar die *moralitas actus* nicht ausdrücklich durch die „(recta) relatio ad finem ultimum", sondern als „intrinseca habitudo ipsius actus, qua tendit ad obiectum praecise ut conforme vel difforme cum regulis morum" (106 e), wobei er als „regula morum" nach den etwas späteren Ausführungen (110, 2) die „natura humana rationalis" ansieht („sunt actiones quae per se et essentialiter naturae rationali conveniunt vel disconveniunt. Ergo plures sunt actiones quae ex ipsa sua natura . . . sunt bonae vel malae"); aber gerade deshalb scheint es mir zweckentsprechend, bei Behandlung des *finis ultimus* in der Moraltheologie der Verwechslung der *honestas* mit einem verfeinerten oder „verchristlichten" Eudämonismus nachdrücklich vorzubeugen.

Bez. der Meinungsverschiedenheit, ob jede *imperfectio positiva* aus ihrer innern Natur heraus auch ein *peccatum leve* sei, vertritt M. die Ansicht: „Haec in se non est peccatum, quia non est contra legem" (347 n. 415). — Auffallend ist die Kürze des Traktates *de conscientia;* aber entgegen dem sonst üblichen Verfahren hat M. die ausführlichere Behandlung der Moralsysteme (Probabiliorismus, Aquiprobabilismus usw.) in den Traktat *de prudentia* (2. Bd., 62 ff.) verlegt. Der alte, oder vielleicht richtiger, der „wieder neue" Streit über die theoretische Analyse der *opinio probabilis* namentlich in Konkurrenz mit einer entgegengesetzten *probabilior* wird berührt, aber nicht gelöst. Der theoretischen Analyse des Verf. gegenüber bleiben Bedenken bestehen (s. Schol 3 [1928] 313 n. 167).

Bei der Bedeutung der wirtschaftlichen Verhältnisse in der heutigen Zeit wird der umfangreiche Traktat *de iustitia et iure* (2. Bd., 140—675) ein besonderes Interesse wecken; indessen wird der Leser, um rücksichtlich besonderer Einzelheiten keine Enttäuschungen zu erfahren, sich bewußt bleiben müssen, daß die Ausführungen M.s in erster Linie den Prinzipien gelten, nicht der Beantwortung und Lösung von Einzelfragen. — Bez. des Rechtsbegriffes ist mir nicht ersichtlich, warum n. 151 eine zweite Formulierung gegeben wird, die sprachlich und sachlich *in sensu obvio* von der in n. 150 gegebenen abweicht. Oder will M. die zweite Fassung in völlig gleichem Sinn verstanden wissen? Auch in der ersten Fassung „facultas moralis et inviolabilis aliquid habendi, faciendi aut exigendi, tamquam exclusive suum in proprium commodum" scheint mir das zweite Element „inviolabilis" in der Definition überflüssig, weil es in dem (richtig verstandenen) letzten Element „tq. exclusive suum in proprium commodum" enthalten ist. — Von Interesse bez. der inneren Begrenztheit des Eigentumsrechtes durch das *bonum commune,* bzw. durch ein zu seinem Schutz erlassenes Gesetz dürfte die Bemerkung S. 165 n. 6⁰ sein, wo es heißt: „. . . nequit dari ius contra legem iustam . . . . Et tamen dominium manet *plenum,* quia restrictiones legis non auferunt unam partem dominii, sed solum impediunt eius exercitium." Der Verf. scheint demnach der (bisher sicher vorwiegenden) Ansicht zu sein, daß ein Mißbrauch eines Rechtes nicht schon deshalb, weil er Mißbrauch ist, noch auch weil der Mißbrauch gegen das Wohl der Gemeinschaft geht, eine Verneinung oder Austilgung des mißbrauchten Eigentumsrechtes an dem konkreten mißbrauchten Eigentumsobjekt besagt (vgl. „Quadrag. anno" n. 47, Ende). Mir scheint, daß hier die bisherige Auffassung gegen die neuere einzelner im Rechte ist, und daß sie trotz der Berufung Neuerer auf n. 48 der besagten Enzyklika, besser mit dieser in Einklang steht

als die jüngst versuchte. In n. 48 wird sicher gesagt, daß es Gemeinwohlnotwendigkeiten geben kann, die eine Umgrenzung wie des Gebrauches des Eigentumsrechtes, so auch dieses Rechtes selbst besagen; aber damit ist in keiner Weise gesagt, daß jeder Verstoß gegen berechtigte Interessen des Gemeinwohls nicht bloß den Gebrauch, sondern das Recht selbst, und nicht das Recht selbst irgendwie (etwa bloß in seiner Ausdehnung auf bestimmte Objekte), sondern seine innere Struktur treffe und begrenze. Es ist Willkür, in der Beweisführung aus „Quadragesimo anno" für die neue These die sachliche und sprachliche Gleichstellung von „ipsum ius proprietatis" und „usus seu exercitium dominiorum" zu ignorieren; ebenso den klaren Satz der vorausgehenden Nummer 47 „a veritate abhorret, ipso abusu vel non-usu proprietatis perimi aut amitti". — Die Erklärung des *bonum commune* und die Abgrenzung gegen das *bonum privatum* (260—272) verdient besondere Beachtung. Es wäre indes in der heutigen Zeit, wo allmählich eine Überbetonung der sozialen Belange auf Kosten der richtigen und berechtigten Belange des Einzelmenschen sich geltend zu machen beginnt, nützlich gewesen zu betonen, daß Thomas ein Aufgehen der Einzelpersönlichkeit in der Gemeinschaft, wie des Teiles im Ganzen nicht kennt (trotz der S. 261 ff. angeführten Texte; vgl. den Gegentext aus S. th. 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3).

Bei Behandlung der *luxuria* (927 ff.) scheint mir nicht genügend unterschieden zu sein zwischen der Frage, was der Mensch *in peccato luxuriae* im Widerspruch zur rechten Ordnung anstrebt (das ist die *delectatio venerea*), und der andern Frage, warum das Anstreben dieses Objektes in diesem Akt ein Widerspruch zur rechten Ordnung ist. Es ist letztlich die Frage, ob die *operatio* sittlich gut oder schlecht sei wegen der damit verbundenen *delectatio*, oder umgekehrt: das Genießen der *delectatio* wegen der *operatio*, in deren Vollzug sie gewonnen und genossen wird. Thomas entscheidet sich bekanntlich für das letztere. Die Darlegung dieser Konstruktion würde ein wissenschaftlich tieferes Verständnis dieser Materie fördern. Fr. Hürth S. J.

Hagenauer, Selma, Das „justum pretium" bei Thomas von Aquino. Ein Beitrag zur Geschichte der objektiven Werttheorie (Beiheft 24 zur Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte). gr. 8° (X u. 115 S.) Stuttgart 1931, Kohlhammer. *M* 6.—.

Thomas von Aquin steht an einem Wendepunkt der wirtschaftlichen Entwicklung; einerseits sieht er den Zerfall der alten ständischen Zunftwirtschaft, andererseits auf italienischem Boden die beschleunigte Entwicklung zur kapitalistischen Wirtschaftsweise. Diese Zwiespältigkeit der Übergangsperiode spiegelt sich in den wirtschaftlichen Anschauungen des Aquinaten. Thomas sträubt sich gegen das Eindringen des kapitalistischen Geistes. Sein Blick ist nach rückwärts gerichtet, nach der alten Stabilität der Stadtwirtschaft. Aber das mächtig pulsierende neue Wirtschaftsleben ist doch stark genug, um ihn zu theoretischen Konzessionen zu zwingen. Das kennzeichnet die ganze Wirtschaftsauffassung des Aquinaten. Wer diesen historischen Ursprung nicht beachtet, wird die thomistische Lehre nicht würdigen und verstehen können. — Das ist die Blickrichtung und Einstellung, wie sie die Schrift selbst gibt. Ob diese Blickrichtung völlig den Quellen und Texten gerecht wird, möge dahingestellt bleiben; für das Verständnis der Schrift ist sie von Bedeutung.

Die beiden Kapitel behandeln: Die Wertlehre bei Thomas von Aquino (Die Analyse des pretium justum; das pr. j. als angemessener Preis; der laufende Preis = pr. datum), die Auswirkungen des Wertgesetzes auf das Lohn- und Zinsproblem. Endresultat der Untersuchung ist: In der thomistischen Wirtschaftslehre finden sich schon die Grundgedanken der objektiven Wertlehre, die konsequent auf die Lohn- und Zinslehre angewandt und ausgebaut wird. Die Ausgestaltung der einzelnen Lehren weist bei Thomas wohl mancherlei Lücken auf, aber ein logischer Zusammenhang der Wert-, Lohn- und Zinslehre ist nicht zu verkennen, die alle auf einem einheitlichen Gedanken, dem Arbeitswertgedanken basiert sind.

Ob im einzelnen immer Begriff und Gedankengang wirklich so getroffen ist, wie sie bei Thomas stehen, möchte ich bezweifeln. Um nur einen Fall anzuführen: Wer die Ausführungen bei Thomas über das „Contrapassum" in der S. theol. (2, 2 q. 61 a. 4 c) mit denen der vorliegenden Schrift vergleicht, wird die Abweichungen unschwer feststellen können; der Begriff ist nicht so eng und festbegrenzt, wie die Schrift meint. — Das Verhältnis des Äquivalenzprinzips der Tauschobjekte zum Gerechtigkeitsprinzip der *aequalitas*, als Angleichung von Recht und Pflicht (Forderung und Leistung) ist nirgends klar erörtert; die begriffliche Verschiedenheit beider müßte wohl mehr Beachtung finden; (das „voluntarium diminuit de ratione passionis" bei Thom. S. th. 2, 2 q. 61 a. 4 c u. q. 59 a. 3 c müßte zu denken geben; vgl. Schol 3 [1928] 481 ff.). — Die S. 15 aus dem Komm. z. Nik. Ethik zitierte Stelle über die Arbeitszeit oder Arbeit als bestimmenden Wertfaktor ist mit großer Vorsicht zu gebrauchen; sie beweist doch höchstens, daß *ceteris paribus* auch die „Arbeit u. Arbeitsdauer" einfließt; was wohl so selbstverständlich ist, daß es niemand leugnet. — Die Lehre von Thomas über die Unerlaubtheit des Zinsnehmens ist wohl auch nicht so einfach und eindeutig, wie S. 95 ff. gesagt wird (vgl. Schol 1 [1926] 422 ff.). — Indes sind dies untergeordnete Sachen; die Schrift als Ganzes ist ein guter Beitrag zur Erforschung und Würdigung der Wirtschaftsauffassungen der Scholastik.

Fr. Hürth S. J.

Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire. Publié sous la direction de Marcel Viller S. J., assisté de F. Cavallera et J. de Guibert S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicule premier: Aa — Allemande (Spiritualité) Lex.-4° (320 Sp.) Paris 1932, Beauchesne. *Fr* 20.—.

Die wissenschaftliche Bearbeitung der Aszese hat im letzten Jahrzehnt unzweifelhafte Fortschritte gemacht. Dabei ist Frankreich führend gewesen und ist es noch. Die Werke von Pourrat und Bremond haben Zusammenfassendes über die Geschichte der Frömmigkeit gebracht, die von Garrigou-Lagrange und de Guibert über die Mystik, Rouët und Dutilleul haben die wertvollsten Vätertexte, de Guibert die kirchlichen Entscheidungen zu den Fragen der Aszese gesammelt, und nun hat die Herausgabe eines großen wissenschaftlichen Lexikons begonnen. Es ist von dem Verleger übernommen, der eben das Dictionnaire d'Apologétique vollendet hat, und reiht sich würdig an dieses und die andern theologischen Lexika Frankreichs. Nach dem Umfang der ersten Lieferung und der darin enthaltenen größeren Aufsätze darf man wohl auf 6 Bände rechnen.

Das Lexikon will die Fragen des geistlichen Lebens behandeln, wie die Lehre der Kirche und der hervorragendsten Autoren sie bietet, daher alle wichtigen Begriffe und Ausdrücke erklären, die praktischen Übungen mit ihrer theoretischen Grundlage konfrontieren, die Probleme der Frömmigkeit und Seelenführung erörtern. Dafür sollen außer der Dogmatik auch Geschichte und Psychologie in weitem Maß herangezogen werden. Artikel über die verschiedenen Schulen und Schriftsteller sind damit gleichfalls gegeben. Obwohl das Lexikon in erster Linie die katholische Lehre bieten will, enthält es doch auch Beiträge über nichtkatholische und nichtchristliche Aszese und Mystik, die ja zum Verständnis jener häufig sehr nützlich sind.

Da auch innerhalb des katholischen Lagers manche Fragen kontrovers sind, haben die Herausgeber den glücklichen Ausweg gefunden, solche nacheinander von den Vertretern der entgegengesetzten Anschauungen bearbeiten zu lassen. Ein Beispiel ist schon der Artikel „Accroissement des vertus". Überhaupt erfreut die Weite in der Auswahl der Mitarbeiter, die dem Weltpriesterstand, den verschiedensten Genossenschaften, dem Laienstand angehören. Einige auch in Deutschland bekannte Namen seien genannt: Anastasius a S. Paulo O. C. D., Deman O. P., Gougaud O. S. B., Hoornaert, Huijben O. S. B., Monier-Vinard S. J., Pourrat, de Puniet O. S. B., Vansteenberghe, Vernet, Volk O. S. B.

Unter den in der ersten Lieferung erwähnten aszetischen Schriftstellern nimmt Albert der Große den ersten Platz ein; dazu kommen die beiden bedeutenden Namen Aelred von Rieval und Alkuin, die verschiedenen Adam, Adrian, Alanus usw., die östlichen Agapios, Akindynos u. a. Pierre d'Ailly hätte man eher unter P erwartet. Zur Geschichte der falschen Aszese gehört besonders der Aufsatz über die Albigenser.

Von den theoretischen Beiträgen verdienen besondere Erwähnung: Abandon (Pourrat, Sp. 25—49), Abnégation (de Guibert, 67—110), Abstinence (Mugnier, 112—133), Abus de la grâce, Action de grâces, Admiration, Adoration, Affections, Affective (piété). Der schon erwähnte Artikel: Accroissement des vertus (Deman O. P. und de Lanversin S. J., 138—166) soll kurz skizziert werden.

Einleitend gibt M. Viller eine Feststellung des Fragepunktes: Die Tatsache des Wachstums der Tugenden ist seit dem Tridentinum unbezweifelt, nur seine Erklärung ist verschieden. Deman bietet dann die thomistische Auffassung: Das Wachstum ist kein additionelles von Graden, sondern ein intensives größerer Einwurzelung der Tugend im Subjekt. Er unterscheidet das Wachstum der erworbenen und der eingegossenen Tugenden, und vor allem das bloß dispositive durch die *actus remissi* gegenüber dem aktuellen durch die *actus intensi*, mit den weiteren, besonders an die Namen Vitoria und Bañez geknüpften Kontroversen. Endlich handelt er von der Grenze des Wachstums. Dem gegenüber stellt de Lanversin die suaresianische Lehre heraus, zugleich mit ihren Vorgängern und ihren späteren Erweiterungen. Sie kommt wenigstens der Annahme eines Wachstums *per additionem graduum* sehr nahe und hält ausdrücklich, daß auch die *actus remissi* das Wachstum unmittelbar fördern.

Dieser Artikel tut den Vorzug des Lexikons deutlich dar. Er behandelt eine für die Aszese wichtige Frage, die meist auch in der Dogmatik nur kurz gestreift wird, und dazu in objektiver Weise, indem er die beiden gegnerischen Ansichten zu Wort kommen läßt. Aber er zeigt auch, wo weiter geforscht werden müßte, soll die

Kontroverse nicht auf ein totes Geleise geraten. Ganz offensichtlich handelt es sich hier um eine Frage, die für die *habitus acquisiti* nicht dogmatisch, sondern philosophisch zu lösen ist. Da bauen nun die thomistischen Analogiebeweise auf einer ganz veralteten Physik und Psychologie auf, die suaresianischen bedeuten einen gewissen, aber keinen sehr großen Fortschritt. Es wären also die moderne Biologie und Psychologie zu befragen, und dazu noch, für die *actus remissi,* die Ergebnisse der Kontroverse über Unvollkommenheit und läßliche Sünde. E. Raitz v. Frentz S. J.

Hessen, Johannes, Augustins Metaphysik der Erkenntnis. 8° (328 S.) Berlin und Bonn 1931, Dümmler. *M* 12.—; geb. *M* 14.—.

H. hat in diesem Werke 4 frühere Schriften: „Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus", „Der augustinische Gottesbeweis", „Augustinische und thomistische Erkenntnislehre", „Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus", in ein nach Form und Inhalt neues, in sich geschlossenes Werk zusammengefaßt. Erneute Quellenstudien, genaue Durchprüfung der inzwischen erschienenen einschlägigen Literatur, zumeist aber jahrelanges Durchdenken der augustinischen Erkenntnistheorien, sowie der erkenntnistheoretischen Probleme überhaupt haben ihn dazu bewogen. Nach einleitenden Vorbemerkungen über Augustins Werdegang und die Quellen seiner Philosophie entwickelt H. in ganz vorzüglichen Untersuchungen die metaphysisch-anthropologischen Grundlagen, die logisch-metaphysische und die psychologisch-metaphysische Seite der menschlichen Erkenntnis überhaupt, um dann auf das religiöse Erkennen, insbesondere das Problem der mittelbaren und unmittelbaren Gotteserkenntnis bei Augustinus, einzugehen.

Am interessantesten ist wohl die Untersuchung des Verhältnisses der Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten bei Augustin. H. stimmt hier mit Kälin überein. Er meint, daß bei Augustin sowohl die anthropologischen wie die kosmologischen Voraussetzungen für eine Abstraktion der Wesenheiten aus den empirischen Tatsachen, wie wir sie bei Aristoteles und Thomas finden, fehlen.

Aristoteles gewann nach H. die kosmologische Grundlage für die Abstraktionslehre, indem er die platonische Idee in das konkrete Einzelding hineinverlegte. Aus der Idee ist damit die Wesensform des Dinges geworden. Als *species intellegibilis* wandert diese beim Erkennen gleichsam in das Bewußtsein hinüber. Aus der Wesensform wird der Wesensbegriff. Demgegenüber hält Augustin nach H. an der platonischen Ideenlehre fest. Für ihn sind aber die Ideen Schöpfergedanken Gottes, an denen die Sinnendinge in der Weise „teilhaben", daß sie „Abbilder" sind. Hier scheint mir H. den Teilnahmegedanken zu eng zu fassen. Schon Plato faßt im Phädon die „Teilnahme" als eine ontische auf. Noch mehr gilt das von Augustinus. H. hebt selbst hervor, daß Anselm von Canterbury in seinen Gottesbeweisen — abgesehen vom ontologischen — ganz von Augustinus abhängig ist. Diese Beweise beruhen aber auf der Lehre von den (absolut betrachteten) Seinsvollkommenheiten (vgl. Schol 5 [1930] 203[57]), an denen ontisch die Einzeldinge „teilhaben". Damit ist aber die ontische und kosmologische Grundlage für die Abstraktionslehre gegeben, so daß die Seinsmetaphysik des hl. Augustinus und die des hl. Thomas sich im tiefsten nicht so sehr unterscheiden. Sonst wären ja die sinnfälligen Einzeldinge intellektuell gar nicht erfaßbar, und

der Verstand könnte über sie gar nicht urteilen, was doch Augustinus, wie H. hervorhebt, so sehr betont. Dagegen zeigt H. treffend aus der Art und Weise, wie Augustin das Verhältnis von Sinnes- und Intellektualerkenntnis positiv bestimmt, daß dieser tatsächlich keine Abstraktion gelehrt hat und so psychologisch die Erkenntnis anders erklärt als Aristoteles und Thomas.

Sehr klar entwickelt H. die Illuminationstheorie Augustins, wobei er den Unterschied von der Auffassung des hl. Thomas treffend hervorhebt.

Von hier aus wird auch die Gotteslehre Augustins verständlich, vor allem die Eigenart des Daseinsbeweises aus der „Wahrheit". H. hat hierin auf Grund wiederholten, sich durch Jahre hindurch erstreckenden Nachdenkens seine Ansicht geändert. „Augustins Beweis will auf dem Hintergrund der platonisch-plotinischen Philosophie gesehen und gewertet sein. Das Herzstück dieser Philosophie ist aber die Lehre, daß es ein Reich des Übersinnlichen, eine Welt des Intelligiblen, einen κόσμος νοητός, gibt. Dieser ist nicht etwas Unwirkliches, sondern das wahrhaft Wirkliche, das ὄντως ὄν. Er bedeutet nicht ein bloß ‚ideales Sein', eine Sphäre reinen Geltens (wie wir seit Lotze sagen), sondern er ist durchaus real, freilich keine sinnlich wahrnehmbare, sondern eine intelligible Realität. Diese Grundanschauung teilt . . . auch der ‚christliche Platoniker', und sein Gottesbeweis dient eigentlich nur dazu, diese Überzeugung vor der Vernunft zu rechtfertigen. . . . Es ist genau genommen nicht so, daß Augustin von geltenden Wahrheiten auf eine seiende Wahrheit, von logisch gefaßten incommutabiliter vera auf eine ontisch gedachte veritas incommutabilis schließt. . . . Seine Aufgabe konnte Augustin nur in dem Aufweis einer übersinnlichen Ordnung, eines mundus intelligibilis erblicken. Dieser Aufweis bedeutet zugleich seine ‚Realisierung'. So bildet das Kernstück des augustinischen Gottesbeweises einmal der Aufweis der intelligibilia; sodann aber der Nachweis, daß die intelligibilia eine Einheit darstellen, daß die incommutabiliter vera von einer veritas incommutabilis getragen und umschlossen werden. In Augustins Gottesbeweis handelt es sich also nicht sowohl um einen Schluß vom Logischen auf ein Ontisches, vom Geltenden auf ein Seiendes, als vielmehr um den Schluß vom Vielen auf das Eine" (141 f.).

Bezüglich der unmittelbaren Gotteserkenntnis ist der Kirchenvater nach H. der Ansicht, „daß es schon hienieden ein gewisses Gottschauen gibt. Auf den Höhen der mystischen Kontemplation tritt die Seele in unmittelbaren Kontakt mit Gott, nimmt das Göttliche intuitiv wahr, schaut Gott unmittelbar. Freilich ist diese mystische Gottesschau recht unvollkommen. Sie ist nicht nur zeitlich begrenzt, indem sie bloß einen kurzen Augenblick dauert, sondern auch inhaltlich beschränkt, insofern sich ihr ‚Was' nur ganz unbestimmt (aliquid incommutabile) angeben läßt" (219 f.).

Zum Schluß seines vortrefflichen Werkes untersucht H. die augustinische und thomistische Erkenntnislehre. Zusammenfassend sagt er: „Es ist der Gegensatz zwischen einer mehr voluntaristischen und einer mehr intellektualistischen Denkart, der uns im Augustinismus und Aristotelismus entgegentritt" (323). Im Hinblick auf das, was wir über die Seinsmetaphysik des hl. Augustinus und des hl. Thomas gesagt haben, scheint uns der Gegensatz nicht so tiefwurzelnd. Gleichwohl stimmen wir H. darin ganz zu, daß ungemein klarer und schöner als der hl. Thomas der hl. Augustinus

die innere Einheit zwischen Erkennen und Lieben erfaßt hat. Unübertrefflich sagt der große Afrikaner: „Amor est plenitudo scientiae." Fr. M. Sladeczek S. J.

The foundations of experimental psychology, edited by C. Murchison. gr. 8° (X u. 907 S.) Worcester 1929, Clark University Press. *Doll* 6.—.

Das vorliegende große amerikanische Lehrbuch der Psychologie ist in dem engeren Sinn genommen, daß es nur jene Probleme behandelt, die von einer experimentellen Untersuchung genügenden Ertrag erwarten lassen. Was das genauer heißt, wird uns die kurze Besprechung der einzelnen Beiträge zeigen.

Kap. 1 von T. H. Morgan bespricht die Mechanismen und Gesetze der Vererbung. Eine besondere Bestätigung sind die Fälle von sog. identischen Zwillingen. In Kap. 2 (S. 45) behandelt W. J. Crozier besonders die physikalisch erklärten Tropismen. Seine Vermutung, daß in gleicher Weise auch alle höheren Bewegungen erklärbar seien, offenbart die das Buch durchdringende behavioristisch-materialistische Tendenz. Sie scheitert nicht allein an der großen Komplikation dieser Bewegungen, sondern vor allem daran, daß die Erklärung der spontanen Bewegungen aus der Erkenntnis und aus der eigenen Erfahrung feststeht. 3. A. Forbes, Der Mechanismus der Reaktion (128), geht auf die Muskel- und Nerventätigkeit, ist also Physiologie. Auch ihm ist alles physikalisch erklärbar, eine vitale Kraft nicht nötig. — Mit S. 169 beginnt die Psychologie; 2 Kapitel behandeln den Gesichtssinn, 2 das Gehör, 4 die niederen Sinne, womit wir schon über die Hälfte des Buches gekommen sind. Im Einzelnen bietet 4. L. T. Troland (169) die gewohnte Lehre von der Gesichtsempfindung, mit Ergänzung durch die neuere Literatur, fast allein durch die englische. Beispielsweise fehlt bei der Farbenlehre die Lehre von G. E. Müller. Von der Farbenwahrnehmung handeln nur ganz wenige Seiten. Dazu trägt das 5. Kap. von Selig Hecht (216) die Theorie des photorezeptorischen Prozesses nach. Diese Ableitungen gehen wirklich in die Tiefe. Besonders lehrreich werden die Gesetze der Schwelle und die Adaptation behandelt. Die Unterscheidung der Helligkeiten und die Sehschärfe weisen in ihren Gesetzen auf einen gleichen Mechanismus hin. Die Leistungen wachsen diskontinuierlich, was H. durch die Zahl der tätigen Elemente erklärt. Die folgende Behandlung der Farbentheorien ist ungenügend, weil H. die Hauptwerke (Müller) unbekannt geblieben sind. — In den Kapiteln 6 und 7 gibt H. Banister (273) die allgemeinen Tatsachen und Gesetze der Gehörsempfindung und in Verbindung mit H. Hartridge (313) die eigentliche Hörtheorie. Das letztere enthält eine vorzügliche Kritik der Gehörtheorien und eine Rechtfertigung der Resonanztheorie, wie sie wohl nirgendwo gleich gut zu finden ist.

Kap. 8 von G. H. Parker und Crozier (350) über die chemischen Sinne geht mehr auf die chemischen Reize als auf die Gesetze der Empfindungen. 9. J. P. Nafe (392) bespricht den Gefühlssinn, d. h. die Hautempfindungen. Hier ist die einseitige Berücksichtigung des Körperlichen und die Vernachlässigung des Psychischen besonders radikal durchgeführt. Die Ergebnisse lassen sich erwarten. So sollen sich Druck- und Schmerzempfindung nur durch Intensität voneinander unterscheiden; der Satz der spezifischen Sinnesenergien sei eine Konfusion; warm und kalt sind nur Modifikationen von allgemeinen Gestalten des Gefühlslebens; zu

den Viszeralempfindungen gehören auch Lust und Unlust. Eine Diskussion über derartige der Selbstbeobachtung widersprechende Aufstellungen erübrigt sich. 10. J. Q. Holsopple (414) behandelt Labyrinthempfindungen; er macht sehr gut auf die vielen Fehlerquellen solcher Versuche aufmerksam. 11. W. B. Cannon (434), über Hunger und Durst, ist einer der besten Beiträge; es wird für beides eine Theorie des lokalen Ursprunges nachgewiesen, in den Magenkontraktionen und der fehlenden Tätigkeit der Speicheldrüsen. — Die Emotionen oder vielmehr ihre körperliche Grundlage und Äußerung behandeln 12. Ph. Bard und 13. C. Landis. Der erstere stellt sehr gut die Rolle des sympathischen Nervensystems dar und die Abhängigkeit der Affekte vom Gehirn, woraus im Gegensatz zur peripheren Theorie eine zentrale abgeleitet wird. Landis beschreibt alle mit den Gefühlen zusammenhängenden körperlichen Tätigkeiten. Die Aufstellungen der älteren Schulen (Wundt) über die Symptome der einfachen Gefühle bestätigen sich nicht genügend, ebensowenig die Benussischen Symptome der Lüge, die Rolle der elektrischen Veränderung. Daß Lust und Unlust keine einfachen bewußten Erfahrungen seien, ist freilich nicht begründet; noch weniger die Befunde Nafes dazu, deren Behauptung man aus dem in Kap. 9 Gesagten unschwer psychologisch versteht. Für das Buch bezeichnend ist, daß die Psychologie der verschiedenen Gemütsbewegungen absichtlich ausgelassen wird. — Auf das Lernen, d. h. die Assoziationsbildung, gehen 2 Kapitel: 14. K. S. Lashley (524) und 15. W. S. Hunter (564). Lashley untersucht sehr eingehend die mechanische Erklärung der Assoziationsbildung und weist überzeugend nach, daß es sich nicht um eine spezifische Leitungsbahn handeln könne. Hunter verzeichnet die Fortschritte auf dem Gebiet der einzelnen Assoziationsgesetze, die Plateaus bei der Gewohnheitsbildung, die Abhängigkeit des Lernens vom Alter, die Kurve des Vergessens, die Mitübung usw. Über seine Vermutung, daß die letzte Erklärung eine physiologische sei, wird man sich im gegenwärtigen Werk nicht wundern.

Die Kinderpsychologie behandeln: 16. A. Gesell (628), 17. R. Pintner (661) über die Intelligenzprüfungen, woran sich schließt 18. F. N. Freeman (705) über die Messung der Einzelfähigkeiten. Für Gesell ist das Entscheidende in der Kindesentwicklung die innere Gesetzmäßigkeit. Besonders lehrreich dafür ist die Beschreibung der Entwicklung von „identischen Zwillingen", wo die Gleichheit der Entwicklung ganz überwältigend ist. Pintner gibt einen Überblick über die in Amerika so sehr ausgebildeten Intelligenstests und ihr Ergebnis, wie das Wachstumsgesetz der Intelligenz. Wertvoll ist die Feststellung, daß die Verbreitung des Schwachsinns bei den verbrecherischen Jugendlichen im Laufe der Forschung immer niedriger bewertet wird. Sehr viel Neues bringt Freeman über die Testuntersuchung der Einzelfähigkeiten, besonders ihre Methodik; die früheren ziemlich willkürlichen Prüfungen werden immer mehr auf feste Normen gebracht, in der Stellung der Frage wie in der Beurteilung der Antworten; die Einzeltests werden in Skalen vereinigt. Aus diesem Kapitel wird der Psychologe viel lernen. Was die Feststellung der Einzelfähigkeiten angeht, so ist darüber noch sehr wenig Sicheres bekannt. — Sozialpsychologische Fragen behandeln: 19. M. A. May (738) und 20. C. Wissler (786). May beschäftigt überwiegend die soziale Bedeutung der körperlichen und geistigen Verschiedenheiten der Menschen. Die weitläufig behandelte Integration der Teile eines Organismus gehört wohl kaum hierher. Über die menschlichen Gesell-

schaften erfährt man wenig. Das Hauptthema Wisslers ist die Übernahme der fremden Kultur oder der Widerstand dagegen, was aus den psychologischen Motiven abgeleitet wird. 21. Sh. I. Franz (809) ist eine ganz summarische Übersicht über die Psychopathologie mit möglichster Berücksichtigung der körperlichen Ursachen. Die letzten 2 Kapitel von T. L. Kelley und E. Shen sammeln die Hauptformeln, die für die statistische Behandlung psychologischer Probleme in Frage kommen. Es werden behandelt die Tabellen und Kurven, besonders die Häufigkeitskurve, die verschiedenen Mittelwerte, die Streuungsmaße; die Lehre von den Korrelationen, die psychophysischen Methoden usw. Natürlich können hier die Formeln nur kurz geboten, nicht abgeleitet und genügend erklärt werden; das letztere muß in den Lehrbüchern nachgesehen werden.

Beim Studium des gewaltigen Buches geht einem in mancher Hinsicht eine neue Welt auf. Es ist nicht die gewohnte Psychologie der Selbsterfahrung und Menschenkenntnis, bereichert durch das Experiment, sondern eine Art Physiologie, deren Thema die Abhängigkeit zwischen Reiz und Empfindung oder psychischem Zustand und Bewegung ist, wobei das Psychische mehr Indikator für die Unterscheidung der einzig interessierenden physiologischen Prozesse ist. Dem Programm des Behaviorismus entsprechend werden psychische Erscheinungen selten erwähnt und wird nie aus ihnen erklärt; ist eine physiologische Erklärung nicht zu sehen, so wird die Hoffnung ausgesprochen, sie werde wohl später gefunden werden. Ausnahmen, wo das Psychische nicht zu vermeiden war, sind ganz wenige Kapitel, wie das über die Assoziationsgesetze und die Intelligenzprüfungen. Die eigentliche Substanz der Psychologie, ihr inneres Leben, die Vorstellungen, Gesichtswahrnehmungen, Bewegungswahrnehmungen, Gestalten, die Aussageforschung und das Wiedererkennen, die Leistungen der Intelligenz und schöpferischen Phantasie oder gar das höhere Gefühls- und Willensleben fällt aus. Die Angabe des Vorwortes, daß bei ihnen das Experiment keine bedeutende Rolle spielt, trifft auf viele der genannten Gebiete durchaus nicht zu, wie die Zeitschriften beweisen. Entscheidend ist vielmehr die behavioristische Tendenz. Ist diese Einseitigkeit vom Standpunkt der Gesamtpsychologie zu bedauern, so wird sie doch das Gute haben, dasjenige, was physiologisch erklärt werden kann, um so sorgfältiger zu untersuchen. Die Psychologie wird diese Beiträge mit Dank annehmen, aber deshalb auf ihr eigenes Thema, das Seelenleben, nicht verzichten. — Im einzelnen möchte ich eine größere Beachtung der Hauptwerke der deutschen psychologischen Literatur doch sehr empfehlen. Wären einige neuere psychologische Lehrbücher in englischer Übersetzung zugänglich, so wären gewisse Lücken nicht möglich gewesen, die gegenwärtig sehr auffallen. J. Fröbes S. J.

Sante de Sanctis, Psicologia sperimentale. Lex.-8°. Roma, Stock. Vol. I. Psicologia generale (XI u. 353 S.) 1929; *L* 60.—. Vol. II. Psicologia applicata (VII u. 528 S.) 1930.

Der Nachdruck dieses gewaltigen Werkes liegt auf der angewandten Psychologie, die der zweite Band behandelt, in der Psychologie der Erziehung, der Arbeit, der Gerichtspsychologie und der der Kriminalität, in denen die Lebensarbeit des römischen Psychologen sich bewegte und wofür er überall reiche Erfahrungen bieten kann. Der I. Band will nur das Unentbehrliche für das Verständnis des II. bieten. Er behandelt in 9 Kapiteln: den Sinn

der experimentellen Psychologie; ihre Methoden; das Ich; das Unterbewußtsein; die Empfindungsklassen; Psychophysik, Gestalt und Aufmerksamkeit; das Gefühlsleben; Bewegung und Willen. Im einzelnen: Daß die experimentelle Psychologie grundsätzlich die philosophischen Fragen ausschließt, ist ihr gutes Recht; dagegen ist es unrichtig, die rationelle Psychologie auf Deduktion, die experimentelle auf Induktion zu beschränken. Nach der neueren Logik benutzen beide reichlich Induktion wie Deduktion; nur bleibt die empirische bei der Erforschung der Tatsachen und Gesetze stehen, deren Feststellung ihre Aufgabe ist, während die rationelle dieses Material einfach übernimmt und von hier aus zu den letzten erreichbaren Gründen vordringt. Mit Recht wird der Behaviorismus als reine Physiologie hingestellt. — Aus eigenen Versuchen wird die Existenz einer undifferenzierten Tätigkeit abgeleitet, ohne Inhalt und doch nicht unbewußt; genauer würde man wohl sagen: ohne klar angebbaren Inhalt. Wertvoll ist der Hinweis auf die Entwicklungslinie vom undifferenzierten Bewußtsein aus über das reine Gefühl bis zur klaren Erkenntnis. — Die neue Terminologie, den Gedächtnisschatz Unterbewußtsein zu nennen, führt zur Gleichsetzung mit der zweiten Persönlichkeit und dem Traum, die beide ein wahres Bewußtsein einschließen, wenn auch mit teilweise veränderten Gesetzen des Zusammenhangs. — Der ganzen Empfindungspsychologie sind weniger als 50 Seiten gewidmet, wovon noch außergewöhnlich viel auf Physiologisches abgeht. So müssen 6 Seiten für die Gesichtsempfindungen genügen mit Einschluß der Gesichtswahrnehmung, des Aufrechtsehens, des Größensehens, der optischen Täuschungen. — Daß die Psychophysik nicht bloß wegen der Schwellenbestimmung wertvoll ist, sondern auch die logarithmische Formel richtig verstanden werden kann, habe ich anderswo ausgeführt. Bei der „Gestalttheorie" sieht S. den Hauptnutzen darin, daß sie viele Untersuchungen angeregt hat, nicht in ihrer physiologischen Erklärung. — Bei Külpe wird anerkannt, daß er die klare Unterscheidung von Vorstellungen und Gedanken gesichert habe. Bei den rätselhaften Bewußtseinslagen wird recht gut auf die Verwandtschaft mit dem undifferenzierten Bewußtsein hingewiesen. — Eingehend ist die Behandlung der Instinkte, ihre Veränderlichkeit durch die Erfahrung, ihre Verdrängung, Verkleidung durch symbolische Vorstellungen; nur wird mit Unrecht das Erkenntniselement darin geleugnet, das ebenso aus angeborenen Spuren entstehen kann wie Bewegung und Gefühl. Beachtung verdient der Gedanke, daß das Gemeingefühl die Wirkung latenter Instinkte ist und die aktuelle Erkenntnis färbt. — Bei der Sprache wird gegenüber dem Behaviorismus mit Recht der Vorrang des Gedankens betont. Die Lokalisation der Aphasien und Wortvorstellungen wird stark eingeschränkt, vielleicht zu stark.

Den II. Band leiten die ersten 100 Seiten durch die allgemeine Methodik der Differentialpsychologie ein. Für die Feststellung der Persönlichkeit dient besonders die Untersuchung der Typen der grundlegenden Eigenschaften. Die erste besondere Abhandlung gilt der Erziehung. Körperliche und geistige Entwicklung zeigt einen gewissen Parallelismus. Der Synkretismus des kindlichen Denkens kommt auf eine dunkle Gesamtanschauung hinaus; doch findet S. die Lehren Piagets stark übertrieben. Umgekehrt hat er gegen Freuds Ausführungen über die kindliche Sexualität und Köhlers Darstellung der Tierintelligenz merkwürdigerweise nicht viel einzuwenden. — Die 2. Abhandlung betrifft die menschliche Arbeit. Bei Behandlung der geistigen Arbeit wird auf Kräpelin wohl

zu viel Wert gelegt. Weitere Themata sind die Berufsberatung mit ihren Methoden und besonders die Arbeitsorganisation: die Teilarbeit und das Taylorsche System. Seine eigene Maxime ist: Gemäßigte Schnelligkeit, aber beständige Arbeit. Maximale Arbeit ist nur gelegentlich als Charakterübung einzuschieben; sie ist grade bei den Reifen (über 16—18 Jahre) nicht ohne Gefahr; während Jüngere ihr gegenüber einen automatischen Selbstschutz besitzen. Auch für die Minderbegabten ist die Arbeit die beste Kur, zugleich eine Schule der Moralität. — Das Grundproblem der gerichtlichen Psychologie, die Verantwortung, ruht auf der Fähigkeit zu handeln oder nicht zu handeln; also trotz der Vorbehalte des Verfassers auf dem, was die Philosophie Willensfreiheit nennt. Es wird darauf hingewiesen, daß mancher scheinbare Beweis der Schuld, wie Simulation, Widersprüche in den Aussagen, nicht unbedingt beweist, sondern sich aus der Verteidigungslage des Angeklagten begreifen läßt. Die Befunde Benussis zur Entlarvung der Lüge werden wohl zu günstig beurteilt. — Die Kriminalpsychologie endlich untersucht das Verbrechen und seine Ursachen. Daß die Verbrecher regelmäßig geisteskrank seien, wird zurückgewiesen; das seien nur Ausnahmen. Unter den Reizen, die zum Verbrechen treiben, wird besonders der Suggestion gedacht, wenn man darunter die Verwirklichung einer rein passiv angenommenen Idee versteht. Unter den psychischen Dispositionen sind verhängnisvoll Impulsivität, Erotismus, geistige Labilität, Unfähigkeit zur Arbeit; Mangel an Mitleid, an Solidarität, Grausamkeit.

Die Ausstattung des Buches ist vorzüglich; nur sind Druckfehler zu häufig übersehen. Ein besonderer Wert des Buches ist es, daß es den oft verkannten Anteil italienischer Arbeit am Aufbau der Psychologie zur Geltung bringt. J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

99. Lexikon für Theologie und Kirche. Vierter Band. Filippini bis Heviter. Mit 10 Tafeln, 8 Kartenskizzen, 122 Textabbildungen. Lex.-8° (VIII S. u. 1040 Sp.) Freiburg 1932, Herder. — Der neue 4. Band unterscheidet sich von den drei vorhergehenden durch das glatte Papier, das namentlich die Kartenskizzen gut hervortreten läßt. Dem Inhalt nach hält sich das Lexikon auf der bewährten Höhe. Die neue Zeit macht sich geltend in Artikeln wie Film, Freidenker, Frohe Kindheit, Geldwirtschaft. An dogmatischen Artikeln seien hervorgehoben: Firmung, Glaube, Gnade, Gott. Die vielen positiven Angaben aus Kirchengeschichte, Literaturgeschichte, Kunstgeschichte usw. werden wohl am meisten gebraucht werden. Zu dem Artikel Gruber, Hermann Joseph, sei bemerkt, daß dieser Kenner der Freimaurerei nicht in Aachen, sondern in Valkenburg (Limburg, Niederlande) gestorben ist.

Deneffe.

100. Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon von W. Kosch. 1. Band: Aal, Johannes bis John, Franz. Lex.-Format (1920 Sp.) Augsburg, Haas & Grabherr. Bei Subskr. die Lfrg. *M* 3.60. — Dieses Lexikon gewährt eine große Überschau über das katholische Deutschland seit dem 16. Jahrhundert. Mit der jetzt vorliegenden 12. Lieferung ist der erste, starke Band abgeschlossen. Er enthält kurze biographische Angaben über die in der Öffentlichkeit hervorgetretenen deutschsprachigen Katholiken: Bischöfe, Fürsten, Politiker, Parlamentarier, Gelehrte, Künstler, Schriftsteller usw. mit Angabe ihrer Werke und der etwa über sie bestehenden Literatur. Auch Diener und Dienerinnen Gottes, wie Katharina Emmerick und Wilhelm Eberschweiler sind nicht übergangen. Viele Porträts sowie mehrere Abbildungen von Werken der Künstler erhöhen den Wert des sehr beachtenswerten Lexikons.

D.

101. Heinemann, Isaak, Philons griechische und jüdische Bildung. gr. 8° (598 S.) Breslau 1932, Marcus. *M* 34.—; Lw. *M* 37.—. — Was uns Christen an Philo am meisten interessiert, ist die für den Erweis der Originalität des Christentums nicht unwichtige Tatsache, daß das unverhältnismäßig gut erhaltene philonische Schrifttum uns einen klaren Einblick verstattet in die geistigen Bildungsmöglichkeiten, die eine umfassende Synthese des Judentums und des Griechentums einem nach beiden Seiten hin höchst aufgeschlossenen Zeitgenossen Jesu bieten konnte. Ob Philo dieses oder jenes Element seiner religiösen Gesamthaltung aus der einen oder andern Quelle geschöpft hat, ob z. B. seine Frömmigkeit nach Wendland wesentlich auf stoischem, nach Bousset auf jüdischem Boden erwachsen ist, ist für uns eine Frage von sekundärer Bedeutung, solange es feststeht, daß seine Vorstellungen sich aus dem einen oder andern Bereiche herleiten lassen. H. möchte aber, wie auch der Untertitel seines Buches besagt, darüber hinaus jene beiden Quellgebiete näher umgrenzen, um dann „kulturvergleichende Untersuchungen" anzustellen. Im ersten Teil behandelt er darum Philos Darstellung der jüdischen Gesetze, weil in den Gebieten des religiösen und profanen Rechtes sich die beiden Einflußkreise am deutlichsten scheiden lassen; erst im zweiten Teile kommt das rein Weltanschauliche zur Sprache. Sehr geistvoll sind zum Schluß die

„Zusammenfassenden Untersuchungen". H. zeigt darin, daß Philo die hellenistischen Bestandteile seiner Bildung zwar unter dem prüfenden Einfluß des Väterglaubens auswählte, umbildete, ja gelegentlich sogar verstärkte, daß aber zugleich „sich eine ganz ähnliche Wirkung des Hellenismus auf sein jüdisches Gedankenerbe feststellen lasse". In diesem Synkretismus des Ungleichwertigen sieht H. mit Recht eine große Gefahr, die dem Sonderbestand des Judentums aus der Berührung mit der griechischen Kultur „auch bei noch so tiefer Auffassung" erwuchs. Rembold.

102. Mulert, Hermann, Religion, Kirche, Theologie. Einführung in die Theologie (Sammlung Töpelmann: Die Theologie im Abriß Bd. 8). gr. 8° (XII u. 169 S.) Gießen 1931, Töpelmann. *M* 4.50; geb. *M* 6.—. — Diese neue Einleitung behandelt systematisch und in großen Linien die Probleme: Religion und Theologie; Religion und Kirche; Kirche und Theologie. Dadurch werden heute sehr aktuelle Fragen zur Sprache gebracht wie das Verhältnis der theologischen Studien zur Berufsarbeit, der theol. wissenschaftlichen Arbeit zur persönlichen Frömmigkeit, die Frage der theologischen Begriffsbestimmung; die Beziehung der Theologie zur organisierten Kirche und zu den Streitfragen innerhalb der einzelnen Landeskirchen; des Einflusses der kirchlichen Organisation auf die theol. Lehrstühle usw. Wer also in diesen wichtigen Fragen die Ansicht eines führenden Protestanten hören will, dem kann das Buch nur empfohlen werden, das sich einer ruhigen Objektivität befleißigt. Für den Kirchenbegriff fordert es die unsichtbare Kirche; wünscht aber auf der anderen Seite auch kirchliche Organisation als Ausfluß des menschlichen Gemeinschaftssinnes. Die Art soll sich nach der Zeitlage richten. Abgelehnt wird daher der katholische Kirchenbegriff, bes. in dem eigenen Abschnitt: „Religion und Kirche im Katholizismus" (82—88). Da der Verf. im ganzen Buch auch tiefer in die Grundlagen kath. Auffassung einzudringen versucht, empfehle ich, z. B. für die Frage des Verhältnisses von Gottesreich und Kirche nach kath. Lehre oder die kath. Auffassung des Primates als nicht nur rein „irdischer" Größe, sondern geistgetragener Organisation u. ä., H. Dieckmann, De ecclesia, Freiburg 1925. Weisweiler.

103. Jelke, R., Vernunft und Offenbarung (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 36,2). 8° (141 S.) Gütersloh 1932, Bertelsmann. *M* 4.—. — Der erste Teil (9—71) behandelt die verschiedenen geschichtlichen Lösungen des Problems „Vernunft und Offenbarung", während der zweite (72—141) eine eigene systematische Darlegung bietet, die durch folgende Sätze charakterisiert ist: „Alles christliche Erkennen ist Offenbarungserkennen . . . . Das Denken liefert nicht die Bausteine . . ., sondern stellt nur fest, was der Mensch wirklich erlebt hat . . . . Das material-exklusive Verhältnis der Vernunft, das bei Luther das christliche Offenbarungserkennen charakterisierte, hat sich uns als das allein richtige herausgestellt" (140 f.). „Jeder Glaube d. h. jede Zuversicht des Herzens schließt notwendig ein Wissen in sich" (10). Kösters.

104. Wunderle, G., Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem: ThGl 25 (1933) 24—30. — Die Ausführungen, als „Bemerkungen zu H. E. Eisenhuths gleichnamigem Buch" (Göttingen 1931; vgl. Schol 7 [1932] 460) gedacht, illustrieren gut die schwindende Bedeutung des Irrationalen in der protestantischen Theologie: Rudolf Otto kann nicht wissenschaftliche Theologie begründen; aber ebensowenig Eisenhuths „existentiale Grenzlogik", welche im Anschluß an Heidegger durch eine „existentiale Offen-

barungsdeutung" die übernatürliche Offenbarung erklären d. h. beseitigen möchte. Ks.

105. Faulhaber, L., Das Wunder als Kriterium der Offenbarung. Kritische Anmerkungen über seine Erkennbarkeit: ThQschr 113 (1932) 1—11. — F. wendet sich gegen die „übermäßige Beweisfreudigkeit und die ihr meist verbundene Überschätzung der Beweisfähigkeit", wodurch das Zutrauen zur „Apologetik" vielfach, auch innerhalb der katholischen Theologie, erschüttert sei. Kritische Selbstbesinnung hält F. mit Recht für eine „augenblickliche Hauptaufgabe" gerade des Fundamentaltheologen. Wenn F. dabei die ganze „natürliche Theologie" dem „Apologeten" zuweist und zur Beleuchtung des Zuviel im Beweisen an den „Fragekomplex des Gottesbeweises" erinnert, so soll damit selbstverständlich nicht die natürliche Erkennbarkeit und Beweisbarkeit des Daseins Gottes bestritten werden, wie sie durch die kirchliche Lehre festgelegt ist (vgl. Denz. 1785 1806 2145 u. ö.). Bei der Besprechung des Wunderkriteriums geht F. mit Entschiedenheit von der zweifellos berechtigten und notwendigen Voraussetzung (vgl. Denz. 1171 1623 ff. 1634 ff. 1651 1790 ff. 1799 1812 2025 2145) aus, daß der Glaube und die Glaubenswissenschaft die sichere Erkenntnis der Offenbarungstatsache zur Voraussetzung haben. Aber der Verf. erschwert sich seine Aufgabe unnötig. Die Offenbarungstatsache ist historisches Faktum, kann also an sich nicht eine philosophische (metaphysische), sondern nur eine geschichtliche Gewißheit beanspruchen. Das gilt auch von der *veritas historica* jedes Wunders. Eine größere als eine wahre moralische Gewißheit ist vor dem Glauben und der Glaubenspflicht nicht verlangt, braucht also auch bezüglich des Wunderkriteriums von der Fundamentaltheologie nicht erbracht zu werden. F. will „nur diejenigen biblischen Wunderberichte, in denen wirkliche oder äquivalente Neuschöpfungen berichtet sind," als Offenbarungskriterien gelten lassen, weil nur bei ihnen alle Naturkräfte, auch etwa unbekannte, ausgeschaltet seien. Daß die Offenbarungstatsache durch ein einziges sicheres Wunder bewiesen werden kann und insofern, theoretisch gesprochen, alle anderen Wunder der Bibel bloß dogmatisch betrachtet werden könnten, ist zweifellos. Aber tatsächlich ist die Einschränkung weder möglich noch notwendig. Christus beruft sich auf seine Wunderwerke, nicht nur auf die Auferstehung (vgl. Mt 11,5; Mk 2,9 ff.; Lk 11,20; Jo 5,36; 9,35; 10,37 f.; 14,10 ff.; 15,24); also sind sie zuverlässige Beweise seiner göttlichen Sendung. Auch werden die Wunder schlechthin, nicht nur die *miracula quoad substantiam*, vom Vaticanum als möglich, sicher erkennbar und zuverlässige, der Fassungskraft aller (!) angemessene Offenbarungskriterien bezeichnet (Denz. 1790 1813). Die altbekannte und oft behandelte Schwierigkeit von etwaigen geheimen Naturkräften verhindert doch wohl nicht, daß auch wir, wie damals die Jünger, den reichen Fischfang, die Stillung des Seesturmes, die Heilung des Aussätzigen und des Blindgeborenen durch ein Wort, des Sohnes des königlichen Beamten aus der Ferne und vieles andere als Wunder betrachten müssen. Außerdem: wenn es geheime Kräfte gäbe, die solches wirkten, woher kennt gerade Jesus diese bis heute uns verborgenen Gesetze? Daß sich das „Urchristentum" für den Erweis seiner Wahrheit „fast ausschließlich auf die Auferstehung Christi [übrigens auch keine „Neuschöpfung"!] berief", trifft doch wohl nicht zu (vgl. Mk 16,17 ff.; Jo 20,31; 2 Kor 12,12; Hebr 2,3 f.). Die sog. „inneren Kriterien", welche in der „neuen Apologetik" (nicht bei F.) die Wunderkriterien ersetzen sollen, sind wertvoll, um Wille und

Gemüt für die Wahrheit zu gewinnen, kommen aber als entscheidende Kriterien nur in Betracht, insofern sie ein moralisches Wunder sind. Hierauf beruht der berühmte Beweis des Vaticanums aus der „Ecclesia per se ipsa" (Denz. 1794). Ks.

106. Bultmann, R., Urchristentum und Religionsgeschichte: Theol. Rundschau N. F. 4 (1932) 1—21. — Die von Bousset und Heitmüller vertretene These (Gegensatz von hellenistischem Christentum, bezeichnet durch κύριος Χριστός, und palästinischem, bezeichnet durch eschatologische Auffassungen) bekämpfte K. Holl in den „Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode" (Urchristentum u. Religionsgeschichte, 1925), wo er vertrat: Paulus hat in seiner Rechtfertigungslehre ganz den Sinn des Gottesgedankens Jesu erfaßt; das Christentum siegt über Judentum und Hellenismus durch seinen Gottesgedanken („verzeihende Güte"). Gegen Holl wendet sich nun wieder Bultmann. Ks.

107. Dibelius, M., Jungfrauengeburt und Krippenkind: Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wissensch., Philos.-hist. Kl., 4. Abh., Heidelberg 1932. — Lk 1,5—2,20 „enthält" drei voneinander unabhängige Legenden: Geburt des Täufers, die Engelsbotschaft an die Jungfrau Maria und die Verkündigung an die Hirten. Die Johanneslegende „kommt" aus „jüdischem Bereich", die Marienlegende „entstammt" dem hellenistischen Judentum und synkretistischen Einflüssen; die Hirtenlegende ist ganz anders: Heil im alltäglichen Geschehen. — Wie heißt die nächste Deutung? Ks.

108. Fuchs, E., Die Auferstehung Jesu Christi und der Anfang der Kirche: ZKG 51 (1932) 1—20. — Die Einigung zwischen dem Apostolat von Jerusalem und dem des Paulus sichert die Substanz des Kerygma, das die Aufgabe der Kirche bildet und in den Erscheinungen des Herrn „seine letzte Gefülltheit" erhält, und ist der legitim aus der Auferstehung erwachsene Anfang der Kirche. Die Kirche ist also (mit K. L. Schmidt u. gegen E. Peterson) schon in Jerusalem vorhanden. — Zur Feststellung des Paulinischen Kirchenbegriffes, der zu eng gefaßt ist, wäre noch beizuziehen gewesen: W. Koester, Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus (1928), u. K. Pieper, Jesus und die Kirche (1932). Ks.

109. Stange, C., Das letzte Wort des Auferstandenen (Matth 28, 18—20): ZSystTh 9 (1931/32) 637—644. — Es ist für „uns" ganz unfaßbar, daß ein Mensch sich Gott gleichstellt; aber den Auferstehungsglauben der Apostel kann man nicht bestreiten, wenn er auch auf Visionen beruht: er zeigt die trinitarische Umgestaltung des Gottesglaubens. Ks.

110. Perrella, C. M., De apostolico et prophetico munere ut inspirationis et canonicitatis criterio, altero pro N., altero pro V. T.: DivThom(Pi) 35 (1932) 49—61 145—176. — Das Apostel- und Prophetenamt bietet kein zuverlässiges Inspirationskriterium, weil zwischen dem Amt und der Inspiration weder eine notwendige Beziehung besteht, noch auch eine solche durch Schrift- oder Väterzeugnisse nachweisbar wäre. Die Gegengründe werden übersichtlich und schulgemäß zusammengestellt und widerlegt. Wohl aber scheint dem Verf. die ausdrückliche Erklärung des göttlichen Gesandten, Propheten oder Apostels, als „Offenbarungsfrucht" die denknotwendige Grundlage für die Entscheidung des unfehlbaren Lehramtes zu sein. Gegen den positiven Teil der im übrigen sehr anregenden Arbeit ist doch wohl ein doppeltes einzuwenden: 1. Wenn auch eine solche Bekundung der Apostel oder Propheten aus der unfehlbaren Lehrbezeugung sich erschließen ließe, folgte noch nicht, daß sie für uns ein logisches Kriterium der Inspiration wäre. 2. Die

Notwendigkeit einer *revelatio formaliter explicita* für jede unfehlbare Lehrentscheidung läßt sich nicht beweisen. Ks.

111. Lietzmann, Hans, Geschichte der alten Kirche. 1. Die Anfänge. gr. 8° (VII u. 323 S.) Berlin 1932, de Gruyter. Geb. *M* 7.—. — „Müssen wir den ‚historischen' Jesus in das Gebiet des Nichtwirklichen oder wenigstens Nichtfaßbaren verweisen? . . . Tatbestände haben ihr eigenes Schwergewicht und fordern ihr Recht von ernster Wissenschaft: sie setzen sich durch und behalten schließlich das Feld . . . . Durch die umgestaltende Tätigkeit der Überlieferung hindurch sehen wir weithin das echte Gestein zuverlässiger Kunde, auf dem der Historiker aufbauen kann — wenn anders er die Quellen des Urchristentums nach der gleichen Methode behandelt, wie alle andern Quellen auf dieser Welt . . . . Es gibt nur eine historische Methode" (34 f.). — In geschickter Weise und mit weitgreifender Umschau in alle angrenzenden Wissensgebiete geht der Verf. methodisch, zielbewußt vor. Allein es findet auch auf ihn das Wort von Loofs (What is the truth about Jesus Christ? Edinburgh 1913, S. 184) Anwendung: „Kein protestantischer Theologe hält mehr die Christologie in ihrer orthodoxen reinen Form. Alle Theorien, die wir arme Menschen über die Menschwerdung Gottes machen, versagen." Nein, in dieser Geschichte der alten Kirche wird nicht der Versuch gewagt, die Tatsachen herauszumeißeln und in harrender Ehrfurcht zu prüfen, ob sie in eine höhere Ebene hinausweisen. Bultmann ist grundlegend (37 Anm. 1): Worte und Taten Christi, die seine Gottheit bezeugen, ähnliche Ausdrücke des Apostels Paulus und gar erst des Johannes, werden von ihrer ragenden Höhe herabgehoben und dem Tiefenniveau angepaßt. Was noch an Material übrig bleibt, unterscheidet sich nicht wesentlich von Marcion, von Basilides und Valentin und ihren religiösen Gemeinden. Darum ist aber der Weg der religiösen Strömung, die nunmehr unmittelbar vor unsern Blikken in einer Ebene verläuft, denkbarst klar, verständlich und an der Hand des gesamten Schrifttums beschrieben. Eine Kraft und ein Geist, der von oben kommt, der alle Schranken durchbricht, das Beste um sich sammelt und siegreich durch eine zweihundertjährige Verfolgung hindurchgeht, der die Völker Europas für mehr als ein Jahrtausend in Glaube und Sitte eint, — all das geht nicht von dem einen Mittelpunkt, von Christus, aus — es wird sicher in der Fortsetzung noch gemeinverständlich erörtert werden. — Der Kaiserkult, die jüdische religiöse Welt, die Mysterien sind in angenehmer Darstellung gut gezeichnet und in der Charakteristik des Apostels Paulus sprüht noch etwas von altprotestantischer Begeisterung auf: er ist „der einzige unter den Aposteln gewesen, der ihn [den Meister] wirklich verstanden hat" (111). Bruders.

112. Lagrange, M.-J., M. Loisy et le Modernisme. 8° (251 S.) Juvisy 1932, Les éditions du Cerf. *Fr* 15.—. — In Anlehnung an die 3 vor kurzem erschienenen Bände „Mémoires" von Alfred Loisy, die vom Hl. Offizium inzwischen schon auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden, und aus persönlichen Erinnerungen führt uns der Verf. auf wenigen Seiten in die geschichtliche Entwicklung des Modernismus ein. Diese Entwicklung fällt ja, wenn auch durch andere Umstände mit bedingt, doch mehr oder weniger mit der geistig-religiösen Entwicklung Loisys zusammen. Dem Werdegang dieses Vaters des Modernismus geht L. auf Schritt und Tritt nach und zeigt, wie dieser, trotz seiner wiederholten, freilich recht verschwommenen Unterwürfigkeitserklärungen unter die kirchliche Lehrautorität innerlich immer weiter, nicht nur

von der kath. Kirche, sondern von jedem positiven Christentum abkam. Dabei ist besonders bemerkenswert, daß Loisy lange Zeit auch von durchaus kirchlich gesinnten kath. Exegeten nicht durchschaut wurde, so daß Lagrange selbst eine Zeit lang glaubte, Loisy werde zu Unrecht verdächtigt, und ihn noch persönlich zur Mitarbeit in der RevBibl einlud. Aus den Schilderungen des Verf., der zweifellos wie kein anderer berufen ist, uns über jene Zeit Aufschluß zu geben, geht klar hervor, daß Loisy sich wirklich nicht über Mangel an Nachsicht, weder von seiten der Exegeten, noch der kirchl. Autorität, beklagen kann, sondern daß es vielmehr höchste Zeit war, als am 7. März 1908 der kirchl. Bannstrahl ihn traf und damit aller Welt die Augen öffnete. Im 2. Teile sucht der Verf. in die Weltanschauung Loisys einzudringen. Dabei stellt er vor allem sein Christusbild den anderen neueren nichtkatholischen Auffassungen gegenüber, so daß wir in diesem Teile zugleich einen Überblick über die neuere Geschichte der nichtkathol. Exegese bekommen. Brinkmann.

113. Pieper, Karl, Jesus und die Kirche. Eine biblisch-theologische Studie. gr. 8° (97 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei. *M* 3.20. — Der Wert dieser Schrift liegt in der sorgfältigen Sammlung sowie kurzen und klaren Widerlegung alter und moderner Schwierigkeiten gegen den Text Mt 16,17 ff. und seine Deutung im Sinne der Primatialgewalt. Diesem Hauptteil ist eine gründliche Untersuchung über Ursprung und Inhalt des Wortes Ekklesia voraufgeschickt. Sein Ursprung: Schon vor Paulus bei den griechischsprechenden Judenchristen in Jerusalem in Gebrauch, ist es wahrscheinlich aus dem Sprachgut der Septuaginta übernommen und in die sakrale Sprache des Christentums eingeführt (15). Sein Inhalt: „eine neue, besondere, von der Synagoge und überhaupt vom Judentum verschiedene religiöse Gemeinschaft, die aber im Charakter des Ausschließlichen und Gottgehörigen dem alttestamentlichen Volke Gottes vergleichbar ist" (18). Schütt.

114. Pieper, K., Die Bedeutung des Apostels Paulus für die Kirche: ThGl 25 (1933) 1—15. — Paulus ist nicht der Schöpfer der Kirche; denn diese war schon vor ihm in Jerusalem, nicht als jüdische Sekte, sondern als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ; wohl aber hat P. die größten Verdienste um die Kirche: als ihr Herold, Gründer von Einzelgemeinden u. „Dombaumeister" ihrer Einheit in der Gesamtkirche, als erfolgreicher Streiter gegen versuchte jüdische Umklammerung und als Wegbereiter ihrer theologischen Erfassung. Kösters.

115. Dannenberg, H., Die römische Petruslegende: Hist. Zeitschrift 146 (1932) 239—262. — Der Artikel wendet sich gegen Lietzmann und die „überraschend allgemeine Wertschätzung [dieser Anschauung] als unbezweifelbarer geschichtlicher Wahrheit", worin „Theologen beider Konfessionen und Profanhistoriker eine ungewöhnliche Einmütigkeit zeigen". Die Beweisführung, welche sachlich nichts Neues bietet, ist eine verfehlte Anwendung des *argumentum ex silentio:* ein Anachronismus. Ks.

116. Quasten, J., Die neuentdeckte Katakombe an der Via Tiburtina in Rom: ThGl 24 (1932) 718—724. — Eine Ergänzung des kurzen Berichtes von J. P. Kirsch in RömQschr 38 (1930) 319—323. Beachtenswert ist das Fragment eines Goldglases, das die Büsten der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus zwischen Christus zeigt, der den Siegeskranz hält, um die Heiligen zu krönen. Ks.

117. Linton, Olof, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung. 8° (XXXII u. 211 S.) Upp-

sala 1932, Almquist & Wiksells. *Kr* 7.50. — Das Buch bietet eine gute Übersicht über die Urkirchenforschung seit etwa dem Jahre 1880, wobei auch die katholische Forschung, wenn auch nicht immer in einwandfreier Beurteilung, beigezogen wird. Fleißig benutzt sind vor allem von Dunin-Borkowskis „Forschungen". Im Literaturverzeichnis wird Bruders irrtümlich „Hermann" (statt Heinrich) genannt. L. erstrebt nicht Vollständigkeit des Referates, sondern Hervorkehr der jeweils tragenden Ideen und der Wandlungen in der Fragestellung. Er geht aus von dem protestantischen „consensus" um 1880; die entgegenstehende Lehre der katholischen Theologen wird eine „rein dogmatische" genannt; die früheren katholischen Forschungen sind nicht erwähnt. Mamachi z. B., auf dessen nahe Verwandtschaft mit Harnack bereits Pirngruber hinwies (Stimmen aus M.Laach 70 [1906] 359 ff.), Petau, Cano, Bellarmin, die Literaturübersichten von Werner und Langhorst, die methodisch vorzüglichen geschichtlichen Untersuchungen von Specht, Grabmann, Ehrhard u. a. sind nicht „dogmatisch". Auch bei der Beurteilung der neueren Forschungsergebnisse werden trotz sichtlichen Strebens nach Objektivität die katholischen Forscher nicht ausgewertet. Das grundlegende Werk von H. Dieckmann (De Ecclesia, 2 Bde, Freiburg 1925) wird zwar im Literaturverzeichnis angeführt, aber im Text, soweit festzustellen, nicht benutzt (wohl ist die kleine deutsche Vorarbeit von 1923 zitiert). Eine sorgfältige Nachprüfung Dieckmanns würde L. wohl nicht selten zu anderen Ergebnissen geführt haben. Auch die zahlreichen neueren Untersuchungen über das Wesen der Kirche (nach Paulus usw.) als Liebeskirche und *corpus Christi mysticum* kommen nicht zur Geltung. Trotz allem bedeutet das Buch in vieler Beziehung einen erfreulichen Fortschritt. Ks.

118. Fendt, L., Der katholische und der evangelische Gemeindebegriff: Theol. Blätter 11 (1932) 42—50. — Weitgehendes Mißverständnis der liturgischen Bewegung, die nach F. den Priester als „Kultgenossen" der Gemeinschaft in eine „Untertanenschaft" gegenüber der Gemeinde setze und sich so der protestantischen Auffassung nähere. Das werde bestätigt durch die von Wintersig verlangte „Pastoralliturgik", die eine weitgehende Beiziehung der Laien zum Unterricht ermögliche. Ks.

119. Salaverri, J., S. J., La cronología en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense: EstudEcl 11 (1932) 114—123. — Unter Benützung reicher deutscher, englischer und französischer Literatur kommt der Verf. zu folgenden Ergebnissen über die Chronologie des Eusebius: 1. Es ist ziemlich sicher, daß Eusebius als Jahresanfang den Herbst nimmt. 2. Wie Eusebius das erste Regierungsjahr eines Kaisers versteht, ob als das Kalenderjahr, in das der Anfang fällt, oder als das ganze volle Regierungsjahr, läßt sich nicht allgemein sagen; er nimmt es bald so, bald anders, je nach seinen Vorlagen. 3. Als Kalender gebraucht Eusebius den syromazedonischen, wie es der Verf. durch Heranziehung der Schrift von Eusebius über die Martyrer sehr annehmbar macht. Die Monate dieser Zeitrechnung unterscheiden sich von den römischen nur durch die Namen. Im allgemeinen datiert Eusebius so, daß er sagt, mit welchen andern bekannten Tatsachen die von ihm berichteten Ereignisse gleichzeitig sind. Deneffe.

120. Salaverri, J., S. J., La idea de Tradición en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense: Greg 13 (1932) 211—240. — Der Verf. will nicht darlegen, welches der Traditionsbegriff bei Eusebius ist, sondern er will zeigen, daß der Traditionsgedanke das

Einteilungsprinzip für die ersten sieben der zehn Bücher seiner Kirchengeschichte darstellt. Die Bücher sind abgeteilt nach sieben verschiedenen einander folgenden Traditionsträgern: 1. Christus, 2. die Apostel bis zum Tode Petri und Pauli, 3. die nächsten Nachfolger (época subapostólica), die mit noch lebenden Aposteln gleichzeitig wirkten, 4. die erste Nachfolgerreihe nach dem Tode aller Apostel, gekennzeichnet durch Polykarp und Hegesipp, 5. die zweite Nachfolgerreihe, gekennzeichnet durch Irenäus und Pantänus, 6. die dritte Nachfolgerreihe, gekennzeichnet durch Origenes und Bischof Alexander von Jerusalem, 7. die vierte Nachfolgerreihe, gekennzeichnet durch Dionysius von Alexandrien. Die letzten drei Bücher bleiben unberücksichtigt, weil Eusebius darin seine eigene Zeit behandelt. Der Verf. hat eine glückliche Hand. Vielleicht könnte die Überschrift auch lauten: La idea de sucesión etc. Das würde mehr zum ersten Satz der Kirchengeschichte stimmen. Die Ansicht Harnacks, daß die Reihe der römischen Kaiser die einzige chronologische Grundlage der Kirchengeschichte des Eusebius sei, wird zurückgewiesen. D.

121. Fleury, E., Saint Grégoire de Nazianze et son Temps. gr. 8° (XII u. 382 S.) Paris 1930, Beauchesne. — Die in der Reihe der „Études de Théologie Historique" erschienene Darstellung sucht durch Analyse der überlieferten Reden, Briefe und Gedichte und mit Benutzung der älteren Arbeiten ein Bild G.s im Umkreis seiner Zeit zu entwerfen. Nicht als Hagiographie, sondern als psychologischer Essay (S. XI) gedacht, soll das Werk zugleich einen Beitrag zur Frage „Hellenismus und Christentum" bilden, wobei Hellenismus nicht als Geisteshaltung, sondern als die Technik attischer Redekunst gefaßt ist. Es geht darum wohl zu weit, von einer Harmonie dieser beiden in G.s Werken zu sprechen (S. XI u. ö.). In geistvoller französischer Art und Einfühlung wird das seltsam Schwankende und Widerspruchsvolle in G.s Charakter aus Anlage und Umwelt verständlich zu machen gesucht. G., der Theologe in seiner Exegese und dogmatischen Lehre, kommt allerdings nicht genügend zu Wort. Fischer.

122. Schrijnen, I., Charakteristik des Altchristlichen Latein (Latinitas Christianorum Primaeva. Studia ad sermonem latinum Christianum pertinentia edenda curat I. Schrijnen, in Universitate Carolina Noviomagensi Professor. Fasc. 1). gr. 8° (55 S.) Nijmegen 1932, Dekker & van de Vegt en J. W. van Leeuwen. — Allmählich wächst ein neuer Zweig der Sprachwissenschaft heran, die Wissenschaft von der altchristlichen, zunächst lateinischen Sprache. Mit ähnlichem Recht könnte sich auch eine Wissenschaft von der altchristlichen griechischen Sprache bilden. Der Verf., der schon viel in dieser Sache gearbeitet hat, behandelt hier einige allgemeine Gesichtspunkte: die Bildung des altchristlichen Latein; Arten der Christianismen; altchristliches Latein und Kirchenlatein; das altchristliche Latein und die andern Sondersprachen. Beachtenswert ist der Unterschied, der zwischen altchristlichem Latein, Kirchenlatein im weitesten Sinne und Kirchenlatein im engern Sinne (Kultlatein) aufgestellt wird. Das altchristliche Latein ist umfassender als das Kirchenlatein. Die Wissenschaft vom altchristlichen Latein hat in sich ihre Berechtigung; sie ist auch von Bedeutung als Hilfswissenschaft der Dogmatik und Kirchengeschichte. Deneffe.

123. Käppeli, Thomas M., O. P., Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre vor Thomas von Aquin. gr. 8° (X u. 135 S.) Paderborn 1931, Bonifaciusdrucke-

rei. *M* 5.—. — Es ist zu begrüßen, daß einmal in einer eigenen Untersuchung die Lehre des hl. Thomas vom Corpus Christi mysticum dargestellt und in ihrer dogmengeschichtlichen Bedeutung beleuchtet wird. Das geschieht in übersichtlicher, klarer Form in K.s Schrift. Nach einem flüchtigen Überblick über „die wichtigsten Vertreter der Lehre vom Corpus Christi mysticum von Paulus bis Thomas" werden aus der Fülle des Materials vier Punkte eingehender herausgestellt. 1. Christus, das Haupt des mystischen Leibes in seinem dreifachen Primat: der Würde, der Gnadenfülle, der virtus influendi. In diesem Zusammenhang kommen zwei theologische Wahrheiten von besonderem Interesse zur Sprache: die Bedeutung der Menschheit Christi im Gnadenwirken des Hauptes auf die Glieder und die damit zusammenhängende Frage nach der Auffassung des hl. Thomas von der *causalitas sacramentorum*. 2. Der Hl. Geist als Herz und Seele des mystischen Leibes. 3. Die Glieder des mystischen Leibes. 4. Haupt und Leib ein Christus. — Anzuerkennen ist das Streben nach einer schlichten und ungekünstelten Exegese des Doctor angelicus, das klare Herausarbeiten der Hauptfragen und der Versuch, die Lehre des hl. Thomas in den dogmengeschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen. Weniger glücklich erscheint der erste Teil, wo auf knapp 40 Seiten ein Überblick der Lehre von Paulus bis Thomas geboten werden soll. Durch eine solch summarische Darstellung ist nie viel gewonnen; es bleibt fast notwendig ein äußerliches Aneinanderreihen einiger charakteristischer Züge, ohne auch nur annähernd einen hinreichenden Einblick bieten oder gar innere Verbindungslinien aufweisen zu können.

Schütt.

124. Fröhlich, Karlfried, Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin. Ein Beitrag zur Frage nach dem Reichgottesglauben Calvins (Aus der Welt christl. Frömmigkeit, hrsg. v. Friedr. Heiler Bd 11). 8° (119 S.) München 1930, Reinhardt. *M* 4.30; Lw. *M* 5.85. — Eines tritt bei der Reichgottesidee Calvins — im Gegensatz zu allen anderen Reformatoren — stark in den Vordergrund: das Organisatorische. Das Reich Gottes tritt in der sichtbaren Kirche sichtbar in die Erscheinung. Gewiß unterscheidet auch Calvin zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Von letzterer, der Kirche des Glaubens und der Erwählung, erhält die sichtbare Kirche erst Inhalt und Sinn. Aber desungeachtet lebt und denkt Calvin ganz in der sichtbaren Gemeinschaft, die er geschaffen, die er bis ins kleinste organisiert hat, die er beherrscht. Diesem in seiner Kirche sichtbar gewordenen Gottesreich gibt Calvin eine ganz klare, eindeutige Beziehung zu Gott und der Welt. Gott, die *divina maiestas*, ist der König dieses Reiches, sein Wille allein ist maßgebend für die Untertanen des Reiches; seine Ehre zu vergrößern, ihr höchstes Ziel. Aber nicht in weltfremder Einsamkeit soll das geschehen; nein, die Bürger des neuen Gottesreiches bleiben in der Welt, ja erfechten, erreichen ihr Ziel in der Auseinandersetzung mit der Welt. Damit ist die Stellung des Gottesreiches zur Welt klar umschrieben. Das Programm ist höchster Aktivismus, Kampf, Offensive. Sich der Welt, dem Satan gegenüber durchsetzen, ja die gottfeindliche, gottfremde Welt drinnen und draußen mehr und mehr ins Gottesreich einzuordnen, das ist die *militia Christi*, der tägliche Kampf des Bürgers des Gottesreiches. — Man sieht aus diesen wenigen Andeutungen schon, wie viel Calvin von der Reichgottesidee der katholischen Kirche bewahrt hat, wie verwandt seine Gedanken vom Gottesreich sind mit denen eines seiner bedeutendsten Zeitgenossen im katholischen Lager: Ignatius von Loyola. Dem

Vergleich zwischen beiden widmet der Verf. einen besonderen Abschnitt: Calvin und Ignatius von Loyola, calvinische und römische Kirche. Leider enthält dieser Abschnitt neben einigem richtig Gesehenen doch manch arge Verkennung katholischen und ignatianischen Wesens. So werden Gegensätze konstruiert, wo keine sind; z. B. „Ignatius schaut Visionen, Calvin beugt sich unter die gewaltige Hand Gottes" (71). Das tut Ignatius genau so trotz seiner Visionen, oder besser wegen seiner Visionen, in denen er „die gewaltige Hand Gottes" zutiefst erkennt. An anderer Stelle: „Das Gebetsideal des Spaniers ist die Meditation, das Gebetsideal Calvins die freie Aussprache des Herzens, der persönliche Umgang des einzelnen und der Gemeinde mit Gott" (71). Als ob die Meditation all dieses ausschlösse! Auch kann man die ignatianische Askese nicht „mönchisch" nennen; sie ist — richtig verstanden — durchaus „innerweltlich". Schlimmer noch sind andere Schiefheiten. „Der Jesuitenstaat des hl. Ignatius will zunächst nichts anderes sein als eine geistlich-politische Größe, die im Dienst des Papsttums steht" (72). Zunächst einmal ist das Ziel der Exerzitien des hl. Ignatius kein Jesuiten s t a a t, das Gottesreich keine politische, sondern eine rein religiöse Größe, sichtbar verwirklicht in der katholischen Kirche. Sodann unterwirft sich auch Ignatius letztlich einzig dem Willen des erhöhten Gottessohnes; dem des Papstes nur, weil und insofern er Christi sichtbarer Stellvertreter auf Erden ist. Richtig gesehen ist, daß „der Gegensatz zwischen Calvin und Ignatius mitten hineinführt in den Gegensatz zwischen dem Kirchenideal Calvins und dem Kirchenideal des römischen Katholizismus, ja zwischen der evangelischen und römischen Kirchenidee überhaupt" (72). Sch.

125. V e r m e e r s c h, A., Definitio infallibilis in Encyclica „Casti conubii": DivThom(Pi) 35 (1932) 405—411. — Zur mehrfach behandelten Frage, ob in der Ehe-Enzyklika die Ausführungen über den Onanismus coniugalis eine *definitio ex cathedra* seien (vgl. Schol 6 [1931] 248—254), nimmt V. nach Registrierung der verschiedenen Ansichten also Stellung: „Sententia, quae mere negat haberi definitionem ex cathedra praeter doctrinam Magisterii ordinarii, permitti potest." Dagegen vertritt V. persönlich die Ansicht, daß eine Definition vorliege, weil der Papst außer der Anerkennung und Wiederholung der Lehre des Magisterium ordinarium durch einen eigenen feierlichen Akt für die ganze Kirche, also unfehlbar, entscheide. Eine Bestätigung findet V. darin, daß die Lambeth-Konferenz gerade auf das Fehlen einer feierlichen Entscheidung sich berief und das Vatikanische Konzil mit ähnlichen Worten, wie die Stelle in Casti conubii, die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit eingeleitet habe. — Es sind das zweifellos beachtenswerte Gründe; aber sie können *salvo meliore iudicio* einen sicheren Beweis nicht bieten. Wenn von der entgegenstehenden Ansicht gilt „permitti potest", tritt can. 1323 § 3 in sein Recht. Eine so feierliche autoritative Feststellung der Lehre des Magisterium ordinarium ist außerdem sicher nicht zwecklos. Die Definition des Vaticanums ist mit unbestreitbaren Worten als solche gekennzeichnet, was in der Enzyklika Casti conubii auch möglich gewesen wäre, aber nicht geschehen ist. V. gibt zu, daß in Enzykliken bisher sehr selten eine Definition erfolgt sei. Das mahnt zur Vorsicht. Kösters.

126. N e u h a u s, C., Die Unionsverhandlungen zwischen den orthodoxen Kirchen des Morgenlandes und der Kirche von England:

Internation. Kirchl. Zeitschr. 40 (1932) 65—98. — Enthält einen genauen Verhandlungsbericht. Schlußurteil S. 98. Ks.

127. Ziegler, A., Die russische Gottlosenbewegung. Eine authentische Darstellung mit reichem, in Deutschland erstmals veröffentlichtem Bildmaterial. 8° (248 S.) München 1932, Kösel und Pustet. *M* 4.50. — Der Verfasser liefert gutes Material über die antireligiöse Arbeit der russischen Gottlosen. Er deckt ihre Quellen und Methoden auf und berichtet über ihre Erfolge, aber auch über ihre Mißerfolge und über die Abwehr seitens der gottgläubigen Religionsgemeinschaften. Die Gottlosen berufen sich auf Darwin und auf Drews (117), aber auch auf Wellhausen, Harnack, Pfleiderer (120). Ihre Methoden sind vielfach plump, gewalttätig (124) und rückständig (121). Ihre eigenen Evangelisten sind Marx, Engels, Lenin. Nicht überall haben sie Erfolg: „Der russische Bauer und das russische Volk mit ihm sind bis heute religiös, daran hat die Gottlosenbewegung nichts Entscheidendes ändern können" (209). Ja, „die Gottlosen haben mit ihrem Kampfe zu einer wesentlichen Aktivierung der Gläubigen beigetragen" (225). Interessant ist, was über die Leninsche „norma moralitatis" gesagt wird: „Sittlich ist das, was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft und der Sammlung aller Werktätigen um das eine neue kommunistische Gesellschaft gründende Proletariat dient" (204). Darum ist auch Klassenkampf und Gottlosenpropaganda sittlich gut. Der Kommunismus ist das Maß aller Dinge. Deneffe.

128. Preuß, Hans, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten. 3. u. 4. Aufl. gr. 8° (148 S.) Leipzig 1932, Deichert. *M* 3.80; geb. *M* 4.80. — Ein solches Werk (137 Bilder auf 112 Tafeln gesammelt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen) muß immer etwas Schönes sein um der Schönheit dessen willen, den diese Bilder darstellen. Der Kritik unterliegt hier nur die Wiedergabe und in etwa auch die Auswahl der Bilder. Beides aber ist recht lobenswert gelungen. Leider entstellt den beigegebenen Text manch eine schnodderige Bemerkung über katholische Andacht zum Heiland, der wir doch fast all diese Bilder verdanken. Rembold.

129. Meyenberg, Albert, Albert der Große mit der großen Seele. 8° (40 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. *M* 1.—. — Der geschichtliche Beiname „der Große" läßt uns oft etwas stutzig fragen, womit er eigentlich verdient ward. Oft scheint uns die gefeierte „Größe" eine sehr äußerliche Sache. Selten kann man die Frage so befriedigend und überzeugend beantworten, wie es hier geschieht. R.

130. Arens, Bernard, S. J., État Actuel des Missions Catholiques. gr. 8° (248 S.) Louvain 1932, Museum Lessianum. *Fr* 30.—. — Für statistische Handbücher sind baldige Neuauflagen eine Lebensbedingung. Wo diese wegen der Notlage der Zeit unmöglich sind, wird auch ein älteres Werk durch ein solches „Supplément au Manuel des Missions Catholiques" brauchbar erhalten. Unser zuverlässigster und angesehenster Missionsstatistiker schenkt uns hier die so erwünschte Ergänzung zu seinem Hauptwerk, das im Jahre 1925 den Zahlenbestand von 1923 veröffentlichte. In einer theoretischen Einleitung werden einige sehr beachtenswerte Vorschläge für die noch mögliche Verbesserung der praktischen Erhebungen gemacht. R.

131. Zwischen den Zeiten 10 (1932) zweites Halbjahr. — Für den Fundamentaltheologen beachtenswert: Gogarten, Friedrich, Die Problemlage der theologischen Wissenschaft, 294—311: Gegenstand der Theologie ist nach einem Lutherwort „der sündige

Mensch" und der „rechtfertigende Gott". Was sich darüber hinaus „aufdrängt", hängt doch gewöhnlich damit zusammen; so der Arianismus, der durch die Leugnung der Gottheit Christi die wahre Erlösung unmöglich machte. Ebenso ist es mit der seit Schleiermacher aufgekommenen religionsphilosophischen oder religionswissenschaftlichen „Theologie". — Knak, Siegfr., Die Mission und die Theologie in der Gegenwart, 330—351: Eine (friedliche) Auseinandersetzung mit Karl Barth (ebd. 189—215); beide gehören zusammen. — Gogarten, Friedr., Staat und Kirche, 391—410: Es „wird da, wo im Ernst nach dem Staat gefragt und seine Hoheit gesucht wird, auch ganz notwendig nach der Religion gefragt" und darum nach dem „positiven Christentum", der Kirche. — Ders., Schöpfung und Volkstum, 481—504: Eine Ergänzung zu Knaks eben notiertem Aufsatz; im Glauben an Christus erkennen wir Volk und Volkstum als die vorzüglichste Gabe, in der sich Gott als unser Schöpfer erweist, und so werden wir „davor bewahrt, aus Volk und Volkstum einen Götzen zu machen, zu dem wir vergeblich in der Not dieser Zeit rufen werden". — Brunner, Emil, Die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt" als Problem der Theologie, 505—532: Die Theologie darf sich nicht mehr beruhigen „bei ihrer beinahe schon zur Fiktion gewordenen Anschauung, zu Christen [statt zu modernen Heiden] zu reden". Kösters.

132. Christliche Welt 46 (1932) zweite Jahreshälfte. — Für den Fundamentaltheologen sei notiert: Mulert, H., Über dialektische Theologie und Katholizismus, 671: Kontroverse zwischen Wobbermin und Karl Barth in Nr. 24 des „Evangelischen Deutschland" bez. der Veranlassung von Konversionen durch die „dialektische These". — Heitmann, L., Gegenwärtige Verkündigung und symbolhaftes Denken, 689—694: Die Theologie läßt sich leider immer noch von der Philosophie her das Gesetz ihres Denkens vorschreiben, in der „Illusion, daß es eine ‚allgemeingültige Logik' gäbe". — Keller, A., Lambeth und Schottland, 757 bis 760: Die eingeleitete Verhandlung ist bedeutungsvoll, wenn auch die schottische Kirche „schwerlich zwei Schritte weit mit einer Kirche gehen könne, die ‚die Reformation bedauert', die bischöfliche Verfassung als Glaubensartikel erklärt und die Abendmahlsgemeinschaft mit protestantischen Kirchen ablehnt". — Mulert, H., Der Weltbund für freies Christentum in Frankfurt und St. Gallen, 801—804: über die Frankfurter Tagung am 10. und 11. August 1932. — Faut, A., Hat der freie Protestantismus heute noch eine Aufgabe? 835—837. — Kirn, Joh., Der Weltbund für freies Christentum in Frankfurt u. St. Gallen, Zweiter Bericht, 837—840: über das Treffen in St. Gallen ab 13. Aug. 1932. — Hermelink, H., Das Kerygma des freien Protestantismus, 896—900 916—920: Aufruf zur Vereinigung der Einzelgruppen wegen der „Gefahren" von rechts (Rom) und links (Moskau). — Mensching, Wilh., Das Erwachen der Farbigen und die christliche Mission, 1063 bis 1069 (Nordamerika u. Afrika), 1127—1134 (Afrika weiter, Asien, Aufgaben der christlichen Mission). Ks.

133. AllgEvLuthKZtg 65 (1932) Juli—Dezember. — Für den Fundamentaltheologen kommt in Betracht: Kittel, Das Urchristentum im Lichte der Religionsgeschichte, 727—732 751—758: Der Artikel, ein Abdruck aus Kittels neuem Buche gleichnamigen Titels, behandelt die auf dem Einzigkeitsbewußtsein, dem persönlichen Erlebnis des in Jesus Fleisch gewordenen Gottes beruhende „Intoleranz" der jungen Religion. — Vogel (Ansbach), Das Johannesevangelium vom philologischen Gesichtspunkt gesehen, 775—779:

Das J.-Ev. muß, wie die Überlieferung bezeugt, dem Apostel J. im wesentlichen (ausgenommen die Nachträge und Ergänzungen besonders am Schluß, die seine Schüler aus seinen Berichten veröffentlichten) zugeschrieben werden, weil nicht einzusehen ist, weshalb ein anderer Verfasser Name und Schicksale des J. so konsequent verschweigen sollte. — Hornig (Breslau), Die gegenwärtige Lage der deutschen evangelischen Weltmission und die Aufgabe der Heimatkirche, 963—968: Nach den gewaltigen Erschütterungen durch den Weltkrieg und Versailles brachte die Zeit von 1924—1930 mit der Rückkehr vieler deutscher Missionare in verlorene Gebiete „einen neuen, kaum erwarteten und verheißungsvollen Aufstieg". — Zoellner, Wilhelm, Über die Eigenart der lutherischen Konfession, 1107—1112 1131—1136 1154—1160: Nach Feststellung des Konfessionsbegriffes in den Reformationskirchen wird die lutherische Kirche, die „Ernst damit macht, daß der Herr Jesus Christus in der Kirche einen Leib, d. h. ein Organ aus dieser sichtbaren Welt haben wollte", geschildert im Gegensatz zu den anderen, wobei die „römische Kirche", die den „Mut hat, sich als diese (eine, wahre) Kirche anzusehen" trotz guten Willens mißverstanden wird. Der 3. Teil handelt über die „una sancta", Unionsbestrebungen und Hoffnungen „von Lutherisch und Reformiert"; die „römische Konfession" hat dabei „auszuscheiden", weil sie sich durch „Überheblichkeit" und „Verabsolutierung" „gegen die anderen Konfessionen vermauert" hat. Ks.

2. Heilige Schrift.

134. Höpfl, Hildebrand, O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium, 3. Aufl. gr. 8°, Bd. I: Introductio generalis (381 S.), Bd. II: Introductio specialis in libros V. T. (364 S.), Bd. III: Introductio specialis in libros N. T. (482 S.), Rom 1931, Selbstverlag (Collegio S. Anselmo). I. ??; II. *L* 30.—; III. *L* 35.—. — Innerhalb von 10 Jahren erlebt das vorliegende Handbuch seine 3. Auflage. Diese Tatsache allein ist schon ein Zeichen, welcher Hochschätzung es sich erfreut. Ohne sich von plötzlich auftauchenden neuen Ansichten beirren zu lassen, zeigt der Verf. doch überall eine große Aufgeschlossenheit für neue Fragestellungen sowie für die neuen Ergebnisse der bibl. Hilfswissenschaften. Durch ruhiges Abwägen der Gründe für und wider eine Ansicht sucht er auch dem Andersdenkenden gerecht zu werden. Besonders wertvoll sind die reichen bibliographischen Angaben, die auch die neueste einschlägige Literatur berücksichtigen. Die Darstellung selbst verrät in der neuen Aufl. überall die bessernde Hand. So wird z. B. ein Überblick über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „canon" gegeben (I 31—40); bei der Einführung in Prov. werden jetzt auch die Beziehungen zwischen dem ägyptischen Weisheitsbuch Amen-em-ope und Prov. 22, 17—24, 22 berücksichtigt (II 224 f.); das Kapitel über die beiden Genealogien Christi (III 94—109) wurde zum Teil neu bearbeitet: bei der synoptischen Frage wird (III 145 f.) der neue Lösungsversuch Vannutellis besprochen. Hierbei dürfte freilich dessen Auffassung, wie er sie jedenfalls in seinem neuesten Werke „Gli Evangeli in Sinossi" darlegt, nicht genau wiedergegeben sein. Brinkmann.

135. Prado, J., C. SS. R., Propaedeutica biblica sive Introductio in universam Scripturam (Praelectiones biblicae ad usum scholarum a † H. Simon C. SS. R. exaratae) gr. 8° (XVI u. 415 S.

u. 15 Tafeln) Taurini 1931, Marietti. *L* 30.—. — Mit der vorliegenden allgemeinen Einleitung in die Hl. Schrift setzt der Verf. in dankenswerter Weise das von seinem verstorbenen Ordensbruder begonnene und allgemein gut aufgenommene Handbuch fort. Bisher lagen nur die noch von S. verfaßten und schon von Pr. in 3. bzw. 4. Aufl. überarbeiteten 2 Bände über das N. T. vor. Der neue Einleitungsband in die ganze Hl. Schrift teilt mit seinen Vorgängern den klaren, didaktisch ausgezeichneten Aufbau und das Maßvolle, aber dabei doch allseitig Aufgeschlossene in den vertretenen Ansichten. Ein besonderer Vorzug gegenüber anderen Handbüchern liegt darin, daß auch das Wichtigste über die bibl. Hilfswissenschaften geboten wird. Man kann nur wünschen, daß auch die angekündigten Bände über das A. T. bald erscheinen. Br.

136. Schoepfer, Aemilian, Bibel und Wissenschaft. 8° (VIII u. 201 S.) Innsbruck 1932, Tyrolia. *M* 5.50; Gzl. *M* 7.20. — Nach dem Untertitel soll die katholische Lehre und ihr Verhältnis zur Naturforschung über Weltentstehung und Weltsystem dargestellt werden. Die erste Auflage dieser Schrift ist schon im Jahre 1896 als Abwehr gegen einen Artikel erschienen, in welchem Franz Kaulen die Auffassungen Sch.s als unvereinbar mit der Bibel-Enzyklika Leos XIII. scharf verurteilte. Wichtiger noch als die Neuauflage einer alten Streitschrift wäre, wie uns scheint, eine gründliche Untersuchung darüber, wie bei den vorliegenden kirchlichen Dokumenten ein solcher bis ins Letzte reichender Gegensatz zwischen zwei gleichzeitigen Professoren der katholischen Exegese möglich ist. Kaulen erklärte seinerzeit, daß Sch.s Art, die Schwierigkeiten gegen die biblische Irrtumslosigkeit zu lösen, dahin führe, die Hl. Schrift nur mehr als menschliches Buch anzusehen, als eine „Sammlung von Geisteserzeugnissen, welche lediglich Kinder ihrer Zeit sind und als solche behandelt werden müssen". Im neuen Supplément au Dictionnaire de la Bible I, 588 ff. wird der Nachweis versucht, daß die Doktrin des P. Cornely in seiner Introductio I, 603 f. ebenfalls im Widerspruch stehe zur Enzyklika „Providentissimus Deus", obschon daselbst „le bruit" vermerkt wird, „que le P. Cornély avait eu l'honneur de collaborer à la préparation éloignée du document pontifical". Wäre es nicht angezeigt, diesen Dingen einmal bis auf den Grund nachzugehen? Rembold.

137. Beer, Georg, Kurze Übersicht über den Inhalt der atl. Schriften. 2. Aufl. 8° (VII u. 177 S.) Tübingen 1932, Mohr. *M* 4.20. — Der Inhalt der atl. Schriften ist etwas Sachliches, das von den wechselnden Meinungen der formgeschichtlichen Kritik unberührt und unverändert bleibt. B. hat wohl selbst, wie es aus dem Vorwort herausklingt, das Bedenken gefühlt, daß er etwas anderes bietet, nämlich eine Übersicht über diese „wissenschaftliche Durchschnittsmeinung, soweit von einer solchen bereits — oder zur Zeit noch — die Rede ist". Auch das muß noch auf den engeren Ausschnitt der rationalistischen Schule — immerhin eine Minderheit in der gesamtchristlichen Wissenschaft des AT — beschränkt werden. Innerhalb dieser Grenzen allerdings leistet das Büchlein den versprochenen Dienst in ausgezeichneter Weise. R.

138. Stonner, A., Bibellesung mit der katholischen Jugend. gr. 8° (334 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 9.—; geb. *M* 10.50. — Ein Untertitel charakterisiert die außerordentlich wertvolle und aufschlußreiche Arbeit als „Eine religionspädagogische Studie über die außerschulische katholische Bibelbewegung auf Grund einer Umfrage". Nach Erörterung einiger einleitenden Fragen über Ziel und nähere Methode seiner Forschungen, entwirft St., dessen Be-

strebungen auf diesem Gebiete schon weites und verdientes Ansehen erlangt haben, zunächst ein Situationsbild der heutigen Bibelbewegung in der deutschen Jugend. Die folgenden Abschnitte behandeln die Auswahl des Stoffes für die gemeinschaftliche Bibellesung, die seelische Bereitung der Teilnehmer und den innern Aufbau der Bibelstunde. Ein wichtiges Kapitel beschäftigt sich sodann mit den von der katholischen Auffassung bestimmten Zusammenhängen der Bibellesung mit der Glaubensverkündigung und der Liturgie. Von besonders praktischem Wert ist die Übersicht über die Behelfe, die dem gewünschten Erfolg einer Bibelstunde dienen können. Im Schlußabschnitt bespricht St. in freimütiger Weise die Erfahrungen, die man mit der Bibellesung gemacht hat. Ganz deutlich und eingehend redet er von den Schwierigkeiten und Gefahren, denen man begegnen muß, um den möglichen schlimmen Wirkungen vorzubeugen und die reichlichen guten zu sichern. R.

139. Vorwahl, Heinrich, Die Gebärdensprache im Alten Testament. gr. 8° (80 S.) Berlin 1932, Ebering. *M* 2.40. — Ob das Reden mit Händen und Füßen, mit Kopfnicken und Schütteln, mit Augenzwinkern, Nasenrümpfen und Schulterzucken urtümlich barbarisch ist und der überhand nehmenden Zivilisation mehr und mehr weichen muß, wie V. zu meinen scheint, oder nicht, jedenfalls ist die Gebärdensprache bei den Israeliten des AT hoch entwickelt, und bei den sonstigen Schwierigkeiten, den Sinn mancher Textstelle zu finden, mag es sich verlohnen, die oft noch dunklere Deutung dieser Begleitzeichen zu erforschen. V. hat dafür viel vergleichendes Material zusammengetragen, es aber doch zu wenig gesichtet. Dazu sieht er überall Zauber und Magie im Hintergrund. Was können überhaupt diese genetischen Mutmaßungen über eine davon gänzlich gelöste Geste besagen? Als ob die Gebärde der langen Nase z. B. heute noch oder auch schon viel früher irgendwie vom Phallus herzuleiten wäre! Es ist unglaublich, wie verworren V. eine gewiß nicht immer einfache Sache zu machen versteht. Auch das Bestreben, für alles und jedes eine „Autorität" namhaft zu machen, wirkt äußerst ermüdend. Als ob nur ein Darwin es uns verbürgen könnte, daß das „Faustballen als Rudiment der Verteidigung" zu verstehen sei! R.

140. Seeberg, Erich, Studien zu Luthers Genesisvorlesung (Beitr. z. Förd. chr. Theol. 36, 1) 8° (107 S.) Gütersloh 1932, Bertelsmann. *M* 3.50. — Wie ein Untertitel besagt, will S. zugleich etwas zur „Frage nach dem alten Luther" beitragen. Dazu sucht er zunächst die Unsicherheit der Textüberlieferung zu beheben. Äußere Kriterien scheinen einen relativ beträchtlichen Anteil Luthers auch an der literarischen Form der drei bzw. vier Bände dieser Vorlesung zu erweisen. Volle Gewißheit für das einzelne ist allerdings auch aus einem Vergleich des theologischen Gehaltes nicht zu gewinnen. „Denn was könnte ein Mann wie Luther nicht gesagt haben?" sagt S. Übrigens möchte er „die Rechtmäßigkeit der Frage nach dem ‚alten' und dem ‚jungen' Luther überhaupt bestreiten". Immerhin zeige die Genesisvorlesung jenes „Interesse für die Geschichte", das die letzten großen Schriften Luthers charakterisiere, z. B. „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet". R.

141. Schlütz, Karl, Isaias 11, 2 in den ersten vier christlichen Jahrhunderten. (Atl. Abh. XI, 4). gr. 8° (XX u. 174 S.) Münster 1932, Aschendorff. *M* 9.—. — Isaias 11, 2 ist die klassische biblische Fundstelle für die sieben Gaben des Hl. Geistes. Bekanntlich hat man die Frage aufgeworfen, ob wir je etwas von einem

„septiformis munere" gehört hätten, wenn die Kirchenväter statt der Septuaginta und den ihr folgenden lateinischen Übersetzungen den hebräischen Urtext ihrer Exegese zugrundegelegt hätten. Nun sträubt sich sicher unser religiöses Gefühl gegen die Annahme, daß wir eine so bedeutsame Darstellung von der Fülle der Geistesgaben schließlich nur einer Freiheit, wenn nicht gar einem Fehler in der griechischen Übertragung des Prophetentextes verdanken sollten. Sch. zeigt in einer eingehenden Darlegung der gesamten patristischen Auslegung bis auf Hieronymus, daß die Basis der Lehre von den sieben Gaben tatsächlich viel breiter war als der bloße Wortlaut jener Stelle. Mit dem traditionellen Schriftbeweis verband sich von jeher die auf vielfache Allegorie sich stützende Beliebtheit der Siebenzahl als des Ausdrucks und Inbegriffes der Vollkommenheit. — Interessant ist der jüngste Versuch, mit dem Vaccari (Verbum Domini XI, 5) auch aus dem hebräischen Text die sieben Geistesgaben herauszählen zu können glaubt. Er folgt dabei nicht mehr der Vulgata, die das urtextlich gleichlautende „Furcht des Herrn" einmal mit *pietas* und dann mit *timor Domini* übersetzt, sondern er faßt das erste „spiritus Domini", das von keinem Beiwort näher bestimmt wird, als das „fundamentale donum spiritus", aus dem die besonders bezeichneten sechs hervorgehen. Diese Ansicht könnte sich auf den siebenarmigen Leuchter stützen, der ja auch von den Vätern häufig in diesem Sinne allegorisch gedeutet wird. Auch dieser Leuchter hat eigentlich nur sechs Arme neben dem Hauptstock. R.

142. Rembold, Albert, S. J., Der Davidpsalter des Römischen Breviers (Lateinisch und Deutsch). gr. 8° (206 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 3.—; geb. *M* 4.80. — Im „Verbum Domini" VI, 56—61 behandelt P. Arconada S. J. die Verbesserungsbedürftigkeit der Textgestalt unseres lateinischen Psalteriums. Er kennzeichnet kurz die fünf Fehlerquellen, die zur Entstellung der ursprünglichen Form der Psalmen beigetragen haben. Anfangend von der zeitlich letzten und harmlosesten, der mangelhaften Überlieferung des vom hl. Hieronymus hergestellten Psalterium Gallicanum, auf deren Korrektur sich die Arbeiten der Vulgata-Kommission beschränken, steigt er auf zu den menda „plura sine dubio et insigniora", die Hier. „tametsi maxime invitus" in der Vetus Latina unverbessert ließ. Dieser altlateinische Text war von Übersetzern gefertigt, die des Hebräischen unkundig und deshalb auf die Septuaginta als Vorlage angewiesen waren. Die griechische Übertragung, die sie benutzten, war wohl einem hellenistischen Juden noch verständlich, aber dem lateinischen Abendländer mußten viele Hebraismen sinnlos bleiben. Dazu hatte damals auch der griechische Text schon seine Traditionsgeschichte hinter sich. „Non enim", sagt Arconada, „omnium purissimos codices graecos nostrum psalterium latinum supponit." Das Schlimmste aber war, daß die Diasporajuden, die sich in Alexandria an die Übertragung ihrer heiligen Gesänge machten, weder des Hebräischen noch des Griechischen in einem Grade mächtig waren, der sie zu einer guten Leistung befähigt hätte. Allerdings würden auch die besten Sprachkenntnisse nicht ausgereicht haben, die zahllosen Schäden, die im 3. oder 2. Jahrhundert schon in den hebräischen Text eingedrungen waren, zu beseitigen. Das ist nämlich die älteste Fehlerquelle, die auch am verhängnisvollsten ist, weil uns nun keine Textzeugen mehr zur Vergleichung und Verbesserung zur Verfügung stehen. Was die Psalmen gelitten haben in der langen Zeit, während welcher sie die katastrophalen Schicksale Israels teilen mußten, ist

zwar noch am masoretischen Texte schmerzlich erkennbar, aber als Heilmittel haben wir nichts Besseres als richtige Vermutungen, die sich nach den allgemeinen Denkgesetzen und deren besonderer sprachlicher Form in der hebräischen Poesie rechtfertigen lassen. Immerhin kann auch eine besonnene und gewissenhafte Konjekturalkritik zu ganz annehmbaren Ergebnissen führen, die um so weniger abzuweisen sind, als wir sonst krasse Sinnlosigkeiten, die sicher nicht mehr das ursprüngliche Wort Gottes enthalten, unverbessert lassen müssen. Arconada hat darum vollkommen recht, wenn er zum Schlusse sagt: „Ex mendis omnibus, quae his quinque capitibus continentur, longe maxima pars et facile detegi et secure videntur corrigi posse." Eben diese Aufgabe hat sich das oben angezeigte Buch gestellt: Es will die Gestalt des Psalters aufzeigen, wie er sich uns bietet, wenn man ihn auf Grund der ältesten Befunde des biblischen Textes und im Einklang mit den Besserungsvorschlägen katholischer Exegeten weitmöglichst wiederherstellt und in sinngemäßer Gliederung druckt. R.

143. Schulz, Alfons, Kritisches zum Psalter (Atl. Abhandlungen XII, 1) gr. 8° (VIII u. 66 S.) Münster i. W. 1932, Aschendorff. *M* 3.60. — Wer etwas von der überaus wechselvollen Textgeschichte des AT und von der des Psalters im besondern weiß, der wird sich nicht wundern, daß der richtige Sinn mancher Stellen erst heute wieder nach vielen Jahrhunderten klar wird. Dazu verhilft das durch stete Fortschritte so fein ausgebildete Werkzeug der sprachforschenden Kritik, aber nur dem, der es nach lebenslanger Übung meisterlich zu handhaben versteht. Ein solcher Meister schenkt uns hier seine eigenen, sorgfältig begründeten Deutungsvorschläge zu einer Reihe von schwierigen Psalmtexten, deren Erklärung bisher noch nicht befriedigen wollte. Alle sind sehr beachtenswert, einige wohl auch endgültig überzeugend. R.

144. Weber, J., Le Psautier du Bréviaire Romain. 18° (544 S.) Paris 1932, Desclée. *Fr* 8.50; geb. *Fr* 12.—. — Nach einer kurzen, aber inhaltsreichen Einleitung über Geschichte und Bedeutung des Psalters wird der Text (Übersetzung nach Crampon) fortlaufend exegetisch und aszetisch gut erklärt. Die geschickte Verwertung der Weihegebete des Pontificale zeigt den erfahrenen Seminardirektor. Ein Appendix begründet die Auswahl der Psalmen für die liturgischen Festzeiten. R.

145. Handschin, A., Das Hohelied der Liebe. 2. Aufl. kl. 8° (111 S.) Gießen, Brunnen-Verlag. *M* 1.60. — Die Schrift bietet eine volkstümliche Auslegung des immer noch meistkommentierten Büchleins der Bibel. Die kurzen Anwendungen gehen auf die Seele als Braut. Rationalistische Leser werden hier das nicht finden, was sie im HL suchen; aber auch wer die Allegorie nicht grundsätzlich ablehnt, mag sich oft an der Willkür der Deutung stoßen. Wer dagegen auf ein Verständnis der Dichtung als Ganzes verzichtet, wird dem Verfasser für manche Einzelgedanken verpflichtet bleiben. R.

146. Sickenberger, Joseph, Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des N. T., Bd. VI) 4. Aufl. gr. 8° (XVIII u. 333 S.) Bonn 1932, Hanstein. *M* 10.50; geb. *M* 12.70. — Nunmehr liegt auch der 6. Bd. des Bonner Kommentarwerkes zum N. T. in neuer Bearbeitung vor. Die neue Aufl. unterscheidet sich zwar in wesentlichen Punkten nicht von den früheren, berücksichtigt aber vor allem die neuere Literatur. Es ist zu begrüßen, daß der Verf. schon im systematischen Inhaltsverzeichnis gegenüber den früheren Aufl. eine mehr

ins Einzelne gehende Übersicht gibt, die das Verständnis der einzelnen Briefe ungemein erleichtert. Diese eingehende Übersicht war wohl zum Teil der Grund, daß er auf ein besonderes Verzeichnis der Exkurse verzichten zu können glaubte. Im Text selbst scheinen ausführlichere Literaturangaben zu Beginn besonderer Abschnitte eigentliche Exkurse ersetzen zu sollen, z. B. zu 1 Kor. 7 über Ehe und Jungfräulichkeit, zu 1 Kor. 15 über die Auferstehung der Toten, zu Röm. 5, 12—21 über die Erbsünde, zu Röm. 9—11 über die göttliche Vorsehung und das Volk Israel u. dgl. Trotzdem hätte man gewünscht, daß diese und ähnliche Fragen in Form eigentlicher Exkurse etwas eingehender behandelt worden wären. Was z. B. über das Verhältnis vom Herrenmahl zur Abendmahlsfeier (1 Kor. 11) gesagt wird, dürfte doch wohl kaum mit den verschiedenen Auffassungen genügend bekannt machen. An dieser Stelle hätte unter der Literatur auch noch Lietzmanns Monographie über Messe und Herrenmahl angeführt werden können. Vielleicht war es das Bestreben, den Kommentar nicht zu umfangreich zu gestalten, das dem Verf. manche Beschränkung auferlegte. Doch auch in der vorliegenden Gestalt wird das Werk gute Dienste leisten, zumal gute Literaturangaben es jedem leicht machen, sich in Einzelfragen anderweitig umzusehen. Brinkmann.

147. Kleist, James A., S. J., The Memoirs of St. Peter or The Gospel according to St. Mark, translated into english sense-lines (Science and culture series). 8° (XIV u. 216 S.; 1 Karte) Milwaukee 1932, The Bruce Publishing Company. *Doll* 2.50. — Der Verf., ein guter Kenner des klassischen wie hellenistischen Griechischen, legt hier eine für weitere Kreise bestimmte neue englische Übersetzung des Markusevangeliums vor. Zugrunde gelegt wurde die griechische Textausgabe von H. Vogels. Eine längere Einführung, kurze Anmerkungen zum Text und eine Reihe theologischer Exkurse sind ganz auf den gedachten Leserkreis abgestimmt. Der Titel wurde gewählt in Anlehnung an die Bezeichnung der Evangelien als ὑπομνημονεύματα bei Justin. Für den Exegeten ist vor allem die Textanordnung in „sense-lines" bemerkenswert, die mehr oder weniger der vielleicht ursprünglichen kolometrischen Schreibweise entsprechen dürfte. Der Verf. verspricht, bald den griechischen Text des Markusevangeliums in ähnlicher Form folgen zu lassen. Br.

148. Rohr, Ignaz, Der Hebräerbrief und die Geheime Offenbarung des heiligen Johannes (Die Hl. Schrift des N. T., Bd. X) 4. Aufl. gr. 8° (VIII u. 142 S.) Bonn 1932, Hanstein. *M* 4.60; geb. *M* 6.40. — In viel größerem Maße als die vorhergehenden Bände hat der vorliegende in der 4. Aufl. eine Umarbeitung erfahren. Darauf läßt schon rein äußerlich das Anwachsen von 115 auf 150 S. schließen. In der Grundauffassung ist der Verf. sich gleich geblieben, hat aber, vor allem beim Hebräerbrief, zu dem reichhaltigen religionsgeschichtlichen Material Stellung genommen. Die Einleitung, besonders zur Apokalypse, wurde bedeutend erweitert, eigene Kapitel über Sprache, Grundauffassung, Gedankenwelt u. Gehalt der Apokalypse und über Apokalypse und Mandäismus hinzugefügt. 18 Exkurse zum Hebr. und 9 zur Apk. wurden, meistens ganz neu, an gegebener Stelle eingestreut. — Wo dogmatische Fragen berührt werden, möchte man bisweilen eine genauere Fassung wünschen. So möchte man den Abfall vom Glauben (28) nicht bloß als „Preisgabe des Bekehrungserlebnisses" bezeichnet wissen; es handelt sich doch um mehr als um die Preisgabe eines subjektiven Erlebnisses. Ferner kann man wohl nicht gut sagen,

im Verlaufe der jüdischen Geschichte seien die Stimmen immer zahlreicher und deutlicher geworden, welche die blutigen Opfer, ja die Opfer überhaupt für wertlos erklärten (43); denn an den Stellen, die der Verf. im Auge hat, spricht Gott durch den Mund der Propheten nicht gegen die Opfer an sich, die er ja selbst angeordnet hat, sondern nur gegen eine Überschätzung der materiellen Opfer gegenüber der Gesinnung des Herzens. — Von einem „nachmessianischen" Zeitalter zu sprechen (44), dürfte zweideutig sein, da doch mit dem messianischen Zeitalter als Höhepunkt die Weltgeschichte abschließt. — Der Verf. scheint aus Versehen auch in dieser Aufl. den Apollo zum Heidenchristen zu machen (vgl. S. 10 mit S. 35), während er Apg. 18, 24 eindeutig als alexandrinischer Judenchrist bezeichnet wird. — Der Redaktor des Briefes würde wohl besser nicht als Verfasser bezeichnet (35), da ja auch nach R. der Inhalt des Briefes von Paulus stammt (10). Aber davon abgesehen hat die neue Aufl. durch ihre größere Reichhaltigkeit — neuere Literatur ist überall nachgetragen worden — gegenüber ihren Vorgängerinnen an Brauchbarkeit bedeutend gewonnen. Br.

149. Vincent, Hugo (O. P.), L'Authenticité des Lieux Saints, kl. 8° (117 S.) Paris 1932, Gabalda. — Das Büchlein, ein Sonderabdruck von 2 Artikeln, die der Verf. im „Correspondant" vom 25. Januar und 10. Februar 1930 veröffentlichte, bietet einen willkommenen Beitrag zur biblischen Archäologie. Kurz und klar findet der Leser die wesentlichen Beweispunkte für die Echtheit der hauptsächlichsten „Heiligen Stätten" Palästinas, vorab der Geburtsgrotte in Bethlehem, der Kreuzigungsstelle und des Heiligen Grabes, zusammengestellt und die Einwände der Gegner widerlegt. Jeder wissenschaftliche Apparat wurde bewußt beiseite gelassen. Selbstverständlich kann und soll auf den wenigen Seiten keine erschöpfende Darstellung geboten werden. Br.

3. Protestantische Theologie.

150—160. Der vorliegende Halbjahresbericht soll die neuerschienenen Werke hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Christologie behandeln. Schon gleich das erste Werk steht in diesem Blickfeld: (150) Franz Hildebrandt, Est. Das lutherische Prinzip (Stud. z. system. Theol., Heft 7) gr. 8° (128 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 6.80. — Die Arbeit stellt die lutherische voraugustanische Lehre des Abendmahls heraus. Dadurch wird die Studie zu einer interessanten Darlegung auch der christologischen Gegensätze der Reformierten und Lutheraner. Die Reformierten fragen nach dem Verf. kritisch nach dem Was und Wie; sie stellen Gott und Mensch schärfer gegenüber: Gott ist im Himmel und Du auf Erden, Luther dagegen bringt stärker die unreflektierte Tatsache: „Das Charakteristische des Est ist es, daß es von vornherein feststeht. . . . Wenn so auf der Lutherischen Seite eigentlich kein Grund vorliegt, über das Abendmahl eine Diskussion zu eröffnen, ist das für die Reformierten geradezu eine Notwendigkeit" (15). Für Luther war es ferner wesentlich, daß Gott nicht an sich, sondern im „Humanum" in die Erscheinung tritt (40). Auf Grund dieser Grundauffassung der Menschwerdung, konnte für ihn beim Abendmahl gar nicht die Frage entstehen, die die Reformierten kritisch stellten, zu was das Sakrament nütze sei. Zwar ist, so antwortet Luther, das äußerliche Ding für sich nichts (71) und nur durch Wort und Glaube ist die Wirklichkeit im Ge-

brauch begründet. Aber nur reformierte Reflexion kann in diesem Glauben Objektivität und Glauben voneinander trennen (64). Ohne auf Einzelheiten hier einzugehen, scheint die Grundhaltung der Reformierten, wenn auch zu reflex, im Grunde richtig gesehen. Luther sieht tatsächlich stärker das Konkrete. Daher fordert er in der Christologie und somit auch in der Abendmahlslehre stärkere Konkretisierung in der Übertragung göttlicher Eigenschaften auf die konkrete Menschheit bzw. die Realpräsenz. Die Reformierten betonen kritisch stärker die Trennung wiederum sowohl in der Christologie wie im Abendmahl. Zweifelhaft bleibt mir nur, ob auf diese verschiedene Grundhaltung der Unterschied restlos zurückgeführt werden kann. Bei Luther dürfte daneben in der Abendmahlslehre jedenfalls die katholische Vergangenheit stark mitgewirkt haben wie bei Zwingli die Geistauffassung. So zeigt die Arbeit gut die sehr verschiedenen Grundgestaltungen schon im Beginn des Protestantismus und wirft Licht auf den neuen Aufbruch dieses Kampfes in der Auseinandersetzung mit der modernen dialektischen Theologie.

Unmittelbar in die Lutherische Christologie führt (151) Erich Vogelsang in seiner Arbeit: Der angefochtene Christus bei Luther (Arbeiten z. Kirchengesch. 21) gr. 8° (106 S.) Berlin 1932, de Gruyter. *M* 8.—; geb. *M* 9.—. — Grundlegend ist Luthers Ausspruch: Wir können „Christum nicht so tief in die Natur und ins Fleisch ziehen, es ist uns tröstlicher" (20). So hat infolge dieses wiederum konkreten Christusbildes Jesus durch das ganze Leben an Anfechtungen gelitten bis zur Todesanfechtung in Gethsemane. Zwar unterlag er keiner Sünde, wohl aber der Anfechtung auch der Sünde: „des schuldigen unter Gottes Zorn erzitternden Gewissens" (20). „Durch das willige Ja zu dieser Anklage hat er im zitternden und zagenden Gewissen Gottes ewigen Zorn gefühlt" (17). Auch die tiefste aller Anfechtungen, die Prädestinationsanfechtung, die Höllenqual, hatte er am Kreuz: „Christus sah sich verloren, . . . fühlte sich in seinem Gewissen von Gott verflucht, in der Qual der Verdammten" (45). Er ward so versucht auch im Letzten, was er hatte, der Gottessohnschaft (44). Der Zweck dieser Anfechtungen war nicht Beispiel oder Gesetz für unser Handeln zu geben, sondern unser Trost zu sein im Hinblick auf das Handeln Gottes an uns. Wesentliche Wandlungen hat dieses Christusbild bei Luther nicht gehabt. Der angefochtene Christus tritt zwar in den späteren Jahren vor dem siegreichen zurück. Das liegt nach dem Verf. neben sprachlichen Untersuchungen Luthers über die Hölle vor allem an seelsorglichen Gründen: Die Schwachen sollen durch den Hinweis auf den siegreichen Christus getröstet, die Schwärmer von der Aszese zurückgehalten werden. Mit Recht hebt V. hervor, daß Luther der erste war, der dieses Christusbild zeichnete, das mit dem Gott in Christus unvereinbar ist. Das hatte die Väterzeit und das Mittelalter, die sich in der Liebe zum Gottmenschen auch von Luther nicht übertreffen lassen, selbst wenn ihn der moderne Lutherkult über Paulus stellt, deutlich gesehen und daher die Wahrheit der biblischen Versuchung, des Ölbergleidens und des Kreuzesrufes in ernstem Ringen anders geklärt, ohne in so extreme Ansichten zu fallen, nach denen selbst die Gottessohnschaft angefochten wurde. Unverständlich ist mir in dieser wissenschaftlichen historischen Untersuchung der polemische und falsche Satz von der Vereinsamung des Gewissens im Tod, „die bis heute jedem wahrhaft katholischen Menschen unbekannt ist, weil hier die Kirche für ihn einsteht" (19). Richtig ist,

daß die Kirche als treue Mutter ihrem Kind in der schwersten Stunde mit Sakrament und Gebet zur Seite steht. Sein Gewissen aber muß auch nach katholischer Lehre jeder selbst vor seinem Richter verantworten. Auch der Exkurs: „Die Scholastik über Anfechtung" (15 ff.) zeigt eine ähnliche unwissenschaftliche polemische Färbung. Wenn Luther die Scholastik nicht kannte, so mag man das verstehen; heute aber sollte man im Zeitalter der Geschichte in einer Abhandlung zur Kirchengeschichte nicht mehr einen Satz lesen müssen wie: „In der Tat fällt unter den Begriff der tentatio für die Scholastik wie für Augustin und Bernhard allein das, was Luther tentatio carnalis nennt" (16). Die berühmte immer wiederkehrende Unterscheidung der Scholastik in tentatio carnis und tentatio ab hoste scheint dem Verf. also unbekannt zu sein, obschon Petr. Lombardus an der angegebenen Stelle (l. 2 d. 21 c. 6 — nicht 4) davon spricht und obschon der Verf. den einen Teil der Stelle, der von der tentatio carnis handelt, zitiert. Warum also solche Exkurse in unbekanntes Gebiet, besonders wenn dann auch noch das Unglück geschieht, daß man einen Einwurf des hl. Thomas für eine Definition ansieht (ebd.)! Leider stört das sehr den Geschmack an der sonst guten Arbeit.

Einem anderen Teil der Christologie Luthers widmet (152) H. Obendiek einen besonderen Abschnitt in seinem neuen Werk: Der Teufel bei Martin Luther. Eine theologische Untersuchung (Furche-Studien 4) gr. 8° (312 S.) Berlin 1931, Furche-Verlag. *M* 10.80; geb. *M* 12.80. — Er fragt, wie nach Luther der gekreuzigte, auferstandene und erhöhte Christus Sieger und Herr über den Teufel wurde (71 ff.). Zweck der Arbeit war es, in „einer systematischen Darstellung, die durchaus religiös-theologisch bestimmt ist" (34) bis zu den Wurzeln der Teufelsauffassung Luthers durchzudringen. Es wird daher neben den erwähnten christologischen Partien die Stellung des Teufels in Luthers Gesamtlehre dargestellt. Überall findet sich der Gedanke an den Teufel als den großen Widersacher Gottes, der aber trotzdem Gott untergeordnet bleibt in Duldung und in positivem Gebrauch von seiten Gottes. Der Verf. sucht dadurch zu beweisen, daß der starke Gebrauch des Teufels bei Luther zu deuten ist als theologische Anithese zur Gottes- und Christusfrage, die das Entweder-Oder des Christenlebens klar hervorhebt. Der Versuch des Verf. ist insofern gelungen, als er die enge Verbindung der religiösen Ideen Luthers mit dem Teufelsglauben zeigt. Das war aber eigentlich schon bekannt und z. B. auch von H. Grisar, den O. scharf bekämpft, zugegeben (III 253 ff.). Offen aber bleibt die umstrittene Frage, wie das wirkliche Überhandnehmen der Teufelszitation und wie die „wunderlichen Teufelsgeschichten" einschließlich der „Teufelserscheinungen" Luthers selber zu erklären sind. Diese Frage löst man nicht mit der Behauptung, daß Grisars Material aus Zufälligkeiten, besonders aus den Briefen, Tischreden u. a., zusammengetragen wurde. „Die wunderlichen Teufelsgeschichten haben wir deshalb nicht beachtet, weil sie gegenüber den Aussagen mit theologischem Charakter völlig verschwinden und sie uns sodann nicht die Vorstellung Martin Luthers, sondern nur die damals allgemein verbreitete Vorstellungswelt wiedergeben. Diese . . . könnten einen Beitrag für die Kulturgeschichte der Reformationszeit liefern" (237). Wahrlich, eine einfache Lösung!

Wie viel geschichtlicher schreibt darüber doch (153) Martin Rade, Zum Teufelsglauben Luthers, in den „Marburger theologischen Studien" 2 (Gotha 1931, Klotz), wenn er

die Abendmahlsstreitigkeiten auf unser Thema hin untersucht. Bei ihm heißt es in den Schlußbemerkungen: „Der Teufelsglaube hat den Streit verroht" (9). Oder: „Durch die Einführung des Teufels als des großen Gegenspielers wird für den Glaubensgedanken [des Abendmahls] nichts gefördert" (9), was u. a. dadurch bewiesen wird, daß die kommenden vier Jahrhunderte in ihrem ernsten Kampf um das Abendmahl „von diesem ganzen wahrlich unübersehbaren höllischen Beiwerk" nicht die geringste Notiz nahmen (9). Wenn Rade zur Untersuchung auffordert, ob Luther an anderen Stellen mehr Nutzen aus dem Teufelsglauben gezogen hat, so dürfte das, wie gesagt, die Arbeit O.s wohl zeigen. Aber die „unübersehbare" Benutzung und vor allem die Form der Benutzung ist damit allein nicht erklärt. Sie wird auch nicht durch die Zeitauffassung voll durchsichtig. Denn auch darüber geht sie weit hinaus. Man vergleiche nur die von Rade gebrachten Texte oder Grisars Material. Hier muß mit Grisar die Persönlichkeit Luthers herangezogen werden.

Damit komme ich zur Darlegung der neueren Christologie. In ihre Problemstellung führt prinzipiell die Untersuchung von (154) W. Bartelheimer ein: Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik. Eine Untersuchung über den Subjektivismus. gr. 8° (IV u. 140 S.) Leipzig 1931, Hinrichs. *M* 9.—. — Wie der Titel der Arbeit schon zeigt, sucht der Verf. das letzte Anliegen der modernen Kritik an Schleiermacher bloßzulegen, um dann zu zeigen, wie das bei Schleiermacher Bekämpfte überwunden werden kann. Zunächst wird versucht zu zeigen, daß es falsch ist, die Religion Schleiermachers als „inhaltlose dionysische Mystik" ohne jeden objektiven erkenntnismäßigen oder gedanklichen Inhalt, als bloße Gefühlssache hinzustellen (gegen Brunner). Das religiöse Gefühl Schleiermachers ist vielmehr sachlich gebunden. Es ist nichts anderes als die aus der Einzelerfahrung im „Erregungszustand" (78) erhaltene persönlich erlebte Einheit des Ich und des Außer-Ich, des idealen und realen Seins, des Universums. Nach dieser Grundfeststellung wendet sich der Verf. der modernen Schleiermacherkritik zu. Sie hat zur letzten Ursache den Versuch, aus dem Subjektiven zum Objektiven in der Religion vorzustoßen. Daher der Kampf gegen den Begründer des „Subjektivismus" des 19. Jahrhunderts. Hier meint B. aber, daß weder die theozentrische Theologie Schaeders noch Kattenbusch oder Brunner in ihrer Kritik Schleiermachers den Subjektivismus wirklich positiv überwinden. Alle sehen, wenn auch in verschiedenem Grade, noch zu sehr auf das Subjekt, das nach ihnen das Maß und Wesen Gottes schon in sich trägt, sei es als Ideal (Schaeder), sei es als Liebe in Person (Kattenbusch), sei es als Norm (Brunner), und das von da aus an Gott herantritt. Nach dem Verf. aber wird der Subjektivismus nur durch ein absolutes dialektisches „Gegenüber" überwunden: „Gott erkennen heißt darum: bei dem Bundeswort . . . , das Christus in, an und mit seiner sich für uns opfernden Person uns kundtut und zuspricht, stehen bleiben, allein auf dieses . . . nicht zu begründende Treuwort Christi hören" (101 f.). Wo bleibt aber dann, so muß man den Verf. fragen, die Antwort auf die bange Frage, die bei diesem wichtigsten Schritt des Lebens jedes mit Verstand begabte Wesen stellen muß: Ist es nicht subjektive Täuschung, was ich tue? worauf gründet dieses Vertrauen, das ich da setze? So schlägt dieser überspannte „Objektivismus" schließlich in einen noch stärkeren Subjektivismus über. Dann kann der Hindu genau

so „glauben". Der wahre Glaube muß, gerade weil der Mensch aus Verstand und Wille besteht, eine vernunftmäßige aufweisbare Grundlage haben. Dabei ist es nicht richtig, daß sie von mir nur „unter hypothetischer Negierung der gegenseitigen Bindung als freies, emanzipiertes Ich" (100) gelegt werden kann. Sie ist nur die reflexe, von jedem vernünftigen Geschöpf geforderte Überlegung über die natürlich erwachsene Gotteserkenntnis, ohne irgendwie an der Abhängigkeit rütteln zu wollen oder sich selbstherrlich über Gott zu erheben. Zweck ist nur, sich ganz, mit voller Hingabe von Verstand und Wille, als denkendes Wesen dem Schöpfer fest hingeben zu können. Daher muß auch der Christusglaube und das Christusvertrauen historisch fest fundiert sein.

Dem Objektivitätsstreben der dialektischen Theologie widmet auch (155) Erwin Reisner eine eigene Untersuchung: Kennen — Erkennen — Anerkennen (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus V 3) gr. 8° (141 S.) München 1932, Kaiser. *M* 6.70; Subskript. *M* 4.80. — „Eine kritische Interpretation" (18) der dialektischen Theologie oder „ein philosophischer Kommentar" (19) zu ihr will das Buch sein. Vor dem Sündenfall befand sich der Mensch in voller Anwesenheit (Existentialität) Gottes. Er schaute ihn und in ihm die Schöpfung. So „kannte" er ihn im ungebrochenen Sehen des durch und durch Konkreten in voller Anwesenheit. Das war mehr als reflexes „Erkennen", wie es im Sündenfall wurde. Denn Reflexion ist aus der vollen Existentialität oder Anwesenheit des Schöpfers und Geschöpfes der Schritt „in die Abwesenheit des einsamen Selbst" (23). Diese Abwesenheit und Nichtexistentialität ist eine doppelte: eine „überwirkliche", d. h. die Abwesenheit im einzelnen Ich, das in der Reflexion alles in seine einsame Immanenz hineinzieht, und eine „unterwirkliche", d. h. die Abwesenheit des bloß Erkannten, objektivierten, des durch die Reflexion aus der Anwesenheit herabgedrückten toten Begriffes. So wird das Gekannte durch das Erkennen aus dem echten Mittelstand der Anwesenheit des Schauens teils in die Abwesenheit des Ich nach oben, teils in die Abwesenheit des toten Begriffes nach unten versetzt. Erinnert sich der Mensch nun an den Zustand der Anwesenheit des Kennens, so bemerkt er den Unterschied. Er sieht aber, daß er durch weitere Reflexion die Kluft nur noch erweitert, und so verbleibt ihm philosophisch nur das „Anerkennen", d. h. er kennt das ihm Unzugängliche einfachhin als das grundsätzlich Fremde an: „So wie ein Blinder, der gegen eine Mauer rennt, die Existenz dieser Mauer anerkennen muß, obgleich er sie nicht sieht, so müssen auch wir die Wirklichkeit des Wirklichen, gegen das wir beständig anrennen, ohne zu wissen, was es eigentlich ist, anerkennen" (43 f.). Dieses Anerkennen ist somit etwas in sich rein Negatives; es ist das bloße Zugeständnis, daß wir nicht zur Anwesenheit, zur Wirklichkeit vorstoßen können. Freilich bleibt nach R. im Erkennen und in der Reflexion immer noch ein Rest des Gekannten, ein Existenzrest, auf den er großes Gewicht legt. Es ist nach ihm der Grundfehler der dialektischen Theologie, daß sie ihn übersieht. In ihm liegt nämlich die Möglichkeit, daß die Offenbarung an den Menschen herankommt und ihn nun zwar nicht im Schauen, wohl aber im Glauben, wieder der Mitte zuführt. Dieser Existenzrest ermöglicht auch erst das Verständnis der Christologie. Gott muß mich dort treffen, wo ich ihn noch anzuschauen vermag, d. h. gerade im Existenzrest. Unmittelbar aber ist in ihm kein Anknüpfungspunkt mehr für Gott vorhanden, da kein unmittelbares Gottverständnis mehr vorhanden ist. Geblie-

ben aber ist das Du-Verständnis aus dem Gegenüber zu Gott. Hier knüpft Gott in der Menschwerdung an: „Die Offenbarung im Sohn ist die Offenbarung Gottes in Du-Gestalt, das heißt die Offenbarung für das sündige menschliche Auge, das zwar das Du, aber nicht mehr Gott wahrnehmen kann" (98). Dadurch, daß die dialektische Theologie den Existenzrest nicht genügend berücksichtigt, ist sie nach R. in Gefahr, wenigstens in einzelnen Äußerungen ihrer Vertreter, bei ihren Darlegungen in die unterwirkliche Begriffswelt „durchzufallen" und tote Begriffe für die Wirklichkeit zu halten. — Ich brauche nicht zu sagen, daß diese Philosophie tatsächlich die völlige Bankrotterklärung des menschlichen Verstandes bedeutet. Seine höchste Leistung besteht ja nur noch in der Feststellung, daß er nichts kann, und in der Anerkennung dieser Sachlage. Ja diese Anerkennung ist eigentlich schon wieder ein Unding. Denn sie entsteht aus und in der Reflexion und ist ein Akt des überwirklichen Ich. Reflexion aber führt doch nach dem Verf. immer mehr in die Abwesenheit! Das hat R. selbst gesehen. Und die Antwort? „Die wahre Anerkenntnis wäre die, die auch noch sich selbst aufhebt, die anerkennt, daß alles Anerkennen Irrtum ist . . . . Wer hier nicht verstehen will allen Widersprüchen zum Trotz, ja geradezu quia absurdum, der wird aus logischen Konsequenzen heraus mit relativ leichter Mühe alles widerlegen können, aber auch seine Widerlegungen bringen nichts Neues; sie sind selbst schon eingewoben in das unabschließbare System des erkennenden Anerkennens" (78 f.). Das proton pseudos ist wohl die Grundannahme, daß jede Reflexion sich notwendig vom Objekt entfernt. Die feine und klare Folgerichtigkeit der Arbeit zeigt so gut die Unmöglichkeit der Grundannahme dieses dialektischen Denkens. Auf jeden Fall ein interessantes Buch zur Kenntnis der Dialektik und Existentialität.

Nachdem so der dialektische Glaubensbegriff beleuchtet ist, zeige der Hauptvertreter der dialektischen Christologie, (156) E. Brunner, einige seiner christologischen Grundgedanken in der kurzen Schrift: Die Absolutheit Jesu. gr. 8° (28 S.) Berlin 1932, Furche-Verlag. *M* —.90. — Der Verf. geht aus von der Relativität unserer Erkenntnis und unseres Seins wie der dadurch hervorgerufenen allgemeinen Skepsis. In sie tritt Jesus der Absolute, der zunächst absoluten Glauben fordert: „Denn wenn Gott redet, will er, daß man ihn höre, daß man ihm rein darum glaube, weil er redet und also nicht Gründe anderswoher suche" (19). Dieser Glaube zeigt Jesum als den Absoluten und nicht als den ersten Menschen oder das Urbild und Vorbild der Religiosität, sondern als den, der dem Menschenzug „von oben" entgegenkommt in Offenbarung (d. h. „Durchbrechung der Geschichte und ihrer Möglichkeiten" [16]) und Erlösung (d. h. „Durchbrechung unserer ideellen Abgeschlossenheit und der psychologischen Möglichkeit" [16]). Deshalb kommt Jesus nicht „in Betracht als einer, der selbst glaubt, selbst fromm ist . . . , sondern als der einzige, der Vergebung und Erlösung bringt mit göttlicher Autorität" (14). Es zeigt sich also auch in dieser Schrift das Grundanliegen Brunners und der dialektischen Theologie, das Absolute hervortreten zu lassen — leider unter zu starker Zurückstellung des Menschen in Jesus.

Hier greift Paul Althaus ein. Über seine Ideen unterrichtet zunächst die Arbeit von (157) Albrecht Beyer, Offenbarung und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der Theologie von Paul Althaus. gr. 8° (117 S.) Schwerin 1932, Bahn.

M 3.60; geb. *M* 4.80. — Der erste Teil stellt zunächst in einem kurzen Überblick die Grundbegriffe der Theologie von Althaus dar. Das Tiefste in dieser Theologie ist die Idee der Kenosis Gottes. Gott wünscht nämlich vom Menschen freie Hingabe. Daher offenbart er sich ihm in der Verborgenheit, „gebrochen durch das Medium der Geschichtlichkeit" (90). Damit ist ein Doppeltes der Eigenart des theologischen Denkens des Erlanger Führers hervorgehoben: Gott handelt mit uns nur durch die Geschichte. Sie hat also einen wesentlichen Platz in der Offenbarungslehre. Das wirkt sich vor allem wiederum in der Christologie aus, in der stark gegen allen Idealismus und alle dialektische Zurücksetzung der Geschichte das irdische Leben Jesu betont wird. Dennoch aber ist rein historisch die Offenbarung, weil sie Kenose ist, nicht zu erfassen. Historisch sichere Beweise z. B. für Christus und seine Auferstehung gibt es nicht. Hier muß der Glaube eintreten. Er beruht auf dem Vertrauen auf Christus und Gott, wodurch dann unmittelbare Gewißheit entsteht und auch paradox Erscheinendes im Gehorsam angenommen werden kann. Durch die Kenose des Ewigen in der Zeit ist ferner gegeben, daß unser dogmatisches Denken wesentlich paradox und dialektisch sein muß. Ist doch sein Gegenstand, die Geschichte des ewigen Gottes in der Zeit, eine paradoxe Wirklichkeit (77). Hier setzt die Kritik B.s ein. Es scheint ihm vor allem in dieser Theologie noch zu stark von der Dialektik der Glaubenswahrheiten gesprochen zu werden: „Stellt nicht jede Form einander widersprechender Gedanken in sich wieder ein Problem dar, das nach Klärung verlangt?" (78 f.) Daher glaubt B., auf eine Ergänzung durch den kritischen Idealismus Brunstäds hinweisen zu sollen. Die Widerstandserfahrung bedeutet Brunstäd nicht die absolute Realität des andern, sondern im Gegenteil gesetzliche Ordnung, geregelte Verknüpfung und Zusammenhang. Antinomie heißt daher eigentlich nicht Gegensatz, sondern ist überall da, wo in einen Unterschied Einheit kommt. So gehören Freiheit und Notwendigkeit gerade als Antinomien eng zusammen. Wie diese „Synthesis a priori" das Problem innerlich klären soll, ist mir unklar. Es bleibt doch immer dabei, daß Notwendigkeit und Freiheit, solange sie nicht als analoge Begriffe von Gott ausgesagt werden, sich ausschließen. Ist es übrigens richtig, daß Widerstandserfahrung immer auf geordneten Zusammenhang deutet? Von Brunstäd zeigt sich der Verf. auch beeinflußt, wenn er statt des Ausdruckes vom „absoluten" Gott den „unbedingten" Gott fordert. „Absolut" bedeute die Negation des Personenverhältnisses Gottes zur Schöpfung, während „unbedingt" dieses einschließe und dennoch das „ganz Andere" hervorhebe. Auch der Brunstädschen Enhypostase gibt B. den Vorzug, da sie in strenger Einheit dem Logos das Personbildende in Christus zuschreibe.

(158) P. Althaus hat nun nur wenige Wochen nach dem Erscheinen dieser Auseinandersetzung den 2. Teil seines Grundrisses der Dogmatik (gr. 8° [181 S.] Erlangen 1932, Merkel. *M* 5.50; Bd. 1 und 2 zusammengeb. *M* 7.75) veröffentlicht, dessen ersten Teil ich schon in dieser Zeitschrift besprochen habe (5 [1930] 621 f.). Der vorliegende Band enthält die spezielle Dogmatik. Alles ist aufgebaut auf der oben gezeichneten Kenose. In der Gotteslehre ist der von Beyer getadelte Ausdruck des „absoluten" Gottes schon durch den „unbedingten" Gott ersetzt. Ob das zum Vorteil der Gesamtauffassung geschehen ist, möchte ich bezweifeln, da die Kenosislehre deutlicher bei dem Begriff des „absoluten" Gottes zum Ausdruck kam und die Begründung, die z. B.

Beyer vorlegte, wenig stichhaltig war. Gegenüber der dialektischen Theologie wird sodann von A. größeres Gewicht auf die Uroffenbarung gelegt, die erst die Möglichkeit der christlichen Offenbarung gebe. In ihr liegt die Grundlage des Vertrauens zur Offenbarung. Ich möchte als Beispiel der Art von A. seine Christologie kurz kennzeichnen. Ausgegangen wird von der Wirklichkeit des Menschen Jesus, an der die Gewißheit der Gegenwart Gottes in ihm entsteht (der Weg „von unten nach oben"); „dann aber wird in dem Gedanken der Gottheit Christi weitergedacht, Christi Ewigkeit, die Trinität, des ewigen Sohnes Menschwerdung gefolgert — der Weg ‚von oben nach unten'" (85). Bei der Betrachtung der Menschheit ist aber festzuhalten, daß eine historische Sicherheit nicht zu erlangen ist, sondern schon hier der Glaube mit einsetzen muß. Starker Nachdruck wird auf die Gottheit gelegt; jedoch die Zwei-Naturen-Lehre verworfen, weil sie positiv das Paradox der Menschwerdung erklären wolle. Gottheit und Menschheit müssen paradox nebeneinander bleiben. So ist diese Dogmatik eine freilich oft recht kurze, aber doch gute Einführung in die Gedankenwelt dieses Theologen und seiner theologischen Richtung und somit auch katholischen Dogmatikern zu empfehlen, damit stärker als bisher neben dem Protestantismus des 16. Jahrhunderts auch der moderne berücksichtigt wird. Nur so kann ja den Vielen eine Belehrung gegeben werden, die in den verschiedensten Ländern im Kampf mit diesen neuen Ideen stehen, oder jenen, die aus dem Protestantismus heraus bei uns Antwort auf diese Ideen suchen.

Das gilt auch von dem gerade erschienenen (159) Grundriß der Dogmatik von Reinh. Seeberg. gr. 8° (VI u. 127 S.) Leipzig 1932, Deichert. *M* 3.80; geb. *M* 4.80. — Er soll eine kurze Handreichung sein, zu der die große „Christliche Dogmatik" notwendige Ergänzung bietet. Schon äußerlich findet sich ein Unterschied, der Seebergs „modern-positive" Theologie kennzeichnet. Mit Freude liest man einmal wieder die in protestantischen Büchern so selten gewordenen Schriftbelege. Sicher ein Vorteil des Buches! Ein zweiter Unterschied ist die noch starke Verbindung mit den Schulen und Richtungen des vergangenen Jahrhunderts, denen der Verf. selbstverständlich noch viel näher steht. Damit ist auch wohl sein stärkeres Abstehen von den Ideen der dialektischen Theologie zu erklären. Man wird daher eine genaue Auseinandersetzung mit den modernsten Theorien nicht suchen dürfen. Trotzdem behält der Grundriß auch seine aktuelle Bedeutung als Anschauung eines Mannes, der zweifellos trotz aller Kritik mitbestimmend für die modernste Theologie geworden ist. Kennzeichnend ist auch für seine Gesamthaltung wieder die Christologie. Wahre Gottheit wie wahre Menschheit sind Grundannahmen. Diese beiden Größen „sind nicht zwei unpersönliche Naturen, sondern zwei persönliche, selbstmächtige und selbstbewußte Wesen. Die Menschwerdung ist demnach so zu bestimmen: der ewige Logoswille . . . geht so in ein Menschenleben ein, daß er es zum Organ seines Zweckes und seiner Willenbetätigung macht, d. h. seinem Innenleben Ziel, Inhalt und Impuls gibt" (68). Die Vereinigung vollzieht sich dann so, „daß der Mensch Jesus denkend und wollend durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sich mit dem Logos vereint. Daraus folgt, daß der Logos nur in dem Maße in dies Menschenleben eingeht, als dieses seine Wirkungen in menschliche Gedanken und Willensakte umzusetzen fähig ist" (ebd.). Aber eine Doppelperson soll doch nicht vorhanden sein, da „der Mensch Jesus sich jederzeit zu dem bestimmt, wozu der ihm einwohnende

Logos-Herr-Geist ihn bestimmt" (69). Beschränkte Analogien finden sich im Glaubensleben der Glieder Christi (70). Tatsächlich dürfte aber damit der Einwand nicht gelöst sein, da durch das Beziehungsverhältnis das Doppelpersonhafte bestehen bleibt. Richtig jedoch ist, daß zwei bewußte Naturen verbunden sind, die in der Person des göttlichen Logos als dem tiefsten in sich bestehenden Seinsgrund (Personsein) verbunden sind. So ist eine strenge Personeinheit vorhanden, und dennoch gibt es zwei bewußte Handlungsprinzipien der einen Person, das göttliche und das menschliche, so daß man in der gleichen Person von dienendem Gehorsam und göttlicher Autorität sprechen kann.

Von der Seite der Ethik behandelt endlich (160) A. Köberle das Christusproblem der Zeit: Die Seele des Christentums. Beiträge zum Verständnis des Christusglaubens und der Christusnachfolge in der Gegenwart. gr. 8° (387 S.) Berlin 1932, Furche-Verlag. *M* 5.90; geb. *M* 6.80. — In interessanten Darlegungen über die Not der Nachkriegszeit, ihren Relativismus und Kritizismus zeigt er, daß Christus die einzige Hoffnung sein kann. Er bringt dem Suchenden die Wahrheit, er die Rettung vor den verführerischen und zerstörerischen Mächten des Kosmos. Er gibt die Antwort auf modernes Schicksalsforschen, die auch der Siegeszug der Astrologie u. ä. nicht zu geben vermag. Er löst die Geistfrage unserer Zeit und das Rätsel des Todes. Er ist die Lebenskraft des Evangeliums in Gebet und Dienst, in Erziehung und Sport, in Kunst und Lied. Eine Auseinandersetzung besonders mit dem Judentum und der außerchristlichen Ethik schließt das tiefreligiöse Buch, dem ich darum über alle Unterschiede hinweg weite Verbreitung in prot. Kreisen wünsche. Schade, daß der Katholizismus oft falsch gesehen ist (z. B. 194).

Wenn wir den Überblick zusammenfassen, wird man sagen müssen, daß der Ernst des Christusglaubens überall hervorleuchtet. Die Betonung seiner Gottheit gegenüber früheren Tendenzen tritt stark hervor, teilweise leider unter Hintansetzung der Menschheit oder unter Forderung des dialektischen Gegensatzes von Gottheit und Menschheit, wodurch die wahre Vereinigung gefährdet wird. Stark zu spüren sind auch noch die Folgen der liberalen Bibelkritik und der durch sie verursachten Unsicherheit über den historischen Jesus. Das muß sich selbstverständlich in einer Zeit des Kampfes um den Glaubensbegriff doppelt auswirken. Während die Sicherheit über das historische Christusbild sonst wohl ein Hemmnis extremer Anschauungen gewesen wäre, ist die Unsicherheit darüber zu einem Fördernis geworden. Ohne historische Sicherheit über Jesus aber wird es nie zu einem wahren Objektivismus aus dem Subjektivismus kommen. Weisweiler.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

161. Rouët de Journel, M. J., S. J., Enchiridion patristicum. Ed. 8 et 9. 8° (XXVII u. 803 S.) Friburgi Br. 1932, Herder. *M* 6.60. — Von der weiten Verbreitung des Buches zeugt die auf dem Titelblatt stehende Angabe, daß diese Doppelauflage das 17.—21. Tausend umfaßt. Die Ungunst der Zeit verbot die Vornahme größerer Änderungen. Innerhalb des Buches ist ein Text aus Ps.-Dionysius verbessert. Am Schluß sind zu den „Addenda et emendanda", die schon der frühern Auflage beigefügt waren, noch einige hinzugekommen. Der Verfasser hat aber den Plan, das

Buch seiner Zeit einer Neubearbeitung zu unterziehen, und er bittet im Vorwort die Fachgenossen, ihm Ratschläge betreffs der Aufnahme oder Streichung von Texten zukommen zu lassen.
Deneffe.

162. Denzinger, H., Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, quod a Cl. Bannwart denuo compositum iteratis curis edidit I. B. Umberg S. J. Ed. 18—20. 8° (XXXI, 658 u. [71] S.) Friburgi Br. 1932, Herder. *M* 5.40; Lw. *M* 6.70. — Mit einiger Besorgnis nahm ich diese neue Bearbeitung des Denzinger zur Hand. Sind die Nummern verändert? Nein. Zwar sind die bisher unter n. 3001 ff. stehenden Stücke jetzt an ihren Ort in die Zeitreihe gesetzt, aber ohne Störung der alten Zahlenfolge. Durch Beifügung eines a, b, usw. sind sie an die alte Zahlenfolge angeschlossen. Der Sperrdruck ist sehr sparsam und besonders zur Hervorhebung von Stichworten verwendet. Einige Nummern sind weggefallen. Auch hier ist die Zählung nicht gestört. Man könnte es bedauern, daß aus der Modernismusenzyklika auch n. 2096 mit der Unterscheidung zwischen Christus historicus und Christus fidei und mit der Zeichnung einer gewissen rationalistischen Methode weggefallen ist. Aber es wird nicht möglich sein, allen Wünschen zu genügen. Neu hinzugekommen sind z. B. ein Teil des dogmatischen Briefes des hl. Cyrill, die Einleitungsworte zu Dekreten des Trienter Konzils, mehrere Erlasse über Sakramente, zwei Entscheidungen des Hl. Offiziums aus dem Jahre 1703 über die unbedingt notwendigen Glaubenswahrheiten, ferner eine gute Anzahl von Stücken aus den letzten Enzykliken Pius' XI. Im systematischen Index sind eigene Abteilungen für die zehn Gebote: XI e ff. Dem rührigen Herausgeber gebührt Dank für seine hingebende Arbeit. — In ThQschr 113 (1932) 138—157 macht J. Koch einen interessanten „Vorschlag zu einer weiteren Ausgestaltung von Denzingers Enchiridion Symbolorum". Er hält es für notwendig, „daß ein zweiter Apparat hinzugefügt wird, in dem angegeben ist, woher die verurteilten Sätze genommen sind. Ich sehe ohne weiteres ein, daß ich damit eine Aufgabe stelle, die nicht von einem einzelnen, und vermutlich sogar nicht in einer Generation gelöst werden kann" (141). Und er bringt zur Erläuterung seines Vorschlags vier Beispiele aus dem Mittelalter. Übrigens ist in der neuen Auflage des Denzinger die Fundstelle der Irrtümer des Olivi über die Seele angegeben. Man könnte auch an ein eigenes neues Enchiridion, eine „Collectio haereseon et errorum" denken, gleichsam eine Neuausgabe und Fortsetzung von Augustinus, De haeresibus.
D.

163. Pesch, Chr., S. J., Compendium Theologiae Dogmaticae. Ed. 4. Tomus I. De Christo legato divino. De Ecclesia Christi. De locis theologicis. gr. 8° (XIV u. 315 S.) Friburgi Br. 1931, Herder. *M* 6.50; geb. *M* 8.—. — Tomus II. De Deo uno. De Deo trino. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo et de novissimis. (VIII u. 292 S.) Ebd. 1930, *M* 5.40; geb. *M* 6.60. — Tomus III. De Verbo incarnato. De B. V. Maria. De cultu Sanctorum. De gratia. De virtutibus theologicis. (VIII u. 313 S.) 1931. *M* 6.50; geb. *M* 8.—. — Tomus IV. De sacramentis. (X u. 312 S.) 1932. *M* 6.50; geb. *M* 8.—. — Das beliebte Compendium von Pesch liegt jetzt in 4. Auflage vor. Der am 26. April 1925 verstorbene Verfasser konnte selbst die Neuherausgabe nicht mehr übernehmen. Sein Text ist unverändert geblieben, da diese 4. Auflage durch Manuldruck hergestellt wurde; höchstens sind im II.—IV. Band einige ganz unwesentliche Änderungen angebracht. Dagegen

sind am Schluß der Bände einige Zusätze beigefügt, so im I. Band die These: Ecclesia per se ipsa est divinae suae legationis testimonium irrefragabile, im III. Band eine These über die allgemeine Gnadenvermittlung durch Maria, im IV. Band unter anderm ein Abschnitt über das *matrimonium* als *sacramentum permanens*. D.

164. Bartmann, B., Lehrbuch der Dogmatik. 8. Aufl. Sonderdruck der Ergänzungen zur siebten Auflage. gr. 8° (26 S.) Freiburg im Br. 1932, Herder. *M* —.80. — B.s Dogmatik erscheint bereits in 8. Auflage. Die Ungunst der Zeit verhinderte einen völligen Neudruck. Wahrscheinlich ist die 8. Aufl. im Manuldruckverfahren hergestellt. Die Zusätze wurden, nach Traktaten geordnet, an den Schluß verwiesen. Sie sind auch als Sonderdruck zu haben. Allenthalben zeigt sich, wie aufmerksam der Verfasser die Neuerscheinungen zu seiner Wissenschaft verfolgt. Die Zusammenstellung hat den Vorteil, daß man in weitem Ausmaß die theologische Literatur der letzten Jahre und die Fortschritte der Dogmatik in einer Gesamtschau vor Augen hat. Ob man die Auffassung der Sünde als einer Beleidigung Gottes einen „schiefen Begriff" nennen soll (518), scheint mir doch zweifelhaft. Jedenfalls scheut die theologische und die kirchliche Sprache nicht vor der Bezeichnung der Sünde als *offensa, offensa Dei* zurück; vgl. Denzinger 174 788 1290 und Pesch, Praelectiones IX n. 481. D.

165. Egger, F., Enchiridion Theologiae dogmaticae generalis. Ed. 6. 8° (788 S.) Brixinae 1932, Weger. *M* 8.—. — Der Verfasser dieses bewährten Lehrbuches starb am 17. Mai 1918 als Fürstbischof von Brixen. Die 1913 erschienene 5. Auflage hatte er noch selbst besorgen können. Diese 6. Auflage ist nach dem Vorwort herausgegeben von seinem mittelbaren Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Dogmatik, A. Mayer. Die Bearbeitung des Abschnittes über die Hl. Schrift übernahm F. Hilber. Der Herausgeber hat pietätvoll den Text Eggers unverändert gelassen und die ihm nötig scheinenden Änderungen und Zusätze in Fußnoten verwiesen. Man kann es vielleicht bedauern, daß er dann nicht auch diese Anmerkungen als von ihm gesetzt kenntlich gemacht und von den noch von Egger herrührenden unterschieden hat. Vor einzelnen Abschnitten hat der Herausgeber Literaturangaben beigefügt. Auf S. 704 hätte neben der Entscheidung von 1897 über das Comma Joanneum auch die neuere vom 2. Juni 1927 (Denzinger n. 2198) erwähnt werden können. Die im Titel genannte „Theologia dogmatica generalis" umfaßt die Fundamentaltheologie und die Lehre über den Glauben. Die Berechtigung der Bezeichnung „Theologia dogmatica" auch für die Fundamentaltheologie wird n. 22 verteidigt: „Annon totidem articuli fidei sunt ipsa revelatio, Scriptura, Traditio, Ecclesia et alia obiecta, quae in Theologia fundamentali tractantur?" Aber diese Gegenstände sind wenigstens zum Teil in der Fundamentaltheologie aus nichtdogmatischen Prinzipien heraus zu behandeln, und insofern ist dieser Teil der Theologie nicht dogmatisch: „Theologia fundamentalis, quatenus *apologetica* est, argumentis ex ratione petitis procedit." Der S. 714 vertretenen Ansicht, daß eine von der Kirche definierte theologische Schlußfolgerung mit göttlichem Glauben zu glauben sei, kann ich nicht beistimmen, da (der Voraussetzung nach) diese Schlußfolgerung mit Hilfe eines nicht geoffenbarten Satzes aus der Offenbarung hergeleitet ist und daher der Satz gilt: Peiorem sequitur semper conclusio partem. Eggers Buch ist klar und gediegen und enthält gute Lösungen der Schwierigkeiten mit treffenden Unterscheidungen. D.

166. Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von

M. Gierens S. J. II. Band, 8. Aufl. (Wissenschaftl. Handbibl.) gr. 8° (599 S.) Paderborn 1932, Schöningh. *M* 9.—; geb. *M* 11.—. — Ähnlich wie beim I. Band (s. Schol 7 [1932] 294) sind auch hier rühmend hervorzuheben der schöne und genaue Druck, die zweckmäßige Verwendung verschiedener Typen, die übersichtliche Anordnung des Stoffes, die reichen Literaturangaben. Die bessernde oder ergänzende Hand des sachkundigen Neubearbeiters zeigt sich z. B. in der Behandlung des Nestorianismus und des Konzils von Ephesus, wo auch die Aktensammlung von Schwartz herangezogen wird, ferner in dem Kapitel über das Königtum Christi, worüber drei Sätze aufgestellt werden, sowie in dem Abschnitt über die Mittlerschaft Mariä. D.

167. Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. III. Band[6]. gr. 8° (VIII u. 491 S.) Münster in Westf. 1932, Aschendorff. *M* 11.—; geb. *M* 13.—. — Mit diesem 3. Band liegt die 6. Auflage von Diekamps vortrefflicher Dogmatik vollendet vor. Sie zeichnet sich aus durch positiven Reichtum und spekulative Klarheit. Die Literaturangaben sind gesichtet und bis auf die neue Zeit ergänzt. Der § 48 über Kontritionismus und Attritionismus, der bereits für die 3.—5. Auflage bedeutend umgearbeitet war, ist wieder einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen worden. Konnte man früher sagen, D. bekenne sich zu einem milderen Kontritionismus, so muß man nach den seit der 3.—5. Auflage gegebenen Erklärungen sagen, er vertrete den Attritionismus, und zwar in jener Form, die auch „den Anfang einer übernatürlichen Liebe des Wohlwollens zu Gott" für die zum Bußsakrament genügende unvollkommene Reue fordert. Diese Liebe wird nicht mehr, wie in der 2. Aufl. (248), als *caritas initialis* bezeichnet — jeder Grad einer wahren caritas würde schon zur Rechtfertigung genügen (6. Aufl. 268) —, sondern als *amor benevolentiae,* der von der caritas als *amor amicitiae* unterschieden wird. Der Beweis aus dem Konzil von Trient ist an die 4. Stelle gesetzt (272) und anders gefaßt als früher. Die Frage, inwieweit der Beichtende seine Sünden gerade als Beleidigung Gottes bereuen müsse, bedürfte vielleicht noch einer weiteren Klärung. D. gibt dafür gute Hinweise auf den hl. Thomas (272). Ist es zum fruchtreichen Empfang des Bußsakramentes notwendig, daß man die Sünden gerade aus dem besonderen Beweggrund der Tugend der Buße bereut? D.

168. Gasparri, Petrus, Kardinal, Katholischer Katechismus. 8° (425 S.) München 1932, Kösel und Pustet. Hlw. *M* 3.60. — Das Buch enthält drei Katechismen: einen „Katechismus für die Erstkommunikanten" von 5 Seiten und mit 26 Fragen, einen „Katechismus zum Unterricht der Kinder (Kinderkatechismus)" von 49 Seiten und mit 240 Fragen, einen „Katechismus für die Erwachsenen, die eine umfassendere Kenntnis der christlichen Lehre besitzen wollen" von 159 Seiten mit 595 Fragen. Es folgen einige Anhänge: Der verbesserte Entwurf zu einem Erlaß des Vatikanischen Konzils über einen Kleinen Katechismus, das Dekret Pius' X. „Singulari quadam" über das Alter der Erstkommunikanten usw., alles in deutscher Übersetzung. Daran schließt sich eine Art „Denzinger" und „Rouët", nämlich eine etwa 160 Seiten umfassende Sammlung der kirchlichen Lehräußerungen und der Väterstellen, auf die im Katechismus für die Erwachsenen hingewiesen wurde. Zum Schluß kommt noch eine kurze Erörterung über einige strittige Punkte, z. B. über die Frage, ob vor dem Jüngsten Gericht alle Menschen sterben werden — je nach der Stellungnahme möge die zuständige

Behörde die betreffende Frage im großen Katechismus ändern —; ob alle unfehlbaren kirchlichen Lehräußerungen mit göttlichem Glauben anzunehmen seien; ob alle Exkommunizierten aufhören, Glied der Kirche zu sein — drei Ansichten werden aufgezählt —; ob die Armen Seelen für uns bitten können usw. Auffallend ist mir, was Frage 162, S. 121 gesagt wird: „Ein Erwachsener, der ohne Taufe stirbt, kann selig werden, nicht nur, wenn er den Glauben an die heilsnotwendig (necessitate medii) zu glaubenden Wahrheiten und die Liebe, die die Taufe ersetzt, hat, sondern auch, wenn er bei unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion mit Hilfe der göttlichen Erleuchtung und Gnade und mit Gehorsamsbereitschaft für Gott das Naturgesetz eifrig erfüllt." Also ist eine Rechtfertigung ohne formellen göttlichen Glauben möglich? In der Fußnote wird Thomas, De verit. q. 14 a. 11 ad 1 im Wortlaut angeführt, wo doch gerade Thomas von einer inneren oder äußeren Mitteilung der heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten spricht. Für einige Sakramente wird die Einsetzung „in genere" als möglich angenommen (166, Anm. 2 zu Fr. 326). Mit Recht hat der Verf. frühere Katechismen benutzt und aus ihnen übernommen, „was immer angebracht erschien" (Vorwort S. 6). So stimmt die erste Frage des mittleren und großen Katechismus: „Bist du ein Christ? Ja ich bin mit der Gnade Gottes ein Christ" mit der ersten Frage des Bellarminschen Katechismus überein. Ausdrücke wie „real verschiedene Personen", „direkt nachgelassene Sünden" scheinen mir wenigstens für einen Katechismus in deutscher Sprache weniger geeignet. Der Preis des Buches ist auffallend billig. D.

169. Penido, T.-L., Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique. (Bibliothèque Thomiste XV.) gr. 8° (463 S.) Paris 1931, Vrin. *Fr* 50.—. — Das umfangreiche Werk ist nicht etwa, wie man nach dem Titel vermuten könnte, eine methodologische Abhandlung über das „argumentum dogmaticum ex analogia fidei", sondern eine Auseinandersetzung über die Anwendung der analogen Begriffe in der Theologie. Der Verf. sieht in der Analogie einen Schlußstein, einen zentralen und umfassenden Begriff, ohne den man nichts verstehen kann in der Metaphysik und erst recht nicht in der spekulativen Theologie (8 f.). Der I. Teil trägt die Überschrift: Analoger Charakter der theologischen Erkenntnis. Das 1. Kapitel ist eine philosophische Einleitung über Wesen und Unterarten der Analogie, wobei der Verf. es bedauert, daß der hl. Thomas keine eigene Abhandlung über die Analogie geschrieben habe Das 2. Kapitel behandelt die Analogie in der Gotteserkenntnis gegenüber den Anthropomorphisten, die die Analogie des Seins verkennen, und den Symbolisten, nach denen wir eigentlich von Gott nichts wissen können (69). Das 3. Kapitel handelt von der Analogie in der Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse. Der II. Teil macht dann die Anwendung auf vier besondere Geheimnisse, Dreifaltigkeit, Schöpfung, hypostatische Vereinigung, Gegenwart Christi in der Eucharistie. Der hl. Thomas ist ausgiebig verwertet. Besonderes Gewicht legt der Verf. auf die Analogie der Proportionalität (40 f.), die er vielfach nach Art einer mathematischen Gleichung schreibt. Statt des Gleichheitszeichens wäre eher ein Ähnlichkeitszeichen am Platz. Die Jesuitentheologen kommen im allgemeinen nicht gut weg. Gelobt wird de la Taille. Der Verf. meint selbst von der Analogie, sie verlange ein gewisses Halbdunkel im Geist und eine gewisse Unbeholfenheit in der Sprechweise (75). Vielleicht hätte er durch größere Kürze intensiveres Licht verbreiten können. D.

170. De Groot, I. F., S. J., Conspectus historiae dogmatum ab aetate PP. Apostolicorum usque ad saec. 13. Volumen I. Ab aetate PP. Apostolicorum usque ad S. Augustinum. Vol. II. A S. Augustino usque ad saec. 13. 8° (516 u. 471 S.) Romae 1931, Apud Aedes Universitatis Gregorianae. — Ein sehr verdienstliches Werk und eine große Arbeitsleistung. Der Überblick umfaßt immerhin beinahe 1000 Seiten. Einleitend redet der Verf. vom Wesen und von den Ursachen der Dogmenentwicklung, sowie von den Quellen und der Methode der Dogmengeschichte. Als Ursachen der Dogmenentwicklung führt er außer der göttlichen Vorsehung an: das „Milieu", die Häresien, die Arbeit der Theologen, die Liturgie. Im 1. Kapitel wird die Weltlage zur Zeit des Urchristentums gezeichnet. Dann folgen in zeitlicher Reihenfolge die einzelnen Kapitel über die Lehren und die Irrlehren der einzelnen Zeitabschnitte. Das 2. Kap. z. B. ist überschrieben: Patres Apostolici, und eingeteilt: § 1. Conspectus generalis, § 2. Doctrina PP. apostolicorum de singulis dogmatis. Das ist der gewöhnliche Aufbau der Kapitel, worin die katholische Lehre der betreffenden Zeit dargelegt wird. Die Dogmengeschichte des 8.—13. Jahrhunderts (Beginn) umfaßt gut 100 Seiten, während dem hl. Augustinus allein fast 100 Seiten gewidmet sind. Durch ihn machte die Theologie in einigen Jahrzehnten mehr Fortschritt, als vorher und nachher in Jahrhunderten (II 8). In den Literaturangaben ist der Verf. sparsam. Beim Monotheletismus hätte der entsprechende Artikel von Jugie im DictThCath zu einer genaueren Darstellung Anlaß geben können. Anzuerkennen ist, daß der Verf. die Gründe der Entwicklung bzw. des Stillstandes aufsucht und daß er sich nicht scheut, sein eigenes besonnenes Urteil hinzuschreiben. Über die Darstellungsmethode kann man verschiedener Meinung sein. Statt in jedem einzelnen Zeitabschnitt jedesmal das ganze Dogma durchzugehen, könnten auch mehr in systematischer Ordnung die einzelnen Dogmen in ihrer ganzen Entwicklung verfolgt werden. Das hätte allerdings wieder die Folge, daß dann die Vertreter der einzelnen Lehren immer wieder genannt werden müßten. D.

171. Laborantis Cardinalis Opuscula. Edidit A. Landgraf (Florilegium Patristicum. Fasc. 32.). gr. 8° (74 S.) Bonnae 1932, Hanstein. *M* 3.70. — 172. S. Aurelii Augustini Ad Consentium epistula. Praemissa est Consentii ad s. Augustinum epistula. Recensuit M. Schmaus. (ebd. Fasc. 33.) (32 S.) 1933. *M* 1.40. — 1. Kardinal Laborans († gegen 1191), vielleicht Schüler des Gilbert de la Porrée, schrieb eine umfangreiche Compilatio decretorum sowie 4 theologische Abhandlungen: De iustitia et iusto; De vera libertate; Sectae Sabellianorum; Personae praedicatio relativa est. Diese vier „opuscula theologica", von denen das vierte nur 4, das dritte nur 2 Seiten umfaßt, werden hier nach „Codex C 110 Archivi Capituli Basilicae S. Petri in Vaticano" herausgegeben. Bisher waren diese Traktate, mit Ausnahme einiger Probestücke aus De iustitia et iusto, noch nicht veröffentlicht. — 2. Der Brief des hl. Augustinus, der hier nach dem Text von Goldbacher in CSEL herausgegeben wird, ist bedeutungsvoll für die Frage, inwieweit der Glaube der Vernunft oder die Vernunft dem Glauben vorausgeht. Auch zur Gottes- und Trinitätslehre enthält er einige Aussagen. Die Anmerkungen, z. B. über die *docta ignorantia* und über das Ebenbild Gottes im Menschen, sind mit reichen Hinweisen ausgestattet. D.

173. Piszter, E., S. O. Cist., Chrestomathia Bernardina ex operibus S. Bernardi, Abbatis Claravallensis Doctoris Melliflui

collecta et ad systema quoddam theologiae redacta. gr. 8° (VII u. 391 S.) Taurini 1932, Marietti. *L* 18.—. — Es war ein origineller und guter Gedanke des ungarischen Cisterzienserpriors, die Aussprüche seines heiligen Stifters in systematischer Anordnung zusammenzustellen. Auf drei Teile: Theologia generalis (Fundamentaltheologie), specialis (Dogmatik mit zehn Abschnitten), moralis (mit den Unterteilen: vita moralis, religiosa, mystica), werden die kleinern oder größern Auszüge aus den Schriften des honigfließenden Lehrers verteilt. Ist das Buch in sich eine schöne und nützliche Lesung, so hat es für den Theologen den besonderen Nutzen, daß er mit seiner Hilfe leicht die Stellung des hl. Bernhard zu einer theologischen Frage finden kann. D.

174. Dreß, W., Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter. 8° (VI u. 208 S.) Gütersloh 1931, Bertelsmann. *M* 7.—. — Der Verf. hat sich gut in Gerson hineingearbeitet. Er gibt einen gewissen Einblick in die Gedankenwelt des Pariser Kanzlers, ohne aber die eigentliche dogmatische Theologie viel zu berühren. Erkenntnislehre, Gottesgedanke, Universalien, Bedeutung des Affekts für die religiöse Erfahrung, Bedeutung der Anfechtung sind die Hauptstücke. In zahlreichen lateinischen Zitaten kommt Gerson selbst zu Wort. Der Verf. sieht bei Gerson eine Verbindung von nominalistischer Philosophie mit mystischer Spekulation, deren weiteres Ziel eine Reform, eine Befreiung der Gewissen war (11 27 f.). Aber Gerson, „sich nicht aus mittelalterlich-katholischer Geistigkeit lösend" (205), war nicht imstande, eine Reform, geschweige denn eine Reformation zu verwirklichen (163). Erst Luther gelang die Befreiung der Gewissen (4 175 207). — Ein schweres Versehen ist dem Verf. S. 150 begegnet, wo er „usus pelliciarum" übersetzt mit „Gebrauch von Konkubinen". Auch einem nichtkatholischen Gelehrten hätten angesichts des dort gegebenen Zusammenhangs ernste Bedenken gegen die Richtigkeit einer solchen Übersetzung aufsteigen müssen. Was *pellicia* oder *pellicea* bedeutet, kann man bei du Cange oder bei Forcellini oder auch einfach im Georges nachsehen; es heißt: Kleidungsstück aus Fellen. Nicht richtig ist die in der Klammer stehende Textverbesserung: nec erat res aliqua quam mentis [l. mens] Dei" (53 Anm. 1). Das ist eine Bildung wie *ens rationis: res mentis divinae.* Eine Verwechslung des Universal-(besser Transzendental-)begriffs des Guten mit dem unerschaffenen Guten ist S. 56 festzustellen. Es ist eine ähnliche Verwechslung wie zwischen dem *ens ut sic* und dem *ens realissimum.* Die *via abstractionis* genügt allein nicht zur Bildung des Gottesbegriffes; es muß die *via excessus* hinzukommen. Dem Heiland am Kreuz sollte kein „Verzweiflungsruf" (190) zugeschrieben werden. D.

175. Gross, J., Le problème des origines dans la théologie récente: RevScRel 13 (1933) 38—65. — Der Artikel bietet eine kritische Würdigung neuerer theologischer Werke über Weltschöpfung, Entstehung und Entwicklung des organischen Lebens, Erschaffung Adams und Evas. Hauptsächlich beschäftigt er sich mit E. C. Messenger, Evolution and Theology (London 1930), dem mit Recht eine übermäßige Vorliebe für den Evolutionismus vorgeworfen wird, sodann mit J. Paquier, La Création et l'Évolution (Paris 1932), B. Bartmann, Die Schöpfung (Paderborn 1931) und Hub. Junker, Die Biblische Urgeschichte (Bonn 1932), denen im allgemeinen zugestimmt wird, zumal sie sich von den Grundsätzen Leos XIII. leiten ließen. An sonstiger neuerer Litera-

tur wird Brisbois, Cuénot und Reany herangezogen. — Einige Hauptsätze des Verf.: Die Urzeugung kann man durch die Bibel weder bekämpfen noch stützen; die christliche Philosophie könnte sich gegebenenfalls mit ihr aussöhnen (49). Weder die katholische Lehre noch die traditionelle Philosophie sind gegen die Entwicklung der Arten, selbst wenn diese monophyletisch gedacht wird (51 f.). Die Erschaffung jeder Menschenseele unmittelbar durch Gott und erst recht die Erschaffung der Seele des ersten Menschen ist durchaus festzuhalten. Die ganze patristische Überlieferung tritt für eine unmittelbare Tätigkeit Gottes bei der Bildung des ersten Menschenleibes ein — auch Gregor von Nyssa und Augustin stehen dem modernen Transformismus fern —; doch scheinen die Väter diese Lehre nicht als ein Stück des Glaubens oder eine Folgerung aus ihm vorzulegen, so daß ihre Einstimmigkeit nicht ohne weiteres die Frage entscheidet. Jedenfalls ist der Hl. Stuhl der Anwendung der Entwicklungslehre auf den Menschenleib nicht günstig, wenn er auch keine Verurteilung ausgesprochen hat. Die Bildung des ersten Weibes aus dem ersten Manne dürfte durch Schrift und Überlieferung feststehen; aber über das Wie weiß der Theologe nichts zu sagen. Lange.

176. Henrici de Lübeck, O. P., Quaestiones de motu creaturarum et de concursu divino ad fidem manuscriptorum primum ed. Fr. Mitzka S. J. (Opuscula et Textus. Ser. schol. XI). 8° (63 S.) Monasterii 1932, Aschendorff. *M* 1.10. — Diese vorzüglich edierten Quästionen eines hervorragenden Dominikaners aus der 1. Hälfte des 14. Jahrh. verdienen besonders wegen der durch J. Stufler angeregten Kontroverse über die Konkurs- und Gnadenlehre des hl. Thomas Beachtung. Q. 1 (10 ff.) handelt von der Bewegung der schweren und leichten Körper. Als wahrscheinlichere Meinung des Aristoteles wird verteidigt, Wirkursache der natürlichen Bewegung dieser Körper sei ihr „generans" (universale aut particulare aut ambo simul; 24), und zwar nur dadurch, daß es bei der Erzeugung mit der Natur die Form der Schwere oder Leichtigkeit mitteile, die dann ihrerseits nicht Wirk-, sondern nur Formalursache der Bewegung sei. Sollte man aber außerdem noch verlangen, daß das *generans* durch unmittelbare Einwirkung auf das *generatum* jede natürliche Bewegung desselben hervorbringe, so müsse man hierfür auf das *agens universale,* den Himmel, zurückgreifen, da das *generans particulare* ja in manchen Fällen gar nicht mehr existiere (27). — Q. 2 (31 ff.) betrifft den natürlichen Konkurs Gottes. Hier wolle Magister Henricus, Gottes Mitwirkung mit der Tätigkeit der Geschöpfe beschränke sich darauf, daß er, entsprechend der vorhin verteidigten Auffassung von der Bewegung der Körper durch ihr generans, ihnen die Natur mit ihren Kräften verliehen habe. Unser Autor aber verteidigt die „doctrina communior", die mehr „auctoritati (Augustin), canoni (Is 26, 12) et rationi" (vier Beweise) entspreche, daß jede Wirkung „aliquo modo immediate reducitur in Deum", und zwar in der üblichen Erklärung, die erste Ursache bringe die Wirkung „in quantum ens", die nächste Ursache „in quantum tale ens" hervor. — Q. 3 (47 ff.) untersucht, ob der menschliche Wille mit bloßer Assistenz des Hl. Geistes, ohne eingegossenen Habitus der Liebe, einen verdienstlichen Akt erwecken könne. Abgelehnt wird die Meinung, der Habitus erleichtere bloß die Aufnahme der *specialis influentia* des Hl. Geistes. Dabei heißt es: „Supposito enim habitu infuso non requiritur ad actum meritorium nisi *influentia generalis*" (51), und: „si actus non procederet ab habitu supernaturali, non

haberet in se supernaturalem valorem" (61), da der Akt einen solchen Wert nur „ab elicitivo formali", nicht von einem „assistens" haben könne (62). Ein neues Zeugnis dafür, daß der Begriff der übernatürlichen aktuellen Gnade auch in der älteren Thomistenschule sich nur langsam durchsetzen konnte. — Vgl. auch des Herausgebers Arbeit „Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrhundert" in ZKathTh 54 (1930) 161—179 (darüber Schol 6 [1931] 305). L.

177. Simonin, H.-D., La connaissance de l'ange par lui-même: Angelicum 9 (1932) 43—62; La connaissance angélique de l'être créé: ebd. 387—421. — Im Anschluß an Thomas und große thomistische Autoren erörtert und begründet die erste Abhandlung die zwei Thesen: 1. Zur Erkenntnis seiner selbst genügt dem Engel seine Wesenheit ohne eine weitere „species quo" (sp. impressa). 2. Wohl aber bedarf der Engel auch zu dieser Erkenntnis einer „species quod" (sp. expressa, verbum mentis). In gleicher Weise kommt die zweite Abhandlung zum Ergebnis: Um das geschaffene Sein außer sich zu erkennen, hat der Engel intelligible Abbilder (similitudines) der Dinge als species impressae nötig. Diese sind ihm bei seiner Erschaffung mitgegeben worden, und durch sie hat er eine vollkommen aktuelle Erkenntnis aller existierenden Dinge, nicht bloß als universeller Wesenheiten, sondern auch in ihrer Singularität. Zum Vergleich werden oft die göttliche und die menschliche Erkenntnis herangezogen. L.

178. Bartmann, B., Die Konkupiszenz: Herkunft und Wesen: ThGl 24 (1932) 405—426. — In anregender und ansprechender Weise, wie man es bei B. gewohnt ist, wird besonders die Lehre der Apostel Paulus und Johannes, der Kirchenlehrer Augustin, Anselm und Thomas sowie des Tridentinums über die Konkupiszenz erörtert. Ich fürchte indes, daß die angestrebte Klärung nicht völlig erreicht ist. Wenn anfangs (406 409) von der Konkupiszenz der ersten Menschen vor dem Sündenfall die Rede ist, so wird diese auffällige Ausdrucksweise durch die späteren Ausführungen über das *donum integritatis* genügend klargestellt; aber besser wäre von Anfang an zwischen dem sinnlichen Begehrungsvermögen mit seinen Akten und den ungeregelten Gelüsten dieses Begehrens unterschieden worden. Durchweg pflegen doch die Theologen beim Worte „Konkupiszenz" nur an letztere Unordnung zu denken, während B. bei der paradiesischen Konkupiszenz bloß das erstere meint. Anfechtbar dürfte der Satz sein: „Es ist kein Zweifel, daß Paulus in all diesen Aussagen über die Konkupiszenz ihre sexuelle Seite im Auge hat" (408); desgleichen die Ansicht, Paulus sei „als Zeuge für die Herleitung der Konkupiszenz aus dem Sündenfalle Adams schlechterdings nicht zu gebrauchen". Der Apostel stellt doch Röm 7 die Konkupiszenz durchaus als etwas dar, das zum Reiche jener Sündenmacht (ἡ ἁμαρτία) gehört, die gemäß Röm 5 durch Adams Tat ihren siegreichen Einzug in die Welt gehalten hat. — Augustin hat gewiß das sexuelle Moment bei der Erbsünde und Begierlichkeit einseitig übertrieben; aber so kraß dürfte er nun doch wohl nicht darüber denken, daß man seine Ansicht mit dem Satze wiedergeben könnte: „Die unfreiwilligen ‚motus genitalium' sind das eigentliche Wesen der Erbsünde" (412). Daß Anselm die Erbsünde als „carentia gratiae" bezeichnet hätte (413), wird schwerlich zu belegen sein; er sagt stets: „carentia iustitiae", und sein Begriff der *iustitia* ist — der ganzen Zeit entsprechend — von unserm Begriff der heiligmachenden Gnade doch noch ziemlich weit entfernt, wie u. a. Landgraf des öfteren gezeigt hat. — Zu S. 422: *natura instituta* ist nicht

„die Natur an sich", sondern die in den schon gnadenhaften Zustand der Integrität erhobene Natur. L.

179. Hocedez, E., Notre solidarité en J. C. et en Adam: Greg 13 (1932) 373—403. — „Solidarität" bezeichnet im eigentlichen Sinne eine juridische Tatsache, wonach alle für die Schuld eines einzelnen haften oder umgekehrt durch die Leistung des einen befreit werden; im weiteren Sinne: gegenseitige Abhängigkeit zwischen den Teilen und dem Ganzen sowie zwischen den Teilen untereinander; endlich in einem „abusiven" Sinn: bloß einseitige Abhängigkeit späterer Geschlechter von früheren. Nur in diesem letzteren Sinn kann die Solidarität bei der Erbsünde herangezogen werden, und da stellt sie im Grunde nur die Tatsache der Erblichkeit fest, ohne irgendwie zu erklären, warum die Erblichkeit gerade dieser einen Sünde eigentümlich ist. Das Dogma der Erlösung verlangt außer der bloß natürlichen Solidarität und der moralischen, die in der Bereitwilligkeit, für andere genugzutun, besteht, vor allem noch dieses, daß Christus von Gott als König und Priester bestellt wurde. Schrift und Väterlehre zeigen, daß Christus, am Kreuze sterbend, mit dem ganzen Menschengeschlecht nur eine mystische Person bildete. Er war nicht bloß *juridisch* das Haupt der Menschheit, sondern auch gleichsam *ontologisch* als vorbildliche und Zweckursache, sowie auch dadurch, daß er vermöge seines die Gesamtheit des Wirklichen umfassenden Wissens alle Menschen *intentionaliter* und vermöge seines Gnadeneinflusses die von diesem berührten Menschen auch *virtualiter* in sich trug. — Die lehrreiche Abhandlung zeigt u. a. auch, daß man sich hüten muß, Lieblingsausdrücke der heutigen Zeit in die Theologie zu übernehmen, ohne sie zuvor genau auf ihre Bedeutung und Anwendbarkeit geprüft zu haben; wenn das genügend geschieht, ist natürlich der Ausdruck der überlieferten Lehre in der Sprache des modernen Menschen zu begrüßen. L.

180. Capelle, B., La pensée de saint Augustin sur l'Immaculée Conception: RechThAncMéd 4 (1932) 361—370. — C. beschäftigt sich mit einem Aufsatz von F. S. Mueller über den Text des hl. Augustinus: „Non transcribimus diabolo Mariam condicione nascendi; sed ideo, quia ipsa condicio solvitur gratia renascendi." Vgl. Schol 7 (1932) 298 n. 177. Die Worte Augustins sind die Antwort auf den Einwand Julians: „Tu ipsam Mariam diabolo nascendi condicione transcribis." C. meint gegen Mueller, daß Augustinus auch in Maria die Erbsünde als einmal vorhanden annahm und auch in dem angeführten Text nicht anders dachte, daß er aber, durch den Einwand Julians in die Enge getrieben, zu einer kühnen Doppeldeutigkeit seine Zuflucht nahm und so dem katholischen Bewußtsein von der völligen Sündenlosigkeit Mariä ein Zeugnis gab. So hat Augustinus hier der Wahrheit gedient, zum mindesten insofern er die schlimmen Folgerungen aus seiner Ansicht fühlte und wenigstens stillschweigend eingestand. Diese Ansicht C.s ist nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen. Sie ist jedenfalls besser als die Ansicht derjenigen, die in dem Text des hl. Augustinus überhaupt nichts zugunsten der Unbefleckten Empfängnis sehen wollen. Deneffe.

181. Castagnoli, P., C. M., Contributo alla storia del domma dell'immacolato Concepimento di Maria SS.: DivThom(Pi) 35 (1932) 361—377. Die geschichtliche Einleitung führt aus: Im 13. Jahrh. wurde in Paris und den davon abhängigen Kreisen die Unbefleckte Empfängnis geleugnet, während in Oxford, besonders in der Franziskanerschule, die Tradition dieser Lehre günstig war.

Da versuchte Heinrich von Gent eine Vermittlung; doch schon bald entschied Scotus den Sieg der Oxforder Richtung. — Sodann wird hier auf Grund von Cod. Vat. Borghes. 347 eine kurze mittelalterliche Frage über das Fest der Unbefleckten Empfängnis veröffentlicht. Der Verfasser ist dem Namen nach unbekannt, zeigt sich aber als Schüler Heinrichs von Gent († 1293), da er dessen eigentümliche Ansicht, Maria habe in ihrer Empfängnis einen Augenblick die Erbsünde gehabt und Gott habe sie in demselben Augenblick davon gereinigt, annimmt. Ein Einfluß des Scotus zeigt sich noch nicht. Die Frage lautet: „Utrum conceptio Beate Virginis sit celebranda ratione conceptionis", und die Antwort heißt: „Et ideo dies, in quo fuit illud instans, sive alia dies potest celebrari ratione illius instantis, non inquantum est instans conceptionis, sed inquantum est instans sanctificationis, non in comparatione ad subiectum, sed per comparationem ad sanctificantem, ut dictum est" (373, 17). — In RechThAncMéd 4 (1932) 412 ff. ist eine Frage veröffentlicht, in der gesagt wird, man könne das Fest feiern, nicht weil Maria in ihrer Empfängnis heilig war, sondern weil sie schon in ihrer Empfängnis ein besonderer Gegenstand der göttlichen Vorsehung gewesen ist. D.

182. Menzinger, O., Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie. Ein Nachklang zur Jubiläumsfeier des Konzils von Ephesus. 8° (183 S.) Regensburg 1932, Kommissionsverlag F. Pustet. *M* 4.80. — Das Ziel des Verf. ist, „die Entwicklungsphasen der Mariologie aufzuzeigen, wie sie sich in den noch vorhandenen Aufzeichnungen und Denkmälern der Liturgie in der nachapostolischen Zeit bis zum Konzil von Ephesus (431) vorfinden" (8). In anerkennenswerter Weise hat er den zerstreuten Stoff gesammelt, gut geordnet und zu wertvollen Schlußfolgerungen verwertet. Insbesondere behandelt M. das eucharistische Dankgebet, das ein Vorläufer der abendländischen Präfation ist, die Memorienformel (Memento) der hl. Messe, das Glaubensbekenntnis, die Marienfeste, die Hymnen, die kirchliche Kunst. Überall tritt die besondere Hochschätzung Mariä hervor. Vor allem zeigt sich der Glaube an ihre göttliche Mutterschaft und ständige Jungfräulichkeit, aber auch ihre Mittlerschaft und ihre völlige Sündenlosigkeit. Mit Recht sagt M. im Schlußwort: „In der Liturgie der vier ersten christlichen Jahrhunderte ist bereits die Summe der katholischen Lehre über Maria enthalten." Bezüglich der Marienfeste ist es beachtenswert, daß die Gottesmutter zunächst an Epiphanie und Weihnachten mitgefeiert wurde; um 360 aber hat man in Antiochien ein eigenes Marienfest, Mneme genannt (68 179). Hierzu wird zitiert Baumstark, RömQschr 1897, 55 ff. D.

183. Wobbe, Jos., Der Charis-Gedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur ntl. Theologie (Ntl. Abh. XIII 3). gr. 8° (XX u. 102 S.) Münster i. W. 1932, Aschendorff. *M* 5.50. — Eine Arbeit von katholischer Seite über diesen Gegenstand hat bisher gefehlt; denn in Werken wie Prat, La Théol. de s. Paul, werden solche Einzelfragen paulinischer Theologie doch nicht eingehend genug behandelt. W. bringt einleitend einiges über Charis im Heidentum, Judentum, in den außerbiblischen Schriften des N. T. (5—12). „Charis läßt sich nur in den Schriften des NT nachweisen, die in irgendeinem Abhängigkeitsverhältnis von der Person oder den Briefen Pauli stehen" (8). „Ch. im Sinn von Huld, Güte Gottes war P. aus Heidentum und Judentum wohl vertraut. Ebenso war ihm das Wort geläufig in der Bedeutung Gnadengabe, Gnadenkraft. Daran konnte der Apostel anknüpfen" (12). Die eigentliche Unter-

suchung gilt der „Ch. bei Paulus" in den zwei Bedeutungen: 1. als Güte und Gnadengeschenk Gottes (13—80); 2. als Dank (81—95). Im ersteren Sinn hat Ch. die charakteristischen Merkmale: Freude, Gratuität, Notwendigkeit, Übernatürlichkeit (13—20); sie kommt vom Vater, von Jesus Christus, vom Hl. Geist und wird auch von Menschen vermittelt (20—31). Weil es kein festumgrenzter Begriff ist, läßt sich die Bedeutung im Einzelfalle öfters schwer feststellen. Soweit es der Zusammenhang gestattet, ist an eine Eigenschaft Gottes zu denken; aber oft kann nur eine Gnadengabe gemeint sein. Wenn Ch. im Gegensatz zu Gesetz und Sünde steht, bezeichnet es die ntl. Heilsordnung (31). Am eingehendsten werden die verschiedenen mit Charis oder Charisma bezeichneten Gaben erörtert (40—75): Zusammenfassung der Heilsgnaden; einzelne Heilsgnaden für alle Christen: Glaube, Heiligkeit, Wirkprinzip, Almosen, Seligkeit; besondere Gnadengaben: Charismen, Jungfräulichkeit und Ehe, Amtsgnade, Apostolat. Zu Ch. als Heilsordnung gehört ihre Auffassung als einer „starken Gewalt", des Gegenpols der Sündenmacht (77), und als einer „Lebenssphäre", also in einem gewissermaßen räumlichen Sinn (79 f.). Zum Schluß wird zusammengefaßt: Paulus kennt Ch. noch nicht in dem bestimmten Sinn, den wir jetzt aus dem Worte heraushören; aber es besteht kein Gegensatz zwischen dem paulinischen und dem heutigen Sprachgebrauch. Die theologische Wissenschaft hat eben aus dem lebendigen Wort des Apostels einen fest umgrenzten und auf die übernatürlichen Heilsgnaden beschränkten Begriff gemacht: eine folgerichtige Weiterentwicklung des biblischen Gnadenbegriffs (95). — Dem Verf. gebührt „Charis" für seine fleißige Arbeit, insbesondere u. a. auch für die sorgfältige, 11 Seiten lange „Literaturangabe" (X—XX) und die beachtenswerte Kritik an G. P. Wetter, Charis (2 ff. u. sonst). Lange.

184. Graf, Th. Aq., O. S. B., Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden: DivThom(Fr) 10 (1932) 294—326. — Die Untersuchung wird besonders lehrreich dadurch, daß sie sich nicht auf Albert beschränkt, sondern ihn mit seinen Vorgängern aus der Frühscholastik ständig in Verbindung bringt, wobei sich der Einfluß Philipps des Kanzlers am meisten hervorhebt, sowie daß sie Alberts eigener Lehrentwicklung Rechnung trägt und seine Werke in der zeitlichen Reihenfolge zu Rate zieht. Kurze Zusammenfassung (nach S. 193): In der Wesenheit der Seele wohnt die heiligmachende Gnade, in der affektiven (d. h. vom Willen bewegten) Vernunft der Glaube, in der praktischen Vernunft die Klugheit und Gerechtigkeit, in der *irascibilis* die Tapferkeit und Hoffnung, in der *concupiscibilis* die Mäßigkeit und Gottesliebe. Der Gedanke, die höchste Tugend so mit der niedrigsten Seelenkraft zu verbinden, ist nach Gr. „sehr unglücklich"; hier habe sich die platonisch-augustinische Seelenvermögenslehre als besonders ungeeignet erwiesen. Aber überall sehen wir die Ansatzpunkte, von denen Alberts großer Schüler ausgehen konnte, um die beim Lehrer noch bestehende Unausgeglichenheit einer Mittelstellung zwischen Augustinismus und Aristotelismus zu überwinden (324 f.). Bemerkt sei noch: „Albert ist vielleicht der erste, der den Glauben der bösen Geister von der fides informis des Sünders klar unterscheidet" (314). L.

185. Garrigou-Lagrange, R., Causae ad invicem sunt causae: Angelicum 9 (1932) 21—42. — Das Prinzip von der gegenseitigen Verursachung „in diverso genere causalitatis" kommt nach dem Verf. überall zur Anwendung, wo die vier aristotelischen Ur-

sachen eingreifen. Die verschiedensten Anwendungen werden gemacht: in der physischen, der Erkenntnis-, der sittlichen und der übernatürlichen Ordnung. — In einigen dieser Fälle ist die Berechtigung der Anwendung des Prinzips augenscheinlich, besonders da, wo es sich um das Verhältnis von Wirk- und Zweckursache handelt. Bei der Material- und Formalursache liegt der Fall wohl nicht so klar. Bei einigen der gemachten Anwendungen scheint es sich aber bloß um die Verschleierung der Tatsache zu handeln, daß hier in Wirklichkeit nichts anderes als gegenseitige Priorität und Posteriorität in ein und demselben Genus der Wirkursache, also ein offenkundiger Widerspruch, behauptet wird. So insbesondere beim Verhältnis des letzten Dispositionsaktes zur Rechtfertigungsgnade und beim Verhältnis der menschlichen Schuld zur Verweigerung der wirksamen Gnade von seiten Gottes. Was ich darüber in meinem Lehrbuch De gratia n. 343—346 und n. 590 (an letzterem Ort gegen des Verf.s frühere Ausführungen in „Dieu") gesagt habe, kann ich auch dieser neuen Arbeit gegenüber voll und ganz aufrechterhalten. L.

186. Carro, V., El Molinismo impugnado por Vitoria antes de nacer Molina: Angelicum 9 (1932) 477—481. — C. macht auf einen Text von Franz Vitoria, De caritate q. 24 a. 3, aufmerksam (im eben herausgegebenen 3. Bande der Biblioteca de Teólogos Españoles). Dort wird freilich nicht „der Molinismus" bekämpft, sondern nur die praedestinatio ad gloriam post praevisa merita. L.

187. Simonis, Stephanus, O. F. M., Doctrina eucharistica Amalarii Metensis: Antonianum 8 (1933) 3—48. — 188. Morin, G., Bérenger contre Bérenger: RechThAncMéd 4 (1932) 109—133. — 189. Morin, G., Lettre inédite de Bérenger de Tours à l'archevêque Joscelin de Bordeaux: RevBénéd 44 (1932) 207—219. — 190. O'Neill, P., La preuve scripturaire de la Transsubstantiation d'après le B. Duns Scot: Études Franciscaines 28 (1932) 401—406. — 191. Castagnoli, P., C. M., La sessione XXIII del Concilio di Trento e l'essenza del Sacramento dell'Ordine: DivThom(Pi) 35 (1932) 197—203. — 192. Brinktrine, J., De ministro confirmationis extraordinario: DivThom(Pi) 35 (1932) 507—518. — 193. Brinktrine, J., Zur Einteilung und Zählung der Sakramente in der Scholastik: ThGl 24 (1932) 693—699.

Aus der Sakramentenlehre sind in letzter Zeit die aufgezählten Artikel vor allem bemerkenswert. Zunächst aus der Eucharistielehre die Arbeit von Steph. Simonis über die Lehre Amalars von Metz. Die überaus klare Darlegung benutzt vor allem seine Schrift De eccl. officiis. Bei der Eucharistie zeigt sich deutlich die Realpräsenz, teilweise in überspannt realistischer Form: eine Feststellung, die für die Gesamtbeurteilung der Lehre Amalars von großer Bedeutung ist. Die Transsubstantiation ist sachlich gelehrt; bezeichnet wird sie durch verti, sanctificare, consecrare. Sie wird bewirkt durch Christi Einsetzungsworte; in außergewöhnlicher Weise auch durch das Vaterunser (Apostel-Konsekration) und den Kontakt (Karfreitag-Konsekration). Stark wird auf die Notwendigkeit der Kommunion hingewiesen. Ich bezweifle aber, ob es sich im strengen Sinn um die *necessitas medii* handelt. In der Frage der Häufigkeit der Kommunion hält Amalar sich an die allgemeinere Ermahnung Augustins, dem Seelenzug zu folgen, an Stelle der regelmäßigen Sonntagskommunion des Gennadius. Die Opferlehre ist recht lückenhaft, da ein systematischer Traktat nicht vorhanden ist. Doch kann man die Grundanschauungen der Zeit deutlich erkennen: Es ist ein wahres Opfer vorhanden, und zwar nur eines

trotz der beiden Gestalten. Die Wesensbeziehung zum Kreuzesopfer ist ausgedrückt. Vollzieher ist der Priester an Christi Stelle. Es kann auch für Verstorbene dargebracht werden. Zum Schluß behandelt S. noch ausführlich die Lehre *de corpore triformi*. Er glaubt, daß Amalar dabei nicht vom mystischen Leibe Christi, sondern realer gesprochen habe. Er hat aber keinen dreifachen (triplex), sondern nur einen dreigestaltigen (triforme) Leib angenommen. Das Letzte folgt sicher aus dem Zusammenhang: der Erklärung der drei Hostienteile. Auch dürfte es richtig sein, daß die Auffassung des dritten Teiles der Hostie als Sinnbildes des Leibes *in sepulchris* stark realistisch ist und wohl auf die Gegenwart Christi im toten Leib des gestorbenen Christen hinweist, sei es, daß hier an die 2. Meinung im Brief an Guntrad, nach der der Leib Christi nicht aufgelöst wird, sondern in den Gläubigen bis zur Auferstehung bleibt, sei es, daß an die Sitte, die Eucharistie mit ins Grab zu geben, oder an das Viatikum gedacht ist. Vielleicht ist gerade die letzte Erklärung, die S. nicht anführt, möglich. Jedenfalls kommt hier der starke Realismus Amalars zum Durchbruch. Auf der anderen Seite dürfte aber bei der ganzen Stelle der mystische Leib Christi auch nicht ausgeschaltet werden. Beides geht wohl ineinander über. — Einen interessanten Beitrag zum Berengarstreit bietet der von G. Morin veröffentlichte Brief aus Cod. 106 der Bibliothek zu Aberdeen mit der Überschrift: Domino sancto ac venerabili G. Summo Pontifici, Berengarius servus eius. Sicher ist G. mit Gregor aufzulösen. Denn auf Gregor den Großen wird im Brief als Namensvetter angespielt. Es kommt aber nur der siebte Gregor in Frage, da es sich nach dem Inhalt um einen Berengar von Tours noch zeitgenössischen Brief in dessen Streitfrage handelt. Da „Berengar" ausgeschrieben ist, ist an dieser Bezeichnung nicht zu rütteln. Es kann jedoch nicht Berengar von Tours gemeint sein, da der Verfasser sich gegen diesen wendet. M. denkt als wahrscheinliche Hypothese an einen von Orderich Vital genannten Mönch von S. Évroul, der mit seinem Abt nach Unteritalien floh und dort ein berühmter Abt und Bischof von Venusio wurde. Orderich bezeichnet ihn ausdrücklich als „scriptor praecipuus". Name, Stellung, Zeit wie auch die örtlichen und sachlichen Verhältnisse passen. Da der Kodex aus Unteritalien stammt, wird man also Morins Ansicht als annehmbarer Arbeitshypothese zustimmen dürfen. Der Brief selber ist S. 117—133 dankenswerterweise veröffentlicht. — Der gleiche Verf. gibt in der RevBénéd auch einen neuentdeckten Brief Berengars von Tours heraus, den er in Oxford, Bodl. 632 (1957) fol. 65^v—67^v (saec. 12) fand: „Jos. Burdegalensium archiepiscopo . . . B." Ein Vergleich der Anschrift wie der Textform mit den echten Briefen Berengars von Tours an Joscelin zeigt die Richtigkeit der Annahme M.s, daß es sich um einen vierten, bisher unbekannten Brief Berengars an Joscelin handelt. Inhaltlich wird die gleiche Angelegenheit wie im 2. Brief dargelegt: der Streit um die Radegundiskirche. Wenn der Brief auch nicht direkt mit der Eucharistielehre Berengars zusammenhängt, so gibt er doch ein neues Zeugnis über seinen Charakter. S. 223 muß es statt Los. wohl Jos. heißen. — Aus der scholastischen Eucharistielehre liegt die klare Arbeit von O'Neill über den Schriftbeweis der Transsubstantiation nach Duns Scotus vor. Wenn sich nach diesem auch aus den Worten der Einsetzung die Transsubstantiation nicht direkt beweisen läßt, so hat doch auch nach ihm Christus die Worte objektiv in diesem Sinn gemeint. Das bezeugt uns die Kirche, die den Worten also nicht erst ihren Sinn

gibt, sondern ihn nur mitteilt. — Gut weist Castagnoli nach, daß nach den Akten des Trienter Konzils sich über die Materie des Sakramentes der Priesterweihe in der bekannten Streitfrage nichts aussagen lasse. — Über die Firmung und ihren außerordentlichen Spender bringt Brinktrine eine lateinische Bearbeitung seines Aufsatzes in DivThom(Fr) 7 (1929) 301—314. Sie wird kurz ergänzt durch die neuere Literatur, bes. die Arbeit von Lépicier. Ich verweise auf meine Besprechung der früheren Arbeit: Schol 5 (1930) 311. — In ThGl bringt der gleiche Verf. einen Beitrag zur Einteilung der Sakramente in der Scholastik. An Hand der schon von Gillmann (Siebenzahl . . .) veröffentlichten Texte der Glossatoren des 12./13. Jahrhunderts lenkt er erneut die Aufmerksamkeit auf die Einteilung in *sacramenta salutaria, ministratoria, veneratoria, praeparatoria.* Er bringt neben einem noch unveröffentlichten Text aus Cod. Borgh. 270 (saec. 13/14) einen interessanten Hinweis, wie die Siebenzahl später in diese fast gleichzeitig entstandene Formel eingearbeitet wurde: die Ausgabe des Decretum Gratiani von Lyon 1543 zählt zu den *salutaria,* wie in der ersten Zeit allgemein, nicht alle Sakramente. Das verbessert die Ausgabe von 1582 in die Siebenzahl und verbindet so beide Formeln. Auf das Entstehen der Vierteilung aus Hugo von St. Viktor hat schon eingehend de Ghellinck hingewiesen (z. B. Le mouvement 359 ff.). Zur ganzen Frage vgl. auch E. Dhanis, Quelques anciennes formules septénaires des sacrements (RevHistEccl 26 [1930] 574 ff.; Schol 6 [1931] 306 f.). In diesen beiden Arbeiten ist schon bemerkt, daß die Formel sich auch bei Systematikern der Frühzeit findet. Als Beispiel wurde gebracht Simon von Tournai und die anonyme Glosse zum Lombarden des Cod. 427 der Bibl. Royale zu Brüssel. Weisweiler.

194. Schlagenhaufen, Fl., Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik: ZKathTh 56 (1932) 313—374 530 bis 595. — In dieser inhaltreichen Abhandlung wird die Lehre folgender Theologen mehr oder weniger eingehend untersucht: Cajetan, Vitoria, einige tridentinische Theologen, besonders Dom. Soto und Vega, Driedo, Alf. de Castro, Mich. de Medina, Petrus de Soto, Cano, Stapleton, Christoph Gil, Molina, Bellarmin, Vazquez, Bañez, Suarez, Valencia, Tanner, Coninck, Johannes a S. Thoma, Dom. Gravina, Ant. Perez, Pallavicini, Esparza, Joh. Poncius, Mich. de Elizalde. Das Ergebnis ist: Schon vor der Glaubensspaltung wurde die Frage nach der Glaubensgewißheit verschieden beantwortet. Die „alte" (thomistische) Schule, die sich aber auch ziemlich stark differenzierte, berief sich auf den „instinctus Spiritus Sancti", sah sich aber genötigt, die objektive Wahrheit der katholischen Religion von der subjektiven Gewißheit der Reformatoren genauer abzugrenzen. Sie blieb bis zur Mitte des 17. Jahrh. vorherrschend; noch die Jesuitentheologen Perez, Pallavicini und Esparza folgen ihr im großen ganzen. Eine „reduktiv metaphysische" Beweisbarkeit der Tatsache der Offenbarung forderte bis dahin fast niemand. Daneben gab es einen skotistischen Voluntarismus (Castro, Medina, Ponce) und namentlich eine durch Suarez grundgelegte Richtung, die stärker betont, daß der Glaube auch der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, und in Coninck ihren Abschluß findet. Erst seit der Mitte des 17. Jahrh. meldet sich mit Elizalde S. J. eine wesentlich neue Schule an, da er glaubt, einen metaphysischen Beweis dafür erbringen zu können, daß die wahre Religion erkennbar sein müsse, und die Wahrheit der katholischen Religion mit „moralischer Evidenz" beweisen will, womit er im

Grunde eine reduktiv metaphysische Evidenz meint. — In dieser rein geschichtlichen Untersuchung entwickelt Verf. nicht seine eigene Ansicht zur Frage; doch scheint man aus gelegentlichen Bemerkungen (z. B. 558) wohl schließen zu dürfen, daß er der „reduktiv metaphysischen Gewißheit" weniger günstig gegenübersteht. Lange.

195. Scheiwiller, Otmar, O. S. B., Beispiele zur Psychologie der Glaubenskrisis: ThGl 24 (1932) 564—574. — Es handelt sich besonders um „Skrupulosität" im weiteren Sinne, wozu auch in den Entwicklungsjahren oder später auftretende Psychoneurosen gehören. Außer Franz von Sales und Pauline von Mallinckrodt, die die Krisis glücklich überwanden, werden Beispiele von solchen gebracht, die den Glauben ihrer Kindheit verließen; so Karl Marty, Franz Brentano, August Messer. — Die Erfahrung, daß sich unter denen, die trotz guten religiösen Unterrichts später abfallen, verhältnismäßig so viele finden, die an schweren seelischen Defekten und Hemmungen litten, kann dazu beitragen, die scheinbare Härte der vatikanischen Lehre über den Glaubensabfall zu mildern; denn derartige Fälle gehören offenbar nicht zu denen, worüber das Konzil seine Lehre aufstellt, da es, wie normalen Unterricht „sub magisterio Ecclesiae", so jedenfalls auch eine genügend normale seelische Verfassung voraussetzt. L.

196. Gerster a Zeil, Thomas Villanova, O. M. Cap., Purgatorium iuxta doctrinam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae. 8° (VII u. 108 S.) Taurini 1932, Marietti. *L* 5.—. — Da der Verf. nicht nur die Lehre des hl. Bonaventura über das Fegfeuer zusammenstellt, sondern auch die hl. Väter und viele, besonders neuere deutsche Theologen herbeizieht und das Ganze mit besonnenem Urteil ordnet, so ist eine theoretisch und praktisch gute Abhandlung über das Fegfeuer entstanden mit den sieben Hauptabschnitten: Die Wirklichkeit des Fegfeuers, die Seelen im Fegfeuer, die Art der Strafen, der Ort des Fegfeuers, die Dauer der Strafen, die Freuden des Fegfeuers, die Fürbitten für die Armen Seelen. Manchem werden die kurzen Angaben über den heroischen Liebesakt (91) willkommen sein. Bei den Väterstellen (6 ff.), die offenbar aus Rouët, Enchiridion, geschöpft sind, hätte der Verf. beachten sollen, daß die Seitenzahl bisweilen nicht mehr stimmt, wenn, wie bei dem Zitat aus Caesarius (8), der bei Rouët stehende Anfang nicht mit angeführt wird. Was S. 90 aus Pesch, Praelect. IX n. 615 zitiert wird über die Frage, ob die hl. Messe auch den Seelen Nichtgetaufter nütze, ist in der neuen Aufl. dieses Bandes von 1923 mit Rücksicht auf CIC can. 809 geändert worden. Deneffe.

197. Graber, R., Die dogmatischen Grundlagen der Katholischen Aktion (Bücherei des Kath. Gedankens. Hrsg. vom Kath. Akademikerverband. Buch 12). kl. 8° (63 S.) Augsburg 1932, Haas und Grabherr. Geb. *M* 1.20. — Der Plan des Verf. ist sehr zu begrüßen. Die „klassische Definition" der Katholischen Aktion ist: „Mitarbeit der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche" (9). Der Theologe „erkennt in der Katholischen Aktion nichts anderes als die letzten Folgerungen aus zwei der tiefsten, leider oft so wenig beachteten Wahrheiten unseres heiligen Glaubensgutes, aus der Lehre vom sakramentalen Merkmal der Firmung und aus der Lehre von der Kirche, dem mystischen Leibe Christi" (10). Daran ist etwas Richtiges. Nicht ganz befriedigt mich die Art der Ausführung. In einer noch nicht völlig geklärten Sache wünschte man eine mehr ruhige, möglichst klare Entwicklung und Beweisführung. Dann kann sich auch der

Wille besser an der erkannten Wahrheit entzünden. Man vermißt die in der Offenbarung enthaltenen unmittelbaren Aufforderungen zur Mitarbeit am Apostolat. Hier tritt das Buch von J. Will S. J., Die Katholische Aktion, Biblische und dogmatische Grundlagen, München [1932], ergänzend ein; vgl. Schol 7 (1932) 620. D.

5. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik. Liturgik.

198. Aertnys, Jos., C. SS. R., Theologia Moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio; edit. 12, recognita a C. A. Damen, C. SS. R. Tom. I u. II. gr. 8° (XX u. 763; 821 S.) Taurini 1932, Marietti. Jeder Band *L* 40.—. — Die in verhältnismäßig kurzer Zeit erschienene Neuauflage weist keine wesentlichen Veränderungen auf, wenn auch die Lehräußerungen und Entscheidungen des Hl. Stuhles innerhalb der letzten 4 Jahre einbezogen und sonstige kleinere Umänderungen angebracht worden sind. Es sei deshalb auf die früher in dieser Zeitschrift erschienene Besprechung (Schol 4 [1929] 425) verwiesen. Die sachlichen Vorzüge des Werkes, klare und gut begründete Doktrin, Maßhaltung in Beurteilung und Ablehnung fremder Ansichten, Auskunft über die bei den röm. Kongregationen geltenden Auffassungen und praktische Handhabung mancher kontroverser Punkte der kirchlichen Gesetzgebung usw., dazu eine leicht verständliche einfache Darstellungsform sichern dem Werke seine Bedeutung und seinen Leserkreis. Der 1. Bd. bietet wie bisher im wesentlichen die Abschnitte: de principiis, de praeceptis, de statibus; der 2. Bd. die Sakramentenmoral und das für die Praxis Wichtigste aus dem kirchlichen Strafrecht. Hürth.

199. Lottin, O., O. S. B., La nature de la conscience morale. Les premières spéculations au moyen âge: EphThLov 9 (1932) 252—283. — Der Verf. gibt das Ergebnis seiner historischen Untersuchung wieder wie folgt: „L'on comprend mieux maintenant l'originalité de S. Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin quand, sortant de la ligne traditionnelle, ils établissent que la conscience n'est ni puissance, ni même un habitus, mais simplement un acte. C'est grâce au schème du syllogisme pratique mis en valeur par Albert que l'école albertino-thomiste dissocia hardiment les concepts jusqu'alors si étroitement rivés" (282). — Zu dem heutigen Bestreben, den Traktat de conscientia wieder mit dem Traktat de prudentia zu verknüpfen, bemerkt L., daß, so lobenswert dieses Bestreben sei, es sich nicht bei den Begründern des thomistischen Systems findet. „Il faut donc se borner à constater que la connexion qui s'impose dans la logique du système thomiste entre les traités de la conscience et de la prudence n'a pas été perçue par les fondateurs du système" (283). H.

200. Lottin, O., La valeur normative de la conscience morale: EphThLov 9 (1932) 409—431. — Es handelt sich um eine zugleich geschichtliche und sachliche Abhandlung, deren Kern mit den beiden Sätzen des Verf. gegeben ist: „Il s'agit de savoir si la conscience, que l'on sait faillible, est une règle obligatoire de conduite, même quand elle est erronée. Et s'il en est ainsi, si donc l'on pèche en ne suivant pas le dictamen de sa conscience, s'en suit-il, du même coup, qu'on mérite en le suivant?" (409.) Die Untersuchung befaßt sich zunächst mit der Franziskanerschule; es folgt die Erörterung voneinander abweichender Lösungsversuche (mit

reichen Belegstellen); den Abschluß bietet die Darlegung der Beantwortung durch Thomas und seinen Lehrer Albert. — Das Ergebnis faßt L. in die drei Lösungsversuche: „l'une [solution] niant que la conscience, même vraie, eût, comme telle du moins, quelque valeur normative; l'autre admettant cette valeur pour la conscience vraie, mais ne l'admettant pour la conscience erronée que dans le cas d'actes qui ne seraient pas doués de moralité intrinsèque ou touchés par la loi divine (solution franciscaine); la troisième enfin étendant cette valeur normative à tous les cas de conscience, même ceux de conscience erronée, se défendant toutefois d'en conclure que ces actes faits en conformité avec la conscience erronée soient moralement bons (solution albertino-thomiste)" (430). H.

201. Lottin, O., La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe siècles: ArchHistDoctrLittMA 6 (1931) 49—173. — Sind die ersten Regungen der ungeordneten Begierlichkeit zurechenbar, sittlich schlecht? Fallen sie unter ein sittliches Verbot? Eine zugleich psychologische und moraltheologische Frage. L. will einen historischen Überblick über die Stellungnahme der Theologen des 12. u. 13. Jahrh. zu dieser Frage geben, u. zwar in erster Linie zu der Frage der Imputabilität und Widersittlichkeit. Dem Artikel sind eine Reihe bisher unedierter Texte beigegeben; er gibt in knapper Fassung einen Überblick über die Verschiedenheit der Auffassungen und über das geistige Ringen, das langsam zu einer Klärung und größeren Sicherheit der Beantwortung geführt hat. Bez. der Zurechenbarkeit lautet das Ergebnis (92): die motus primo primi sind zurechenbar, weil die Vernunft sie verhüten konnte (Petrus von Poitiers); genauer bei Wilhelm von Auxerre: insoweit die Vernunft, die Herrschaft und Aufmerksamkeit auf die vorhergehende Sinneswahrnehmung haben muß, durch die die motus primo primi veranlaßt werden, die Herrschaft und vorbeugende Aufsicht unterlassen hat. — Was die Widersittlichkeit und Sündhaftigkeit angeht, so hängt die Antwort der Autoren aufs engste mit ihren Auffassungen über die Erbsünde zusammen. Von einem motus primo primus gilt: „peccatum est, quia ex vitio surgit et ad illicitum tendit" (Präpositinus von Cremona; 93). — Der Artikel stellt eine sehr wertvolle und aufschlußreiche Beantwortung der beiden obigen Fragen dar. H.

202. Lottin, O., La nature du péché d'ignorance. Enquête chez les théologiens du XIIe et du XIIIe siècle: RevThom 37 (1932) 634—652 723—738. — Eine doppelte Frage erhebt sich bez. der „Sünde der Unwissenheit"; die eine: „Ist ein aus Unwissenheit gesetzter Akt eine Sünde?", die andere: „In welchem Sinn ist die Unwissenheit selbst eine Sünde?" Die zweite, mehr theoretische Frage ist Gegenstand der beiden Artikel; aber sie wird fast ausschließlich nach der geschichtlichen, nicht nach der thetischen Seite behandelt. Eine dreifache Lösung dieses Problems ist im 12. u. 13. Jahrh. gegeben worden, und zwar in chronologischer Reihenfolge: die erste, veranlaßt durch Hugo von St. Viktor, bis ungefähr 1215; die zweite, von Abaelard stammend, hatte fast allein Geltung in der Zeit von 1220—1245; die dritte findet sich bei den großen Theologen der Schule Alberts und Thomas'. Sachlich werden die Lösungen der drei Gruppen vom Verf. so gekennzeichnet: „D'après les uns, l'ignorance est péché, en tant qu'elle participe à la fois du péché originel et du péché actuel. D'après les seconds, l'ignorance comme telle n'est jamais péché, n'étant point un acte; elle n'est péché qu'en raison d'un acte positif de la volonté. D'après

les derniers, l'ignorance comme telle est péché, précisément parce que le péché d'omission qui la constitue ne requiert pas d'acte spécial de volonté. La première solution est rivée à la doctrine dogmatique du péché originel; les deux autres relèvent de la conception que l'on se fait de la nature du péché d'omission et du volontaire indirect" (635). Die Behandlung dieser drei Lösungen bildet den Inhalt der drei Abschnitte der beiden Artikel. Den Abschluß bildet eine kurze Gegenüberstellung der Ansichten des 12. u. 13. Jahrh. über die „Unwissenheit" und über die „motus primi" der Begierlichkeit. Eine Zeitlang gingen die Anschauungen über deren Zurechenbarkeit und Sündhaftigkeit parallel, aber bald begann eine gewisse Scheidung; man urteilte schon bald milder über die Unwissenheit, während man bez. der motus concupiscentiae an der strengeren Auffassung festhielt. Aber ein gewisser Zusammenhang blieb bestehen. „L'imputabilité de l'ignorance se range . . . insensiblement, à côté de l'imputabilité des mouvements premiers, parmi les applications d'une théorie, relativement sévère, concernant le péché d'omission et en général le volontaire indirect. Une des faces du rigorisme moral du XIIIe siècle" (738). H.

203. Lottin, O., Les débuts du traité de la prudence au moyen âge: RechThAncMéd 4 (1932) 270—293. — Erst verhältnismäßig spät haben die scholastischen Autoren sich mit der Behandlung der *prudentia* befaßt. Der erste, der ihren Begriff etwas untersucht hat, ist Wilhelm von Auxerre (um 1220); einen ganz ungewöhnlichen Aufschwung erfuhr dann die Untersuchung durch Philipp den Kanzler, von dem die unedierte *Summa ‚de bono'* Alberts des Großen abhängt. Etwas später ist die Frage wiederaufgegriffen in den ebenfalls unedierten Vorlesungen Alberts über die Nikom. Ethik, die Thomas von Aquin in seinen jüngeren Jahren gesammelt und zusammengefaßt hat. Thomas hat dann seinerseits sich mit der Frage im Sentenzenkommentar befaßt. Bis zu diesem Zeitpunkt wird die Untersuchung fortgeführt, u. wiederum in der oben genannten chronologischen Reihenfolge. Zur Behandlung stehen dabei die beiden Hauptfragen: Welches ist der der Klugheit eigentümliche Akt? Welches ist der Einfluß und die Aufgabe der Klugheit bez. des ganzen sittlichen Lebens und der sittlichen Ordnung? — Das Resultat wird vom Verf. angedeutet mit den Worten: „Avant de Cours inédit d'Albert sur l'Éthique la grande préoccupation fut de légitimer le caractère de vertu d'un habitus qui, comme la prudence, dit essentiellement jugement. L'effort se porta donc à rattacher la prudence à la volonté tout autant qu'à la raison. De là sans doute la tendance à identifier le choix, l'acte propre de la prudence, avec ce même choix, acte propre du libre arbitre qui, lui aussi, tient autant de la volonté que de la raison. Quant à l'influence de la prudence sur l'économie de la vie morale, l'on s'en tint aux généralités" (292). Auf eines macht L. auch hier ausdrücklich aufmerksam: so nahe dem heutigen Theologen die Begriffe von Synderese und Gewissen mit denen der Klugheit und des Klugheitsurteils verbunden erscheinen, in den genannten Werken werden sie nicht miteinander in Verbindung gebracht. „Ces rapports, si conformes cependant à la logique du système, n'ont pas été entrevus par les fondateurs du traité de la prudence" (293). H.

204. Religion und Seelenleiden. Vorträge der VII. Sondertagung des Kath. Akademikerverbandes in Kevelaer. Hrsg. v. W. Bergmann. 8° (220 S.) Augsburg 1932, Haas & Grabherr. Geb. *M* 6.50. — Die Kernfrage der VII. Sondertagung bildet die

richtige Erfassung, Bewertung und Behandlung der „Angst", die das Seelenleben der Nervösen stark beeinflußt und es recht oft und eigentlich zu einem Leiden macht. Zwei andere, anscheinend abliegende Themata sind in das Programm einbegriffen worden: „Der Sinn des Lebens" und „Heilsgewißheit und Heilszuversicht im Lichte des kath. Glaubens". Erfahrungsgemäß beschäftigen aber diese beiden Fragen die Seelisch-Kranken sehr viel und bilden nicht selten den Hauptgegenstand ihrer Grübeleien und Ängste. Insofern gehört ihre Behandlung in den besondern Rahmen der Tagung. — Bez. des Hauptproblems kommen in Einzelvorträgen zur Behandlung: die biolog. u. psycholog. Grundlagen der Angst; ihre Erscheinungsformen, ihre Phänomenologie und Metaphysik; ihre Heilbehandlung und Heilerziehung. Ziel, und man darf wohl auch sagen: Erfolg der Vorträge ist, sowohl wissenschaftliches Erkennen und Verstehen des Ängstphänomens zu vermitteln als auch praktische Anleitung zur richtigen (Eigen- bzw. Fremd-)Behandlung desselben zu geben. Das Studium des Buches wird dem Wissenschaftler wie dem Praktiker manchen Einblick und wertvolle Anregung bieten. Daran ändert nichts, daß man vom moraltheologischen Standpunkt aus diesen und jenen Einzelsatz lieber missen oder anders gefaßt sehen möchte, weil er dem Theologen mißverständlich erscheint. Die Gesamtlinie weist in der rechten Richtung, und der verständige Leser wird in seitliche Irrwege, in die ein nicht ganz geschickt angebrachter Wegweiser hineinweisen könnte, nicht einbiegen. H.

205. Duffner, I. L., Pour consoler et guérir les scrupuleux: NouvRevTh 59 (1932) 804—814 926—950. — Der Artikel gibt eine kurze theoretische Belehrung über die Skrupel, handelt aber vor allem von der praktischen Behandlung der Skrupulanten und ist für diese selbst bestimmt. Die Ausführungen können nur wärmstens empfohlen werden. Den Seelsorger dürfte am meisten der letzte Abschnitt „Règles ou Privilèges plus importants" interessieren, in dem D. die Anwendung des Grundsatzes „Nulla lex positiva obligat cum incommodo proportionate gravi, legi extrinseco" auf die Skrupulanten anwendet. H.

206. Napholc, P., De vera proximae occasionis peccati notione. Disputatio historico-moralis: PeriodMorCanLit 21 (1932) 1*—34* 129*—157*. — Der erste Teil des Artikels gibt einen historischen Überblick von den ältesten bis zu den heutigen (verschiedenen) Auffassungen. Der zweite Artikel bietet die sachliche Untersuchung über das wahre Wesen der *occasio proxima* und die daraus sich ergebende Verpflichtung. N. ist der Auffassung, es liege schon dann ein *peccatum mortale* vor, wenn jemand in einer Gelegenheit bleibt oder sich hineinbegibt, in qua „periculum *vere probabiliter* peccandi incurrat adeoque prudenter lapsum timere debeat", „nisi (occasio) ex gravi et proportionata causa adeatur". Er nennt eine solche occasio eine „propinquior" und unterscheidet sie von der „proxima", in der die Sünde moralisch sicher folgen wird. — Entweder wird das „vere probabiliter" so gefaßt, daß es einer moralischen Sicherheit gleichkommt, dann fällt die occasio *propinquior* mit der *proxima* zusammen, und eine Meinungsverschiedenheit besteht nicht. Oder der begründete Verdacht geht nicht über eine beachtenswerte Probabilität hinaus: dann ist die These des Verf. nicht bewiesen. Das Tun ist sündhaft; daß es schwer sündhaft ist, wird von ihm weder aus den positiven Quellen noch aus der Natur der Sache bewiesen. Denn wenn der Verf. seine Argumente (besonders die *ex natura rei*) genauer ansieht, wird er

finden, daß er überall in der einen oder andern Form voraussetzt, was er beweisen muß, und daß alle seine Argumente sich durch die Distinktion lösen lassen: est peccatum: conc.; est peccatum grave: nego oder nego suppositum, bzw.: peto probationem suppositi. H.

207. Rauch, Wend., Thomas v. Aq. — Ein Kronzeuge gegen die „fakultative Sterilität"?: Pastor Bonus 43 (1932) 321—335. — 208. Waldmann, M., Die periodische Enthaltung in der Ehe vor dem Richterstuhl der kath. Moral: S.-A. aus Korrespondenz- u. Offertenblatt (Regensburg) 1932, Nr. 7. — 209. Mayer, Jos., Neumalthusianismus überflüssig? Anschließend: v. Nell-Breuning. O., S. J., Nachwort zur Frage der „erlaubten Geburtenregelung": Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit Deutschlands (Frankfurt a. M.) 51 (1932) Nr. 11. — 210. Radermacher, H. J., Berechnungen und Gesetz im Eheleben. Ein Beitrag zum Problem der fakultativen Sterilität. (35 S.) Kevelaer 1932, Butzon u. Bercker. *M* 0.40. — 211. Hürth, F., S. J., Der Wille zum Kind. Zur Frage nach der sittlich zulässigen Ausnützung der tempora agenneseos: S.-A. aus ‚Chrysologus' 72 (1932) Heft 11 u. 12 (32 S.) Paderborn 1932, Schöningh. *M* 0.60. — 212. Mayer, Jos., Thomas von Aquin für Smulders? (Zu dem Artikel von Prof. Dr. Wend. Rauch): Pastor Bonus 44 (1933) 57—60. — 213. Bolczyk, Camillus, O. F. M., Periodische Enthaltung in der Ehe und christliche Moral: ThGl 25 (1933) 84—90. — Die genannten Schriften und Aufsätze beschäftigen sich alle mehr oder weniger ausdrücklich und ausführlich mit der Schrift von Prof. Dr. Jos. Mayer (Paderborn) „Erlaubte Geburtenbeschränkung?" (s. Schol 7 [1932] 627 n. 452). Rauch zeigt, daß die Ausführungen der genannten Schrift über die Lehre des hl. Thomas auf mißverständlicher Deutung der Thomastexte (namentlich S. c. gent. 3, 122) beruhen. — Waldmann setzt sich mit der ganzen Broschüre Mayers und ihrer Beweisführung auseinander und lehnt sie ab. — Mayer wiederholt in dem Anzeiger seine der Natur der Sache entnommenen Bedenken gegen die Smulderssche Theorie; sachlich Neues bietet der Artikel nicht. — Radermacher übernimmt, aber in bedeutend abgeschwächter Form, die Stellungnahme Mayers, namentlich bez. der dauernden und gewohnheitsmäßigen Beobachtung der Zeiten. Seine Auslegung mancher Texte der Ehe-Enzyklika trifft schwerlich zu. — Hürth zeigt zunächst positiv, welche pflichtmäßige Bindung an den Willen zum Kind überhaupt vorliegt und weist im zweiten Teil die Gegengründe Mayers im wesentlichen zurück. — Mayer sucht in einem kurzen Überblick im Pastor Bonus die Ausstellungen der Kritiker abzuschütteln; vor allem aber Rauchs Vorwurf unrichtiger Deutung der Thomastexte. Wer selbst die Thomastexte im Zusammenhang der Quelle liest, dem wird nicht zweifelhaft sein, auf wessen Seite das Recht ist. — Bolczyk wiederholt im wesentlichen die Bedenken, die Mayer in seiner ersten Broschüre angeführt hatte. Diese Bedenken sind in den bisherigen Entgegnungen hinreichend widerlegt; einen neuen Gesichtspunkt oder Grund bringt B. nicht. H.

214. Sexualpädagogische Probleme, hrsg. v. J. P. Steffes. gr. 8° (IX u. 231 S.) Münster i. W. 1931, Münster-Verlag. *M* 2.50; geb. *M* 4.—. — Vor fast drei Jahren erschien das Buch von Jos. Schröteler S. J. „Die geschlechtliche Erziehung", in dem eine Reihe von Referenten über die Hauptprobleme und Fragen der geschlechtlichen Erziehung sich geäußert haben. Das vorliegende Werk, das sich ebenfalls aus den Aufsätzen mehrerer

Autoren zusammensetzt, will und wird auch unter der einen und anderen Rücksicht hier eine Ergänzung bieten. — R. Allers (Wien) berichtet über die Bedeutung der Sexualpsychologie für eine richtige Sexualpädagogik; Wilh. Hansen (Münster i. W.) über die Gefahren und die Prophylaxe sexueller Verirrungen in der Pubertätszeit; C. Hofmann (Frankfurt a. M.) über die Onanie Jugendlicher und deren Heilbehandlung. Ein Artikel von Klaus Steigleder (Kassel) bietet eine kritische Stellungnahme zu Sittlichkeitsdelikten an höheren Schulen; das Problem und die Psychik des Schamgefühls behandelt Kurt Haase (Münster i. W.); endlich Hedwig Michel (Frankfurt a. M.) die Erziehung zur rechten Ehe als sexual-pädagogisches Ziel. — Legt man das Buch nach der Lektüre aus der Hand, so ist man den verschiedenen Autoren aufrichtig dankbar für manchen Einblick und manche Anregung; andererseits steht man unter dem Eindruck, daß sich allmählich die Erkenntnis doch durchsetzt von der verfehlten Überschätzung der direkten geschlechtlichen Erziehung und von ihrem Versagen im entscheidenden Augenblick sittlichen Kampfes. H.

215. Moreau, Ph., La morale de la conversation. Le problème du mensonge: RevApol 55 (1932 II) 295—310. — M. sagt am Schluß seines Artikels, seine Darlegung möge sein „un mot ‚permis', de fait il ne va en rien contre la doctrine de l'Eglise, certaines consciences pourront y trouver leur bien" (310). Seine Untersuchung baut auf zwei Gegebenheiten der Naturanlage des Menschen auf: „pouvoir de penser" und „pouvoir de manifester *librement* cette pensée". Daraus ergibt sich, daß jeder freie Gebrauch der Sprache (denn die Sprachfähigkeit ist das Mittel zu dem „manifester librement sa pensée") unbedingt die Innehaltung der Übereinstimmung zwischen äußerem Wort und innerem Gedanken fordert. Wo aber der Gebrauch der Sprache überhaupt keine freie Kundgebung mehr ist, kommt die Forderung dieser Übereinstimmung in Wegfall. Die gebräuchliche Definition der Lüge „locutio contra mentem" übersieht die natürliche Beziehung und Bindung zwischen Gedanke und Wort; sie muß ergänzt und verbessert zu der neuen umgestaltet werden „locutio contra mentem libere expressa". „La parole est faite pour *exprimer librement* sa pensée", das ist das von der Vorsehung aufgestellte Prinzip über die Beziehung zwischen Sprachvermögen und Gedankenvermittlung (308). Das Fazit der Ausführungen dürfte in folgendem liegen: „Voilà trouvé le passage que la vie exigeait, assez grand pour que l'homme ne soit pas acculé au mal, assez étroit pour que la véracité, tout ce qui exige irrésistiblement le sens moral et ce que nécessite la nature de la société humaine ne soient pas entraînés et perdus. Nous pouvons facilement en mesurer la largeur: *la contrainte seule, et seulement* quand silence ou refus positif de dire sa pensée ne suffisent pas, détruit la relation naturelle entre parole et pensée et donne à l'homme le droit strict d'user de la parole pour cacher efficacement ce qu'il a le droit ou le devoir de ne pas dire; *tout usage libre* de la parole exige conformité entre parole et pensée" (309). Diese Fassung und dieser Weg scheint dem Verf. besser und in der Natur des Menschen und der Sprache tiefer begründet als die ungenügende Lehre über die restrictio non pure mentalis. H.

216. Umberg, I. B., Sacramenta alii conficiunt, alii suscipiunt: PeriodMorCanLit 21 (1932) 74*—88*. — Die Tatsache, daß niemand sich selbst ein Sakrament spenden kann (im Sinne einer eigent-

lichen „actio sacramentalis"), wird als feststehend hingestellt. Der entscheidende Beweis wird der Praxis der Kirche und dem *unanimis consensus theologorum* entnommen; der Versuch eines Beweises *ex natura rei* wird beigefügt: einmal *ex indole sociali* sacramentorum (das Gesetz der gegenwärtigen Heilsökonomie: „homo per hominem"); dann *ex indole symbolica,* die darin besteht, daß alle Sakramente „symbolizant eorum, qui in sacramentis participant, in fide unionem". Das sei aber ausgeschlossen, wenn jemand sich selbst die Sakramente spenden könnte. — Die Frage, was denn *in interna sacramentorum structura* mangle und bewirke, daß der Versuch der Eigen-Taufe, -Firmung, -Lossprechung nichtig und erfolglos sei, beantwortet U. dahin, daß Christus die Verschiedenheit von Spender und Empfänger als „condicio valoris" aufgestellt habe. Die innere Möglichkeit dieser Ansicht möchte ich nicht in Abrede stellen; aber das *argumentum exclusionis,* das Verf. bringt, nämlich nur so lasse sich die feststehende Tatsache besagter Notwendigkeit erklären, scheint mir nicht stichhaltig. Die *potestas ministri* wird m. E. vom Verf. zu einseitig gefaßt und analysiert. Gewiß geht die Sache schließlich auf den positiven Willen Christi zurück. Aber die einfachste Erklärung ist doch wohl diese, daß Christus dem Spender eben keine Gewalt hat geben wollen *quoad se ipsum, tamquam subiectum recipiens.* Eine solche Beschränkung der Gewalt hat aber mit einer *condicio valoris* nichts zu tun (so wenig wie die Nichtigkeit der Lossprechung bei Beschränkung der Beichtjurisdiktion auf gewisse Pönitenten zur Annahme der Nichterfüllung einer „condicio valoris" zwingt oder berechtigt. H.

217. Vermeersch, A., S. J., De Confessario occasionali, seu de fine diuturnae controversiae: PeriodMorCanLit 21 (1932) 232* bis 235*. — V. bietet einen kurzen Auszug aus dem Buche „Le vergini prudenti" des gegenwärtigen Sekretärs der Sakramentenkongregation, Exc. D. Jorio, in dem er (unter Billigung des Kardinalvikars Seiner Heiligkeit) eine Reihe Leitsätze über Can. 522, d. i. die Beichte bei dem Confessarius occasionalis, aufstellt. Danach ist es durchaus zulässig, daß auch den „moniales strictae clausurae" der Zutritt zum Conf. occas. ermöglicht wird, scl. eo „ut aliquo pacto procurent, ut talis vel talis Confessarius, approbatus pro confessionibus mulierum, invitetur ad se conferendum ad confessionale mulierum". Über die erlaubte Häufigkeit eines recursus ad Conf. occ. sagt J.: „tutte le volte che senta [la religiosa] il bisogno di tranquillare la coscienza". Insbesondere wird den Oberinnen eingeschärft, das Recht der Untergebenen in diesem wichtigen Punkt zu achten, und den Untergebenen, sich ihres Rechtes ohne Menschenfurcht zu bedienen, wo die Ruhe des Gewissens dies wünschenswert erscheinen läßt. H.

218 Cappello, F. M., S. J., Tractatus canonico-moralis de Sacramentis Vol. II. Pars II. De extrema unctione. Accedit Appendix: De iure Orientalium. 8° (XV u. 311 S.) Taurini 1932, Marietti. *L* 15.—. — Der Vorzug des Buches liegt in seiner gedanklichen und sprachlichen Klarheit. Sachlich werden nicht nur die moraltheologischen und kirchenrechtlichen Erfordernisse besprochen, auch die wesentlichsten dogmatischen Fragen und Beweisgänge finden eine kurze Darstellung, soweit sie für den vorwiegend praktischen Zweck, den das Buch verfolgt, von Interesse und Bedeutung sind. Beachtenswert für die Praxis dürften insbesondere auch die Ausführungen des Verf. S. 193 ff. über das Erfordernis und das Beurteilen des „Krankseins" für den gültigen Empfang des Sakramentes sein. Das Entscheidende ist nach dem Verf., ob

irgendwie nach einem vernünftigen Urteil jemand der Ansicht sein konnte, es liege eine „Lebensgefahr" vor; das objektive Vorhandensein einer Gefahr (also Übereinstimmung zwischen dem genannten Urteil und der Wirklichkeit) ist für die objektive Gültigkeit nicht das Entscheidende. H.

219. Cappello, F. M., De obligatione orta ex valida promissione matrimonii: PeriodMorCanLit 21 (1932) 88*—101* 229* bis 232*. — Die aus einem gültigen Verlöbnisvertrag sich ergebende Verpflichtung geht einzig und eindeutig auf die Eingehung der Ehe, nicht alternativ auf Eingehung der Ehe oder Ersatz eines eventuellen Schadens, falls ein solcher aus einem unberechtigten Rücktritt vom Verlöbnisvertrag erfolgen sollte. Der Wortlaut von Can. 1017 § 3 berechtigt zu keiner andern Auslegung. — Die im Ius Pontificium 12 (1932) 131 geäußerte Gegenansicht, die Verpflichtung des gültigen Verlöbnisses sei im obigen Sinn disjunktiv oder alternativ, nicht absolut (ebenso wie jede andere Vertragsverpflichtung, bei der es auch jedem, selbst im Gewissensbereich, immer freistehe, entweder zu erfüllen oder Schadenersatz zu leisten), wird von C. als unhaltbar abgelehnt und in ihrer Ausdehnung auf alle obligatorischen Verträge als „prorsus inaudita et erronea" bezeichnet. H.

220. Köhne, Jos., Die Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten. Eine religionsgeschichtliche Studie. 8° (76 S.) Paderborn 1931, Bonifacius-Druckerei. *M* 4.—. — Eine zugleich rechts- und sittengeschichtliche Studie, die gutes Material in einer sachgemäßen Bearbeitung und angenehmer sprachlicher Fassung bietet. Im wesentlichen befaßt sie sich mit der Stellungnahme Tertullians und seinen Berichten über die Ehen zwischen Christen und Heiden. Nach dem Verf. waren im Anfang Eheabschlüsse zwischen Heiden und Christen seltener; erst im Lauf der Zeit nahmen sie mit der Ausbreitung des Christentums zu (obwohl an sich die größere Zahl der Christen den Abschluß rein christlicher Ehen erleichterte). Ausführlich wird behandelt die Verwerfung der genannten Ehen bei Tertullian. (Ad uxorem II); ferner bei Zeno, Ambrosius, Hieronymus. Ein kurzes Schlußkapitel berichtet über die Form der Eheschließung, die bei Ehen zwischen Christen eine verschiedene gewesen zu sein scheint: die eine in Gegenwart der christlichen Gemeinde vor der Feier des eucharistischen Opfers; die andere klandestin ohne Mitwirkung der Gemeinde. Die Ehen zwischen Christen und Heiden sind formlos geschlossen worden, wenn es auch (nach römischem Gebrauch) fast immer zu einer eigentlichen „Aufstellung" eines Ehekontraktes gekommen ist. H.

221. Rodewyk, Ad., S. J., Zwei Menschen füreinander. Gedanken über die Ehe im Anschluß an Pius' XI. Enzyklika „Casti connubii". 8° (125 S.) Paderborn 1932, Schöningh. *M* 1.60; geb. *M* 2.50. — In mehr volkstümlicher Art werden die kath. Auffassung über die Ehe und die damit zusammenhängenden Fragen dargestellt. Im wesentlichen wird der Gesamtinhalt der Ehe-Enzyklika erörtert, mehr in der Form von Predigten und Vorträgen, als der von Artikeln und Aufsätzen. — Das Schriftchen wird vielen in der Seelsorgspraxis sehr willkommen sein. H.

222. Noval, Ios., O. P., Commentarium CIC, Lib. IV. De Processibus, Pars II et III. 8° (XII u. 661 S.) Turin 1932, Marietti. *L* 50.—. — 223. Conte a Coronata, Matthaeus, O. M. C., Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum, Vol. III. Lib. IV: De Processibus. 8° (IV u. 669 S.)

Turin 1933, Marietti. *L* 30.—. — 224. Pistocchi, Marius, De Suspensione ex informata conscientia. 8° (VIII u. 127 S.) Turin 1932, Marietti. *L* 5.—. — Der rechtlich sehr bedeutsame, aber innerlich spröde und schwierige Stoff des Prozeßrechts wurde von der Kirche zum ersten Mal umfassend, einheitlich und zum Teil neu im CIC geregelt. Darum ist es verständlich, daß er bisher ziemlich spärlich behandelt wurde. Nun bringt Marietti auf einmal drei gute und nützliche Werke über dieses Rechtsgebiet heraus: Die Vollendung des ausführlichen Kommentars zum 4. Buch des CIC von Noval, die Fortführung der „Institutiones" von Conte a Coronata und eine kleine Sonderarbeit über die „Suspensio ex inf. consc."

Noval erfüllt damit das mit dem ersten, 1920 erschienenen Teil eines Kommentars zum Prozeßrecht gegebene Versprechen reichlich, zur Freude der zahlreichen Freunde des Buches, indem er mit der Erklärung der Verfahren der Seligsprechung und Heiligsprechung im 2., und der Verwaltungsverfahren im 3. Teil des 4. Buches den Kommentar zum kirchlichen Prozeßrecht abschließt. Das Werk erscheint inhaltlich und methodisch als Frucht reicher Erfahrung des wissenschaftlichen Lehrers und praktischen Gutachters bei römischen Kongregationen und kann darum der Lehre und dem Leben des Rechts sehr gute Dienste leisten. Die Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung boten dem Verf. Anlaß, im Anschluß an den hl. Thomas und den auf diesem Gebiete unübertroffenen Führer, Benedikt XIV., in guten knappen Überblicken die Lehre über die christliche Vollkommenheit und Heiligkeit darzulegen. Da der Verf. sich hier in den theologisch noch strittigen Auffassungen naturgemäß an die Lehrmeinungen seiner Ordensschule hält, werden einige Vorbehalte ebenso selbstverständlich sein, so z. B. zu n. 293, wo die 3 Wege des geistlichen Lebens aufgeteilt werden auf die aszetische und mystische Stufe. — Sehr gut ist die ausführliche grundsätzliche Einleitung zum 3. Teil über die verschiedenen Verwaltungsverfahren des CIC. Die Auffassung, daß das Beschwerdeverfahren beim Hl. Stuhl gegen die Suspensio ex inf. consc., wenn sie als Vergeltungsstrafe verhängt wird, nicht die Wirkung der Strafe vorläufig aufschieben soll (gegen den klaren c. 2287!), und besonders die Beweisführung aus der ganz beschränkten Sondervorschrift des c. 2146 § 3, also durch Ausdehnung einer rechtlich beschwerenden Vorschrift, ist nicht einzusehen. — Leider fehlt ein Sachverzeichnis. — Im ganzen ist der wohl ausführlichste der bisher erschienenen Kommentare zum Prozeßrecht sehr brauchbar und empfehlenswert.

Mit bewundernswertem Fleiß hat der Kapuzinerpater und Kanonist in Genua Conte a Coronata von 1928—1932 über das ganze kirchliche Rechtsbuch mit Ausnahme des Sakramenten- und Strafrechts (welch letzteres aber schon angekündigt wurde) Werke herausgebracht, die mit „Institutiones" eigentlich zu bescheiden bezeichnet sind. Bieten sie doch gründliche Kommentare zum CIC, nicht nur eine gelehrte Umschreibung. Kommentare, in denen der Verfasser mit fortschreitender Vollkommenheit der Methode die Bestimmungen des kirchlichen Rechtsbuches auslegt unter ausgiebiger Verwertung der kirchlichen Entscheidungen und der besten bisher erschienenen Literatur; und zwar deutscher, englischer, französischer, italienischer, lateinischer und spanischer Sprache: ein großer Vorzug des Buches und — zugleich mit praktischer richterlicher Erfahrung — Grund zu viel wissender und darum auch besonnen weitherziger Behandlung schwieriger und strittiger Fragen.

— Sehr nützlich sind die kleinen zusammenfassenden Übersichten des strittigen und strafrechtlichen Verfahrens und die verschiedenen Anhänge der in den letzten Jahren erschienenen amtlichen Verlautbarungen über die Verfahren zur Lösung nicht vollzogener Ehen, über Eheprozesse überhaupt und Weiheprozesse. Wäre es nicht vorteilhafter, die Nummern der Canones, anstatt als Anmerkungen im Kleindruck, im Fettdruck in den Text einzufügen zur rascheren und besseren Benutzung mit dem CIC zusammen? Die Beifügung eines ausführlichen Sachverzeichnisses ist sehr zu raten. Das wird die Brauchbarkeit für Unterricht und Praxis erhöhen und damit auch die berechtigte Anerkennung, die das Werk bisher schon gefunden hat und auch weiterhin reichlich verdient.

Das praktisch wichtige, geschichtlich und grundsätzlich bedeutungsvolle Disziplinarverfahren der „Suspensio ex informata conscientia" wird im kirchlichen Rechtsbuch am Ende des vierten Buches in 9 Canones knapp und klar geregelt. Da es bis in unsere Zeit von Nichtkatholiken beanstandet und von Kirchenfeinden bekämpft wird, ist gerade hier eine geschichtlich begründete und sorgfältig abgewogene Darstellung der Rechte des Ordinarius und der von der Strafe Betroffenen wichtig und praktisch wertvoll, wie sie aus guter Erfahrung heraus in der Monographie von Pistocchi geboten wird. Als einziger der drei besprochenen Kommentatoren erkennt er entsprechend dem klaren Buchstaben und Sinn des Gesetzes dem oben erwähnten Recursus aufschiebende Wirkung zu. Keller.

225. Trienekens, Isidor, O. F. M., Expositio canonico-moralis Regulae Fratrum Minorum seu eiusdem Vota et Praecepta ex probatis auctoribus ad praxim communem breviter exposita. Editio tertia. 8° (VI u. 244 S.) Werl 1931, Franziskusdruckerei. Geb. *M* 4.—. — Wie der Titel besagt, ist das Büchlein eine Erklärung der vom hl. Franziskus in 12 Kapiteln verfaßten und von Honorius III. bestätigten Regel. Gegenstand sind demnach die drei Ordensgelübde in ihrer franziskanischen Eigenart und die in der Regel enthaltenen *praecepta*. Besonders hat Verf. es sich angelegen sein lassen, das neue Kirchenrecht hineinzuarbeiten. Außerdem hat er die besten Moralisten eingesehen, außer dem hl. Alfons Aertnys, Ballerini, Ferraris, Génicot, Lehmkuhl, Vermeersch, und vor allem die Ausleger der Franziskusregel, vom hl. Bonaventura angefangen. Dem Zweck entsprechend dient das Buch in erster Linie den praktischen Bedürfnissen der Ordensbrüder, die an ihm einen klaren und sichern Führer haben. Der Außenstehende lernt hier die Eigenart des franziskanischen Geistes kennen, wenn er wahrnimmt, wie die Armutsvorschriften einen quantitativ und qualitativ so bedeutenden Platz einnehmen und eigentlich das einzige von allen andern Orden unterscheidende Merkmal sind. — In einigen Punkten von allgemeiner Bedeutung wird man nicht ganz mit T. übereinstimmen, so S. 3, daß man eine eigene schwere Sünde gegen die Pflicht des Vollkommenheitsstrebens begehen könne. Wenn es auf S. 9 heißt, nur die die Gelübde näher bestimmenden *praecepta* verpflichteten *vi voti*, scheint S. 26 f. diese Erklärung auf alle *praecepta* ausgedehnt zu werden. Weil die Regeln nicht unter Sünde verpflichten, dürfte es kaum begründet sein, diese Wirkung den *mandata* der Obern zuzuerkennen. Daß die *superfluitas in rerum usu* (33) eine Sünde gegen das Gelübde, nicht nur gegen die Tugend der Armut sei, ist wohl selbst für das franziskanische Ideal zu streng geurteilt. Bei Behandlung des Keuschheitsgelübdes wäre der Gebrauch des Wortes *luxuria* wohl passen-

der gewesen als der des unbestimmteren *impudicitia,* das auch als Unschamhaftigkeit aufgefaßt werden kann (68). v. Frentz.

226. Dudon, P., Sur la „Fréquente" d'Arnauld commentée par M. Bremond: RevAscMyst 13 (1932) 337—356; 14 (1933) 27—50. — So große Verdienste H. Bremond sich um die Geschichte der französischen Frömmigkeit erworben hat, ist es nicht zu leugnen, daß er in den letzten Bänden die Methode streng geschichtlicher Forschung immer mehr aufgibt (s. RevAscMyst 10 [1929] 175—190). D. weist das an einem eklatanten Beispiel aus dem im vorigen Jahr erschienenen 9. Band klar nach. Arnaulds Werk über die häufige Kommunion legt Br. so aus, als habe dieser sich gar nicht gegen dieselbe gewandt. Dabei widerspricht Br. sowohl den zahlreichen Texten Arnaulds, die D. anführt, wie seinen eigenen in früheren Bänden geäußerten Ansichten. Daß Arnauld durch seine überspannten Anforderungen tatsächlich die häufige Kommunion unmöglich macht, dafür führt D. als unparteiischen Zeugen den hl. Vinzenz von Paul an. Ebenso hat Arnauld die beiden großen Heiligen der kirchlichen Restauration, Karl Borromäus und Franz von Sales, gegen sich. Vergebens bemüht sich schließlich Br., einige Jesuiten zu Arnaulds Parteigängern zu machen. v. Fr.

227. Oehl, Wilh., Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100—1550. (Mystiker des Abendlandes, hrsg. von R. F. Merkel. Bd. 1) gr. 8° (XXXII u. 844 S.) München 1931, Georg Müller. *M* 20.—; Lw. *M* 22.50. — O. hat seinem umfangreichen Werk eine Einleitung vorausgeschickt, die auch dem, der seine früheren Mystikerausgaben nicht kennt, die Gewähr gibt, daß sich die Briefsammlung auf jahrelange, gründliche Durchforschung des Materials stützt, und daß sie hineingebaut ist in eine umfassende Kenntnis der allgemeinen Geschichte und Theorie der Mystik. — Gegenstand ist „die Mystik des gesamten deutschen Volkes im Mittelalter, in all seinen Stämmen und Landschaften, von den Hochalpen bis ans Meer", wobei allerdings das Gebiet des Rheins so vorwiegt, daß man ihn als den „mystischen Strom" bezeichnen möchte. Ungedruckte Briefe werden nur ganz wenige geboten, weil die gedruckten sehr zahlreich und meist nur mühsam auffindbar sind. Es wäre jedoch zu begrüßen, wenn auch das ungedruckte Material allmählich, wenigstens in Form von Regesten, bekannt gemacht würde. — Zweck der Auswahl ist, „die private Persönlichkeit, den individuellen Charakter, die Umwelt der Briefschreiber hervortreten zu lassen". „Der mittelalterliche Fromme, der Aszet, der Mystiker, der kanonisierte Heilige wird uns hier menschlich verständlich, wird uns fast vertraut. Er war durchaus nicht, wie man heute oft einseitig verehrend oder verurteilend glaubt, bloß der weltabgewandte, weltverachtende Jenseitsmensch, sondern sehr oft zugleich auch ein tatkräftiger Diesseitsmensch voll Wirklichkeitssinn, Lebenswillen und Schaffensfreude. Diese Ekstatiker, Visionäre, Büßer, Prediger und spekulativen Philosophen erscheinen in ihren Briefen als zielbewußte Organisatoren, kluge Diplomaten, Kirchenfürsten, Ordensobere, Reformer, Friedensstifter, Naturforscher, Historiker und Mahner vor Fürstenthronen. Gestalten wie Hildegard, Jordan, Vitry, Venturino, Groote, Nider, Nikolaus von Cues und von Flüe, Dionysius und Trithemius sind Vollmenschen von stärkster Eigenart und ihre Briefe sind durchpulst von schöpferischer Wirksamkeit, erfüllt von zeitgeschichtlicher Wirklichkeit" (XIX f.). Gerade mit diesen Sätzen hat O. seine Ausgabe gut charakterisiert und gerechtfertigt. Sowohl der Freund wie der Gegner katholischer Mystik wird es als wertvolle, ja notwendige Ergänzung empfinden, den

Mystiker auch als Menschen kennenzulernen, vielleicht das erste Mal zu sehen, daß er menschlich lebte, dachte, fühlte wie andere und durchaus nicht durch eine unüberbrückbare Kluft von der übrigen Menschheit getrennt war. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß der Hauptinhalt der Briefe dieser vor allem auf das Göttliche gerichteten Menschen religiöse Dinge sind. — Die ausführlichen Einleitungen, die O. über jeden einzelnen Briefschreiber vorausschickt, bilden zusammen den wertvollen Grundriß einer Geschichte der deutschen Mystik. Ausführliche Literaturangaben und zahlreiche Anmerkungen vervollständigen die Arbeit. — Sehr nützlich wäre es gewesen, bei jedem Brief die gedruckte Quelle genau anzugeben; auch die allerdings ungeheure Arbeit eines Namensregisters am Schluß hätte die wissenschaftliche Verwertung erleichtert.

v. Fr.

228. Fischer, Gottfried, Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert. gr. 8° (VI u. 134 S.) Freiburg (Schweiz) 1931, Hess. — Wo heute das Interesse für Mystik die weitesten Kreise erfaßt hat, ist ein Rückblick auf die geschichtlichen Zusammenhänge und Ursprünge schon deshalb wertvoll, daß man über den vielen Einzelarbeiten das Ganze nicht vergesse und den relativen Standort der heutigen Forschungsarbeit kennenlerne. F. bietet diesen Rückblick auf Grund weitreichender Kenntnis des Schrifttums in katholischen und protestantischen Büchern, Zeitschriften- und Zeitungsartikeln. Er legt dar, wie die in der Aufklärungszeit fast völlig beiseitegesetzte Mystik in der Periode der Romantik an Wert gewinnt, wie die dilettantische Beschäftigung allmählich zu einer wissenschaftlichen wird, hauptsächlich durch die Kritik der protestantischen Gegner, wie Philosophie, Philologie, Theologie, nicht zuletzt angespornt durch das Nationalgefühl, sich um Hebung der Schätze bemühen. So würdigt F. neben vielen kleineren die auch heute noch beachtenswerten Autoren und Editoren: Görres, Diepenbrock, Helfferich, Jocham, Schmidt, Dalgairns, Greith, Preger, Pfeiffer, Strauch, Lasson, Bihlmeyer, Denifle. Weil die Verbindung mit der mittelalterlichen Mystik sowohl wie mit der Scholastik abgebrochen war, galt es, bei Protestanten, aber auch bei Katholiken — die jedoch durch das Aufblühen der Neuscholastik in günstigerer Lage waren —, einen ganzen Wald von Vorurteilen niederzuschlagen. Denifle vor allem hat das mit wuchtigen Schlägen getan, nachdem gerade Koryphäen wie Schmidt, Preger, Pfeiffer die Forschung falsch beeinflußt hatten. Es ist ein besonderes Verdienst der Arbeit, Denifles Leistungen durch Vergleich mit den früheren ins rechte Licht gerückt zu haben. Den Abschluß bildet eine klare Zeichnung des Standes der Tauler-, Seuse- und Eckhartforschung zu Anfang unseres Jahrhunderts.

v. Fr.

229. Grünewald, Stanislaus, O. Min. Cap., Franziskanische Mystik. Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura. gr. 8° (XII u. 148 S.) München 1932, Naturrechts-Verlag. *M* 3.80. — Nach einer allgemeinen Einleitung über den Begriff der Mystik gibt G. wertvolle bibliographische Notizen über die Quellen der franziskanischen Mystik, die er im Anhang noch ergänzt durch Werke deutscher Kapuziner. Als Hauptgegenstand behandelt er aber die Mystik des hl. Bonaventura, und auch hier wieder greift er die heute besonders aktuellen Fragen heraus, nach der Stellung der Mystik in der Gnadenordnung, der Vorbereitung auf sie, der Beschreibung des Haupterlebnisses. Er tut damit das, was zur Lösung dieser Fragen das wich-

tigste ist, nämlich sorgfältige Monographien über die großen Autoren zu bieten. — Unzweifelhaft fügt Bonaventura die Mystik stark in das Gnadenleben ein, ohne erkennbaren Einschnitt; wenn er aber anderseits sagt, sie werde nur „Sanctis" und „ferventissimis viris" gegeben (49) und G. selbst meint, nur wenige gelangten zu ihr, so ist die Frage doch noch keineswegs befriedigend gelöst. — Spezifisch franziskanische Vorbereitung zur Mystik ist die Verehrung des Gekreuzigten und die Auffassung der Geschöpfe als Stufen zu Gott gegenüber ihrer Ablehnung durch die areopagitische Mystik. — Bei der Beschreibung der Mystik zeigt G. gut die Vorzugsstellung des Willens und der Liebe, während das intellektuelle Element mehr der begrifflich scharfen Fassung dient, und den Zusammenhang der „geistigen Sinne" mit der Mystik. — Das Buch hat seinen Hauptzweck vollkommen erreicht, den die oben genannten Fragen angeben. Es wäre wohl besser gewesen, auch den Titel entsprechend einzuschränken, und man möchte von dem Verf., der so im Stoff steht, ein weiteres Werk erwarten, das die Mystik des hl. Bonaventura sowohl wie des Franziskanerordens in ihrer ganzen Weite behandelt. — Nicht ganz richtig unterscheidet G. aszetische und mystische Spiritualität durch Ablehnung bzw. Betonung der geistlichen Freude. — Die überlangen Anmerkungen bieten zuviel, was in den Text selbst gehörte, und erschweren so noch mehr, als es jede Analyse schon von selbst tut, die Zusammenschau des Ganzen. v. Fr.

230. Eisenhofer, Ludwig, Handbuch der katholischen Liturgik. Erster Band, Allgemeine Liturgik. gr. 8° (XI u. 607 S.) Freiburg 1932, Herder. *M* 14.—; geb. *M* 16.—. — Es sind nun gerade 20 Jahre, daß Verf. die zweite Auflage von Thalhofers Handbuch für die „Theologische Bibliothek" besorgte. Das wachsende Interesse für die Liturgie und die steigende Zahl der wissenschaftlichen Einzelforschungen und Quellenausgaben haben nun zu der lange erwarteten Neubearbeitung geführt. Man muß sie, mehr noch als die frühere, als das gründlichste und inhaltreichste Handbuch, wenigstens vom geschichtlichen Standpunkt aus, bezeichnen. Da E. schon damals, nach Thalhofers Tod, den größern Teil des Werkes selbständig ausgearbeitet hatte, ist es voll berechtigt, daß bei einer neuen gründlichen Ergänzung und Verbesserung Thalhofers Name ganz fortfällt. — Der Aufbau des Werkes ist wesentlich der gleiche geblieben. Der erste Band bietet die Einleitung und allgemeine Liturgik, der zweite wird die spezielle: hl. Messe, Brevier, Sakramente und Sakramentalien enthalten. Der früheren Auflage gegenüber ist der neue Band straffer gegliedert. Die Einleitung faßt alles unter die zwei Kapitel zusammen: Kultus und Liturgie, Liturgie als Wissenschaft. Die allgemeine Liturgik unterscheidet zwar wie früher die drei Teile: Formen der Liturgie, Liturgischer Raum, Kirchenjahr; aber auch hier sind die Unterteile passender eingeordnet. — Der Umfang des Bandes ist um über 100 Seiten zurückgegangen; man wird das aus praktischen Gründen verstehen, aber das Fehlen mancher anregenden Abschnitte doch etwas bedauern, so den Vergleich zwischen katholischer und protestantischer Liturgie und die Einleitung zu den „Liturgischen Formen". — Den Eindruck des Neuen und Bessern erhält man vor allem in der ausführlichen Einleitung. Eine bedeutende Kürzung war hier durchaus angebracht, und trotzdem konnte Verf. eine übersichtliche Geschichte der Liturgie beifügen. Musterhaft und von seltener Klarheit sind schon die ersten Paragraphen über Begriff, Objekt und Subjekt der Liturgie. Das ganze erste Haupt-

stück über Kultus und Liturgie wirft Licht auf manche ältere und auch moderne Probleme über Ursprung und Sinn der Liturgie. Das zweite Hauptstück: Liturgik als Wissenschaft, bietet klarer, übersichtlicher und mit weniger Anmerkungen beschwert als bisher die verschiedenen liturgischen Bücher mit ihrer Entwicklung und dann die Geschichte der Liturgik. Die zahlreichen Forschungen und die Änderung der liturgischen Gesetzgebung haben manchen neuen Stoff hineinverarbeiten lassen. — Die allgemeine Liturgik weist weniger tiefgreifende Änderungen auf. Eine ist besonders hervorzuheben: die klare Scheidung und gründliche Behandlung der verschiedenen Formen des Wortes: Psalmen, Cantica, Doxologien, Symbola, Pater, Ave, Akklamationen, Orationen, Litaneien, Hymnen. Ein eigenes Kapitel ist jetzt auch der kirchlichen Begräbnisstätte gewidmet. — In der Einleitung vermißt man die Erwähnung der ausführlichen und übersichtlichen Arbeit von Cabrol im DictThCath.
v. Fr.

231. Blume, Cl., S. J., Unsere liturgischen Lieder. Das Hymnar der altchristlichen Kirche aus dem Urtext ins Deutsche umgedichtet, psychologisch und geschichtlich erklärt. gr. 8° (227 S.) Regensburg 1932, Pustet. *M* 8.50; Lw. *M* 10.50. — Dreves und Blume haben in 55 Bänden über 10 000 Hymnen gesammelt; noch drei weitere, besonders ein ausführlicher Index, sollen den Abschluß bilden. Wenn Verf. nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem Stoff die wichtigsten Hymnen, die des heutigen römischen Breviers, kommentiert, darf man etwas Vorzügliches erwarten. Man wird nicht enttäuscht, weder was das geschichtliche, noch was das inhaltliche Verständnis der Hymnen angeht. Nach einer psychologischen und geschichtlichen Behandlung ihres Ursprungs und ihrer allerersten Entwicklung beschreibt Bl. „das glänzende Dreigestirn Hilarius, Ambrosius, Prudentius", dann besonders Sedulius, Venantius, Gregor den Großen. Das wichtigste Ergebnis dieses Teiles ist die gut begründete These: Die Hymnen des römischen Ordinarium, die der irokeltischen Gruppe angehören und die altbenediktinische verdrängt haben, sind von Gregor dem Großen nicht nur zusammengestellt und der irischen Kirche übersandt, sondern mit Ausnahme der ersten fünf Laudeshymnen von ihm selbst verfaßt worden. — Der zweite Teil, in dem Bl. die Hymnen der Matutin, Laudes, Vesper, Kleinen Horen der Reihe nach erklärt, läßt vor allem den verbindenden Gedanken des materiellen und geistigen Lichtes, d. i. Christi, deutlich hervortreten; man wird nach der Lesung wohl bedauern, daß nicht, wie die Psalmen, so auch die Hymnen des Ordinariums an den gewöhnlichen Festen gebetet werden. — Den Abschluß bilden die ältesten Festhymnen von Ostern, Weihnachten, Pfingsten und einige andere. Überall ist reiches Material zur Geschichte und zum Verständnis des Offiziums überhaupt eingestreut. — Leider ist das Werk ein Torso, der erste von mehreren Bänden, deren Vollendung der Tod des Verf. unmöglich gemacht hat. Ein Mangel ist außer der zu großen Zahl der Druckfehler eine gewisse Ungleichmäßigkeit: überflüssige Wiederholungen und bedauerliche Kürzungen. Trotzdem behält das Werk seinen überragenden Wert und sein hohes liturgisches und ästhetisches Interesse. Etwas unwahrscheinlich klingen die Aufstellungen, die Hymnen „Aeterne rerum conditor" und „Splendor paternae gloriae" seien nicht schon ursprünglich Laudeshymnen (127) und das „Stabat mater" stamme von Bonaventura, dem das Mittelalter doch eher zu viel als zu wenig zugeteilt hat (210). v. Fr.

Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik für die Lösung der erkenntniskritischen Frage.

Eine Erklärung von De veritate q. 1 a. 9.

Von Joseph de Vries S.J.

Der um die neuscholastische Bewegung so hochverdiente Kardinal Mercier hat in seiner Critériologie générale vor nunmehr 34 Jahren zuerst die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf einen Text des hl. Thomas gelenkt, der wie kein zweiter eine Antwort gerade auf die erkenntniskritische Frage zu geben scheint. Es ist der seitdem immer wieder angeführte Text De veritate q. 1 a. 9[1]. Sertillanges bringt die Auffassung weiter neuscholastischer Kreise zum Ausdruck, wenn er zu diesem Text bemerkt, er enthalte den ganzen Aufriß einer Kriteriologie[2].

Trotzdem scheint Thomas in diesem Artikel nur wie nebenbei auf die erkenntniskritische Frage zu kommen. Die Fragestellung ist ja zunächst nur die, ob es im Sinn Wahrheit gebe. Dabei wird nicht etwa die Außenweltserkenntnis einem auch nur methodischen Zweifel unterworfen; der Sinn der Frage scheint vielmehr ein mehr terminologischer zu sein: Kann man in der sinnlichen Erkenntnis die Definition der Wahrheit verwirklicht finden? In der Beantwortung dieser Frage gibt Thomas zu, daß in der sinnlichen Wahrnehmung insofern von Wahrheit die Rede sein kann, als sie die Dinge so darstellt, wie sie sind; daß dem so ist, wird hier einfach vorausgesetzt. Was dem Sinn aber fehlt, ist die Möglichkeit, seiner Übereinstimmung mit der Wirklichkeit sich bewußt zu werden: Die Wahrheit ist im Sinn nicht „sicut cognita a sensu". Um diese Tatsache näher zu begründen und begreiflich zu machen, weist Thomas auf den Gegensatz hin, der in diesem Punkt zwischen Sinn und Verstand besteht, und zeigt, wie und warum der Verstand zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen kann und wie gerade das, was ihn dazu befähigt, dem Sinn abgeht.

---

[1] Critériologie générale [1]1899, 44 ([8]1923, 40). — Schon vorher hatte J. Kleutgen in seiner „Philosophie der Vorzeit" (I n. 106 f.) gegenüber Günther nachdrücklich auf den Text hingewiesen. Aber die neuere Erörterung des Textes knüpft vor allem an Mercier an.

[2] S. Thomas d'Aquin II[4] 184; in der deutschen Übersetzung (Hellerau 1928): 653.

In diesem Zusammenhang also findet sich der hochbedeutsame Text, der uns hier beschäftigen soll. Die entscheidende Stelle lautet so: „Wahrheit gibt es im Verstand und in den Sinnen, aber nicht auf dieselbe Weise. Im Verstand ist sie nämlich als tatsächliches Ergebnis der Verstandestätigkeit und auch als erkannter Gegenstand. Denn sie ergibt sich aus dem Wirken des Verstandes, insofern das Urteil des Verstandes tatsächlich den Sachverhalt trifft. Erkannter Gegenstand aber ist sie, insofern der Verstand über seinen eigenen Akt reflektiert. Freilich genügt nicht das einfache Bewußthaben des Aktes; vielmehr ist eine Erkenntnis seines wesentlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit erfordert. Diese Erkenntnis ist aber nur möglich, wenn die Natur des Aktes selbst erkannt wird. Und dazu wieder braucht man ein Wissen um die Natur des tätigen Prinzips, d. h. des Verstandes selbst, in dessen Natur es liegt, sich der Wirklichkeit anzugleichen. Also erkennt der Verstand insofern die Wahrheit, als er über sich selbst reflektiert[3]."

Im folgenden wird dann für den sinnlichen Bereich als solchen gezeigt, daß sich hier Wahrheit nur als tatsächliches Ergebnis der naturhaften Betätigung findet, insofern eben durch diese eine Darstellung der Wirklichkeit zustande kommt, daß aber diese Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, d. h. die Wahrheit selbst, nicht Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Grund dafür ist, daß dem Sinn die Erkenntnis der eigenen Natur abgeht. „Obwohl der Sinn sich seines Aktes bewußt ist, erkennt er doch nicht seine eigene Natur und darum weder die Natur seines Aktes noch dessen wesentliches Verhältnis zur Wirklichkeit, folglich auch nicht dessen Wahrheit[4]."

---

[3] „Veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re, secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem; quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur." De ver. q. 1 a. 9 (nach Cod. Vat. lat. 781 f. 46rα).

[4] „Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius." Ebd.

Die Bedeutung dieses Textes liegt darin, daß es sich hier tatsächlich nicht, wie meist beim hl. Thomas, um die spekulativ-psychologische Frage zu handeln scheint, wie in unserer Seele eine „wahre" Darstellung der Wirklichkeit zustande kommt, sondern um die eigentlich kritische Frage, wie wir die „Vorstellung", die wir zunächst ohne Kenntnis der Art ihres Entstehens in unserm Bewußtsein einfach vorfinden, *als* Darstellung einer Wirklichkeit und in diesem Sinne *als* wahr erkennen können. Aber ist das wirklich der Sinn des „cognoscere veritatem"? Jüngst hat P. *Wilpert* in einem sehr beachtenswerten Aufsatz im Philosophischen Jahrbuch[5] überzeugend dargetan, daß „cognoscere verum" bei Thomas oft nur bedeutet „etwas Wahres *denken*", „ein wahres Urteil im Bewußtsein haben", mag es nun *als* wahr erkannt sein oder nicht. Es ist aber zu beachten, daß es hier nicht bloß heißt „cognoscere *verum*", sondern „cognoscere *veritatem*"; es scheint sich also nicht nur um die „Erkenntnis" von etwas, was wahr ist, sondern gerade um die Erkenntnis des Wahrseins von Wahrem zu handeln. Diese Auffassung erscheint als die allein mögliche, wenn man bedenkt, daß das bloße Haben einer „wahren" Vorstellung in unserm Text schon durch das „veritas consequitur actum" bezeichnet ist. Das „cognoscere veritatem" muß also notwendig mehr bedeuten. Und was sollte dieses Mehr anders sein als das Wissen um die Wahrheit der Vorstellung?

Man kann daher vernünftigerweise kaum daran zweifeln, daß es sich hier wirklich um die kritische Frage der Wahrheitssicherung handelt. Als Grundlage der Wahrheitserkenntnis wird nun aber eine Erkenntnis der „Natur des Verstandes" hingestellt. Damit scheint eine Metaphysik des erkennenden Subjektes als Voraussetzung für die Lösung der kritischen Frage gefordert zu werden. In doppeltem Sinn scheint nämlich die Erkenntnis der Natur des Verstandes eine „metaphysische" Erkenntnis zu sein: 1. Im Gegensatz zu bloßer Erfahrungs- oder Naturwissenschaft: Es handelt sich um die *Wesensbestimmung* einer *immateriellen* Realität. 2. Im Gegensatz zu einer Wesensphänomenologie: Es handelt

---

[5] Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin: PhJb 46 (1933) 56—75. Wilpert kommt hier von ganz anderer Seite zu dem gleichen Ergebnis, das wir in Schol 8 (1933) 92 auch kurz andeuteten: Das Wort „cognoscere" ist bei Thomas der allgemeinste Ausdruck für jede Art bewußter Erfassung eines Gegenstandes; wollten wir es einfach überall mit „erkennen" wiedergeben, so führte das fast notwendig zu Mißverständnissen.

sich um ein reales „Wesen", das nicht unmittelbar erschaubar, sondern zunächst „hinter" den Erscheinungen verborgen ist.

Diese Andeutungen genügen schon, um ahnen zu lassen, wie große Schwierigkeiten sich hinter den schlichten Worten unseres Textes auftun. Wie ist eine metaphysische Lösung des kritischen Problems überhaupt ohne Petitio principii möglich? Es ist wahrhaftig nicht zu verwundern, daß der Text recht verschiedene Deutungen gefunden hat. Die Betrachtung von zwei dieser Deutungen, die in gewisser Beziehung die äußersten Gegensätze bilden, soll uns dazu dienen, die Fragen, die der Text aufgibt, schärfer herauszuarbeiten.

I. Entgegengesetzte Deutungen. — Fragestellung im einzelnen.

Léon Noël von der Löwener Schule hat in seiner Schrift „Notes d'Épistémologie thomiste" unserm Text ein eigenes Kapitel gewidmet[6]. Noël verteidigt im Gegensatz zu Mercier den „unmittelbaren Realismus". Die Erkenntnis eines Dinges der Außenwelt ist ihm ein unmittelbares „Ergreifen". „Es braucht keine Brücke." Das stellvertretende Bild, dessen Dazwischentreten das Problem aufwerfen würde, gibt es gar nicht. Die Species bereitet nur den Erkenntnisakt vor, ist aber in keiner Weise sein Gegenstand; sie ist nur „id, quo cognoscitur[7]". Es ist begreiflich, daß Noël bei dieser Einstellung in unserm Thomastext Schwierigkeiten findet. „Wie könnte es", fragt er, zur Erkenntnis der Übereinstimmung zwischen Akt und Wirklichkeit „genügen, sich in einer Reflexion auf den Akt und sein Prinzip einzuschließen[8]?" Daß Thomas eine solche, nur im „indirekten Realismus" verständliche Lösung geben könnte, scheint ihm ganz ausgeschlossen.

So versucht er also eine andere Deutung. Die bloße Tatsache (le fait) der Übereinstimmung unseres Denkens mit der Wirklichkeit wird durch einfache Vergleichung des Urteils mit dem in seiner eigensten Realität ohne vermittelndes bewußtes Bild sich zeigenden Ding erkannt. Aber „der Begriff der Wahrheit bringt mehr mit sich als diese Tatsache, er führt sie auf ein Gesetz zurück[9]". Durch die Reflexion auf die Natur des Verstandes werden wir inne, daß die schon als tatsächlich erkannte Übereinstimmung dem tiefsten, naturhaften Streben des Verstandes nach Wahrheit entspricht, daß sie also nicht zufällig, sondern naturnotwendig ist. Diese Erklärung, meint Noël, beseitige jede Schwierigkeit[10].

---

[6] Notes d'Épistémologie thomiste (Louvain 1925) 103—124.
[7] Ebd. 74 f. — [8] Ebd. 105. — [9] Ebd. — [10] Ebd. 107.

Ist dem wirklich so? Wir brauchen uns hier gar nicht auf die Frage einzulassen, ob Thomas wirklich zu den Verteidigern des „unmittelbaren Realismus", wie er hier verstanden wird, gehört. Noël findet die Bejahung dieser Frage nur allzu selbstverständlich. Aber lassen wir das und fragen wir nur einmal: Wird die Deutung Noëls wenigstens dem unmittelbaren Zusammenhang gerecht? Es scheint uns nicht. Thomas sagt: Wir erkennen die Übereinstimmung unseres „Urteils" mit der Wirklichkeit (der „res") nur durch Reflexion auf die Natur des Verstandes. Noël erklärt: Die „bloße Tatsache" der Wahrheit erkennen wir auch schon ohne diese Reflexion. Aber ist denn nicht schließlich die Hauptsache bei der Erkenntnis der Wahrheit eben das Innewerden der Tatsache, daß dieses mein gegenwärtiges Urteil mit der Wirklichkeit übereinstimmt? Mehr ist zur Gewißheit nicht erfordert. Wenn aber nach der Meinung des hl. Thomas zu dieser Erkenntnis die „Reflexion" nicht notwendig wäre, dann wäre seine ganze Beweisführung hinfällig. Daraus, daß der Sinn seine eigene Natur nicht erfassen kann, würde eben nicht folgen, daß er die Wahrheit nicht erkennen kann; „als Tatsache" könnte er sie ja vielleicht doch erkennen.

Die Deutung Noëls ist also als Ganzes unannehmbar. Seine Auffassung der „Natur des Verstandes" als Naturstrebens (appetitus naturalis) zur Erkenntnis der Wahrheit verdient aber jedenfalls als Gegenstand weiterer Untersuchung festgehalten zu werden.

Wenn Noël die Gewißheit der äußeren Wirklichkeit als letzte Grundlage aller Wahrheitserkenntnis betrachtet, so steht die Deutung, die Ch. Boyer S. J. im Gregorianum 1924[11] unserm Text gegeben hat, insofern im äußersten Gegensatz dazu, als sie gerade den entgegengesetzten Pol, nämlich die unsern Verstandesakten noch zugrunde liegende innerste Natur des Verstandes als Grundlage aller Gewißheit ansieht. Diese Erklärung scheint jedenfalls mehr auf den Grundton des Textes gestimmt zu sein. Die abschwächende Deutung Noëls wird sozusagen schon im voraus zurückgewiesen: „Daß eine Fähigkeit ihre Natur erkennen muß, um die Wahrheit zu erkennen, . . . das ist das Prinzip, auf das sich die Beweisführung des ganzen Artikels stützt[12]." „Thomas denkt nicht im Traum daran, nach der Methode, die die Idea-

[11] Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q. 1 a. 9: Greg 5 (1924) 424—443.
[12] Ebd. 433.

listen den Scholastikern zuweilen zuschreiben, auf der einen Seite den Gegenstand und auf der andern Seite die Vorstellung, die sich der Geist von ihm macht, zu vergleichen: ein Versuch, der ja auch offenbar zum Scheitern verurteilt wäre, da der Geist nur dadurch auf den Gegenstand zurückkommen könnte, daß er ihn ein zweites Mal durch eine ebenso innerliche Vorstellung erkennt[13]."

Boyer hält also durchaus daran fest, daß auch die bloße Tatsache der Übereinstimmung nur durch die Reflexion auf die Natur des Verstandes erkannt werden kann. Mit Recht betont er[14], daß es sich dabei nicht um eine nachträgliche Reflexion auf das schon vorher innerlich bejahte Urteil handeln kann — sonst wäre die Zustimmung ja zunächst blind. Vielmehr ist die Reflexion, von der hier die Rede ist, eine Besinnung auf die dem Urteil vorangehende einfache begriffliche Erfassung[15] und deren Prinzip; das Urteil ist erst Ergebnis dieser Reflexion. Doch wollen wir hier auf die Einzelheiten der von Boyer vorgetragenen Urteilstheorie nicht eingehen.

Wichtiger scheint uns die Erklärung, wie die Reflexion auf die Natur des Verstandes vor sich gehen und Grund der Wahrheitserkenntnis sein soll. Die Reflexion erfolgt nach Boyer in einem der Erfassung der einfachen „Washeit" folgenden Akt, und zwar wird im gleichen Reflexionsakt die Natur des Verstandes und seines ersten Aktes erfaßt. Und diese Erkenntnis der Natur des Verstandes — das ist das Entscheidende in der Deutung Boyers — ist durchaus unmittelbar: Der Verstand „durchdringt mit einem Blick seine innerste Natur[16]". Das ist nicht so zu verstehen, als würde z. B. die Einfachheit und

---

[13] Ebd. 434 f. — [14] Ebd. 426—433.

[15] Vielleicht ist hinzuzufügen: eine Besinnung auf das „Urteil", insofern es nur Vorstellung eines Sachverhaltes ist, und den Verstand als tätiges Prinzip dieser Vorstellung. Im vollkommenen Urteil können eben drei Gesichtspunkte unterschieden werden: 1. Die Vorstellung eines Sachverhaltes, sozusagen der gedachte Satz, das „enuntiabile" oder auch „enuntiatum" der Scholastiker. Wie P. Wilpert gezeigt hat (vgl. Anm. 5), kann schon von ihm gelten: Intellectus dicit et cognoscit verum: Der Verstand drückt aus, denkt etwas Wahres. Die Wahrheit selbst braucht hier noch nicht erkannt zu sein. 2. Die Erfassung der Wahrheit (perceptio veritatis) des gedachten Satzes kommt als etwas Neues hinzu. 3. Von dieser Einsicht in die Wahrheit des Satzes ist dann noch die Zustimmung, die Behauptung (assensus) zu unterscheiden. In der kritischen Frage handelt es sich um den zweiten Gesichtspunkt. Nur er ist als unmittelbares Ergebnis der Reflexion auf die Natur des Verstandes anzusehen. Der Verstand als tätiges Prinzip der Vorstellung des Sachverhaltes kann also ohne Schwierigkeit vorausgesetzt werden.

[16] A. a. O. 437.

Immaterialität des Verstandes unmittelbar erfahren; aber daß er seiner Natur nach eine Fähigkeit ist, sich den Dingen anzugleichen, das sieht der Verstand unmittelbar.

Boyer sucht eingehend zu beweisen, daß diese Erkenntnis der Natur des Verstandes nicht bloß Ergebnis einer Schlußfolgerung sein kann. Der Kerngedanke des Beweises ist folgender: Da alle Wahrheitserkenntnis auf die Erkenntnis der Natur des Verstandes sich gründet, könnte die Wahrheit der Sätze, aus denen die Eigenart der Natur des Verstandes zuerst bewiesen werden sollte, ohne offenbare Petitio principii nicht feststehen; d. h. ein Beweis ist unmöglich; wenn die Natur des Verstandes nicht unmittelbar erkannt wird, folgt notwendig der Skeptizismus[17].

Die Folgerichtigkeit dieses Gedankenganges läßt sich nicht leugnen. Und doch regt sich unwillkürlich ein Widerstand dagegen, sein Ergebnis als echte Lehre des hl. Thomas anzuerkennen. Wiederholt Thomas nicht gerade im Gegenteil hundertmal, daß der Verstand zuerst seinen Gegenstand, dann seinen Akt und erst aus den Akten sein eigenes Wesen erkennt? Daß hier die Hauptschwierigkeit des Textes De veritate q. 1 a. 9 liegt, hat schon 1921 Roland-Gosselin O. P.[18] bemerkt: „Wenn diese Lehre Schwierigkeit bereitet, dann ist es wegen der sonst vom hl. Thomas vertretenen Lehre über die Art, wie der Verstand seine eigene Natur erkennt. . . . Es liegt hier ein historisches und ein philosophisches Problem vor, für die man, wie mir scheint, noch keine befriedigenden Lösungen gefunden hat."

Freilich, von einem offenbaren Widerspruch zu sprechen, wäre bequem, aber auch sehr oberflächlich. Es handelt sich um die Ordnung, das „Früher" oder „Später" von drei „Erkenntnissen": der „Erkenntnis" des Gegenstandes, des Aktes und der Fähigkeit. Wie unbestimmt und mehrdeutig sind aber diese Ausdrücke! In welchem Sinn ist z. B. die Erkenntnis des Gegenstandes „früher" als die des Aktes? Zeitlich? Wohl schwerlich. Es wäre auch vom erkenntniskritischen Standpunkt gleichgültig. Oder besteht in dem Sinn eine „logische" Priorität des Gegenstandes, daß das Dasein des Aktes aus dem Gegenstand erst erschlossen wird? Einen solchen Widersinn wird man Thomas wohl nicht zutrauen wollen. Es scheint also nur übrig zu bleiben, daß die Erkenntnis des Gegenstandes insofern sozusagen „psycho-

---

[17] Ebd. 437—440.

[18] Sur la théorie thomiste de la vérité: RevScPhTh 10 (1921) 222—234. Der zitierte Text S. 230 f.

logisch" „früher" ist als die des Aktes, als die Aufmerksamkeit sich naturgemäß zuerst auf den Gegenstand richtet, während das gleichzeitige Bewußtsein des eigenen Aktes zunächst sozusagen nur den nicht ausdrücklich beachteten Hintergrund bildet. Diese psychologische Priorität wird wohl mit der seinshaften Abhängigkeit unseres Selbstbewußtseins von der Anregung von außen zusammenhängen.

Daß die Fähigkeit nur in Abhängigkeit von den Akten erkannt werde, ist also gewiß nicht ohne weiteres eindeutig. Entscheidend für die Haltbarkeit der Deutung Boyers ist die Frage, wie nach Thomas das Abhängigkeitsverhältnis der Erkenntnis der „Natur des Verstandes" von der Erkenntnis der Akte zu fassen ist. Liegt auch hier nur eine im eben erklärten Sinn „psychologische" Priorität vor, so ist — wenigstens von dieser Seite her — nichts gegen die Deutung Boyers einzuwenden. Ist aber die Erkenntnis der Natur des Verstandes als Ergebnis schlußfolgernden Denkens logisch abhängig von der Erkenntnis der Akte, dann würde Boyers Erklärung einen schwerlich annehmbaren Widerspruch in der Lehre des hl. Thomas bedeuten: Einerseits wäre die Gewißheit vom Dasein der Akte, wie alle Wahrheitserkenntnis, logisch abhängig von der Erkenntnis der Natur des Verstandes, anderseits wiederum wäre die Erkenntnis der Natur des Verstandes logisch abhängig von der Gewißheit der Akte; d. h. wir hätten einen vollendeten Zirkelschluß.

Nur eine Möglichkeit besteht, aus diesem Zirkel herauszukommen: Die Voraussetzung Boyers aufzugeben, nach der die Erkenntnis der Natur des Verstandes Grundlage aller Wahrheitserkenntnis ist. In der Tat, wenn die Gewißheit unserer bewußten Akte und die Gewißheit der Prinzipien, mit deren Hilfe von diesen Akten auf die Natur des Verstandes geschlossen wird, von der Erkenntnis der Natur des Verstandes unabhängig sind, dann kann jede andere Wahrheitserkenntnis, d. h. die kritisch begründete Gewißheit bewußtseinstranszendenter Realität ohne Petitio principii auf die erkannte Natur des Verstandes, d. h. auf eine Metaphysik des erkennenden Subjektes gegründet werden. Aber sind wir zu dieser Einschränkung der Tragweite des Textes De veritate q. 1 a. 9 berechtigt?

So heben sich aus der Erörterung der entgegengesetzten Deutungen Noëls und Boyers wie von selbst die Fragen ab, die sich hinter den knappen Worten des Textes verbergen:

1. Die grundlegendste Frage ist wohl: Wie muß die „Natur des Verstandes" hier aufgefaßt werden? Denn das Wesen

des Verstandes kann ja wohl von verschiedenen Seiten beleuchtet werden. Hat Noël recht, wenn er die Natur des Verstandes hier als Naturstreben (appetitus naturalis) zur Erkenntnis der Wahrheit auffaßt[19]? Die Beantwortung dieser Frage ist Voraussetzung für die Lösung der folgenden.

2. Wie wird diese Erkenntnis der Natur des Verstandes erreicht, unmittelbar oder nur mittelbar, durch schlußfolgerndes Denken?

3. Wozu ist das Wissen um die Natur des Verstandes erfordert, zur kritischen Begründung aller Wahrheitserkenntnis oder nur zur Begründung bestimmter Klassen von Erkenntnissen?

4. Endlich drängt sich noch die Frage auf: Wie vollzieht sich nun der Übergang von der erkannten Natur des Verstandes zur kritisch begründeten Behauptung des Gegenstandes, dessen Gewißheit von der erkannten Natur des Verstandes abhängig ist? Mit andern Worten: Inwiefern hilft die Metaphysik der Erkenntnis zur Lösung der kritischen Frage?

Aus leicht verständlichen Gründen ist eine sichere Beantwortung dieser Fragen allein auf Grund des einen Textes De veritate q. 1 a. 9 nicht möglich. Auch die sorgfältigste Interpretation würde dazu nicht ausreichen. Denn es ist eine unleugbare Tatsache, von deren Nichtbeachtung so manche Einseitigkeit in der Thomas-Deutung herkommt, daß auch ein Thomas nicht in jedem einzelnen Artikel eine allseitig erschöpfende Antwort auf vielfach verschlungene Fragen geben kann. Wir haben deshalb in der Aschendorffschen Sammlung „Opuscula et textus" eine Zusammenstellung von Thomas-Texten herausgegeben, die vielleicht zu einer allseitigen Beleuchtung des ebenso schwierigen wie wichtigen Textes De veritate q. 1 a. 9 behilflich sein können[20]. Im folgenden sollen

---

[19] Die gleiche Auffassung vertrat auf dem römischen Thomistenkongreß 1925 Jos. Dalmau S. J. (vgl. Acta primi congressus thomistici internationalis 211 f.); ebenso deuten die „Natur des Verstandes" im Sinn eines Naturstrebens auf die Wahrheit als Ziel: J. Maréchal (vgl. z. B. Le dynamisme intellectuel: RevNéo-scholPh 29 [1927] 146 f.), Garrigou-Lagrange (Le réalisme du principe de finalité 165 f.) und neuestens Przywara (Analogia entis I 153: Das „Hin-zu zum seinshaften Ding als Wesens-Natur des Aktes").

[20] De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis. Collegit Jos. de Vries S. J. (Opuscula et textus, series scholastica. Fasc. XIV). 8° (60 S.) Münster 1933, Aschendorff. *M* 1.10. — Die im folgenden zitierten Thomas-Texte finden sich fast alle in dieser Zusammenstellung.

die Hauptgedanken der sich auf Grund dieser Texte ergebenden Deutung kurz dargelegt und begründet werden. Diese Deutung hält einerseits zwischen den Gegensätzen Noëls und Boyers eine mittlere Linie ein; anderseits steht sie insofern im Gegensatz zu beiden, als sie die beiden gemeinsame allzu intuitionistische Einstellung vermeidet.

II. Der Mittelweg in der Deutung von De veritate q. 1 a. 9.

1. Die „Natur des Verstandes".

Unsere erste Frage lautet: Wie ist die „Natur des Verstandes" hier aufzufassen? Sollen wir etwa an die rein seinshaften, sozusagen „statischen" Bestimmungen des Verstandes denken, z. B. an seine Immaterialität, an die Frage, ob er Substanz oder Akzidens ist und dergl.? Schwerlich. Schon das Wort „Natur" weist uns mehr auf die tätige, „dynamische" Seite des Wesens. Das Wort „Natur" bezeichnet ja, wie Thomas oft wiederholt[21], das Wesen vorzüglich als „intrinsecum principium motus", als inneres Prinzip der „Bewegung" im weitesten Sinn des Wortes, d. h. als Tätigkeitsprinzip. Überdies heißt es in unserem Text ausdrücklich, die Natur des „tätigen Prinzips, das der Verstand selbst ist," müsse erkannt werden.

Vielleicht ist gerade dieser Ausdruck „principium activum" von manchen Erklärern unseres Textes zu wenig beachtet worden. So betont z. B. Mercier im Anschluß an diesen Text wohl nachdrücklich die Notwendigkeit der Reflexion[22], aber die Aktivität des Verstandes scheint in seiner „Critériologie" kaum eine Rolle zu spielen. An der entscheidenden Stelle, wo die Betrachtung der Aktivität des Verstandes einsetzen müßte, finden wir nur den Hinweis auf die Passivität der Erkenntnis: Die Realgeltung der Begriffe wird dadurch bewiesen, daß ihr Inhalt irgendwie aus der sinnlichen Wahrnehmung stammt, daß wir uns aber in der Wahrnehmung passiv verhalten und folglich unter der Einwirkung einer von uns verschiedenen Realität stehen[23]. Wir wollen diesem Gedankengang gewiß nicht alle Berechtigung absprechen, aber als Ausführung des in De veritate q. 1 a. 9 angedeuteten „Aufrisses einer Kriteriologie" kann er nicht gelten.

Aber, wie ist das möglich, die Aktivität, die „Spontaneität" des Verstandes, die doch gerade den immer wieder ins Feld

---

[21] Vgl. z. B. S. th. 1 q. 29 a. 1 ad 4; q. 115 a. 2; 3 q. 2 a. 1.
[22] Critériologie générale[8] 39—42 51 f. 267.
[23] Ebd. 386—398.

geführten Hauptbeweisgrund des Idealismus bildet, soll zur Begründung der Wahrheit im Sinn des Realismus dienlich sein? Muß nicht im Gegenteil der Realist bestrebt sein, die Bedeutung der Eigentätigkeit des erkennenden Subjektes möglichst herabzudrücken und das passive Hinnehmen des Gegenstandes möglichst zu betonen? Aber hier ist wohl die Gegenfrage am Platz: Wird eine solche absichtliche Einseitigkeit überzeugen können? Wie sehr auch manche neuere Thomisten ängstlich die Passivität des Verstandes überbetonen zu müssen glauben, Thomas läßt sich den unbefangenen Blick auch für die Aktivität des Verstandes nicht nehmen. Ja, noch mehr: Mit unerhörter Kühnheit entreißt er dem erkenntnistheoretischen Idealismus gerade diese seine Hauptwaffe und richtet sie gegen ihn selbst. Gewiß, der Verstand ist aktiv; aber seine Tätigkeit ist seiner innersten Natur gemäß ein aktives Sich-Angleichen an die Wirklichkeit: in cuius natura est, ut rebus conformetur[24].

Aber wie ergibt sich diese Gewißheit aus der Erkenntnis der aktiven Natur des Verstandes? Die Betrachtung des Verstandes allein unter der formalen Rücksicht der Aktivität genügt dafür offenbar nicht. Hier setzen nun mehrere Erklärer[25] mit der finalistischen Betrachtungsweise ein: Der Verstand ist als aktives Prinzip ein „Naturstreben" (appetitus naturalis), und das Ziel dieses naturhaften Strebens ist die Wahrheit im Sinn der realistischen Wahrheitsdefinition.

Diese Deutung liegt durchaus nahe. Sie entspricht ganz dem Geist der thomistischen Philosophie. Thomas wiederholt oft, daß jede „Natur" und besonders auch jede Fähigkeit der Seele aus ihrem innersten Wesen auf ein Ziel hinstrebt. „Die Natur eines jeden Dinges ist eine vom ersten Beweger eingepflanzte Hinneigung, durch die sie auf das gesollte Ziel hingeordnet ist[26]." „Jede Fähigkeit der Seele ist eine Natur und hat eine naturhafte Neigung auf ein Ziel[27]." „Jede Fähigkeit der Seele ist eine Form oder Natur und hat eine natür-

---

[24] Da unmittelbar vorher der Ausdruck „principium activum" steht, haben wir wohl das Recht, das „conformetur" im medialen Sinn aufzufassen.

[25] Vgl. Anm. 19.

[26] „Natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem." In 12 Met. lect. 12 n. 2634 (wir geben die Nummern nach der Ausgabe von Cathala, Turin 1926).

[27] „Quaelibet potentia animae natura quaedam est et naturaliter in aliquid inclinatur." De ver. q. 25 a. 2 ad 8.

liche Hinneigung zu etwas. Daher erstrebt eine jede den ihr angemessenen Gegenstand mit einem naturhaften Streben[28]." Diese Auffassung findet ihre Begründung, wo Thomas den Grundsatz darlegt, daß jedes Wirken notwendig zielstrebig ist (Omne agens agit propter finem)[29]. Wir dürfen diese Begründung, wie auch den Begriff des „Naturstrebens" hier wohl als bekannt voraussetzen. Die ausdrückliche Anwendung dieser allgemeinen Grundsätze auf den Verstand findet sich im Anfang des Metaphysikkommentars, wo Thomas den bekannten ersten Satz der aristotelischen Metaphysik erklärt[30].

Als Ziel des Verstandesstrebens wird dort im allgemeinen das „Wissen" angegeben. Anderswo wird dieses „Wissen" genauer bestimmt als „Erkenntnis der Wahrheit": „Nichts hindert uns, die Wahrheit als ein Gut zu bezeichnen, insofern eben der erkennende Verstand als eine Realität betrachtet wird. Denn wie jede andere Realität auf Grund ihrer Vollkommenheit gut genannt wird, so der erkennende Verstand auf Grund der ihm innewohnenden Wahrheit[31]." „Der dem Verstand entsprechende Wert und sein natürliches Ziel ist die Erkenntnis der Wahrheit[32]."

„Wahrheit" aber im eigentlichen Sinn des Wortes besagt für Thomas eine „Übereinstimmung des Verstandes mit dem wirklichen Sachverhalt, insofern der Verstand von dem, was ist, sagt, daß es ist, oder von dem, was nicht ist, sagt, daß es nicht ist[33]". Wir haben hier „res" mit „wirklicher Sachverhalt" wiedergegeben. Die Berechtigung dieser Überset-

---

[28] „Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu." S. th. 1 q. 80 a. 1 ad 3.

[29] S. c. gent. 3, 2; S. th. 1, 2 q. 1 a. 2.

[30] In 1 Met. lect. 1 n. 1—5.

[31] „Nihil prohibet verum esse quoddam bonum, secundum quod intellectus cognoscens accipitur ut quaedam res. Sicut enim quaelibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens sua veritate." In 6 Met. lect. 4 n. 1239. — Vgl. S. th. 1 q. 16 a. 4 ad 1; 1, 2 q. 64 a. 3.

[32] „Bonum intellectus et eius finis naturalis est cognitio veritatis." S. c. gent. 3, 107.

[33] „Adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est." S. c. gent. 1, 59. — S. th. 1, 2 q. 64 a. 3 wird das „adaequatio intellectus et rei" genauer gefaßt als „conformitas (intellectus) ad rem"; dadurch wird der Verstand klar als Träger, die Wirklichkeit als Ziel der Wahrheitsbeziehung bezeichnet. Über die Entwicklung des Wahrheitsbegriffes bei Thomas vgl. A. Hufnagel, Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin 174—191.

zung wird von Mercier[34] und Sertillanges[35] bestritten. Sie meinen, die in der Wahrheitsdefinition genannte „res", der sich der Verstand im Urteil angleicht, sei zunächst nicht das „Ding an sich", sondern nur das „Ding in uns", d. h. das Ding, insofern es uns im Begriff „Gegenstand" ist. Sertillanges beruft sich für diese Auffassung auf einen Text des hl. Thomas, in dem es tatsächlich heißt, das Sein, das ein Gegenstand im begrifflich erfassenden Verstand habe, genüge, die Definition der Wahrheit „adaequatio ad rem" zu verwirklichen[36].

Die Sache ist für uns von einiger Bedeutung. Denn wenn das Ziel des Verstandes, die „Wahrheit", nicht wesentlich eine Beziehung auf das wirkliche, seinshafte „Ding" besagt, könnte die ganze Betrachtung der Finalität des Verstandes nichts dazu beitragen, unser Wissen um die bewußtseinsunabhängige Realität kritisch zu begründen. Es wäre nun freilich nicht schwer, dem einen von Sertillanges angeführten Text eine ganze Reihe von Texten entgegenzustellen, wo die in der Wahrheitsdefinition genannte „res" umschrieben wird als „Ding außerhalb der Seele[37]", als „etwas in der Wirklichkeit der Dinge[38]", als etwas „in der Wirklichkeit der Dinge Verbundenes[39]", als etwas, was zuweilen ein Materielles ist[40]. Noch auffallender ist, daß es im Corpus desselben Artikels, auf den Sertillanges sich beruft, heißt: „Die Wahrheit ist im Sein des Dinges begründet. . . . Und dadurch, daß der Verstand in seiner Tätigkeit durch eine Art Angleichung an das Sein des Dinges dieses hinnimmt, wie es ist, vollendet sich die Beziehung der Übereinstimmung, in der das Wesen der Wahrheit besteht. Daher sage ich, das Sein des Dinges sei die Ursache der Wahrheit[41]." Sertillanges

---

[34] Critériologie générale[8] 28—32.

[35] Saint Thomas d'Aquin II[4] 180—185 336—338; in der deutschen Übersetzung (Hellerau 1928): 647—653 902—904.

[36] „De eo, quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari; ad minus enim oportet, quod illud, de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat, quod semper veritati correspondet aliquod esse; nec oportet, quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae." In 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 5.

[37] „res extra animam": De ver. q. 1 a. 3.

[38] „aliquid in rerum natura": In 5 Met. lect. 9 n. 896.

[39] „coniuncta in rerum natura": In 6 Met. lect. 4 n. 1225.

[40] „cum res interdum sit materialis": S. c. gent. 1, 59.

[41] „Veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate . . . ; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei, sicut est, ... com-

selbst gibt nun zu, daß das „esse rei", in dem die Wahrheit begründet ist (bzw. das „Ursache" der Wahrheit ist), das reale Sein ist. Offenbar verbietet aber der Zusammenhang, hier den Ausdruck „esse rei" im zweiten Satz anders zu verstehen als im ersten und dritten. Im zweiten Satz ist nun aber mit „esse rei" das unmittelbare Ziel der Wahrheitsbeziehung gemeint; also ist auch dies das reale Sein.

Hiermit ist die Schwierigkeit freilich noch nicht gelöst, sondern nur in ihrer ganzen Schärfe herausgestellt. Wiederum wäre es sehr bequem, einfach einen Widerspruch festzustellen. Vielleicht führt aber die Betrachtung folgender Stelle aus dem Sentenzenkommentar zu einer befriedigenderen Lösung: „Es ist zu beachten, daß ein gedankliches Gebilde in dreifacher Weise sich zur Wirklichkeit verhalten kann. Denn zuweilen ist dieses Gebilde unmittelbar Wiedergabe einer Realität, wie z. B. die Bedeutung des Wortes ‚Mensch'. Und ein solches logisches Gebilde hat unmittelbar seine Grundlage in der Wirklichkeit, insofern die Tatsache der Übereinstimmung zwischen Ding und Verstand die Wahrheit des Bewußtseinsinhaltes mit sich bringt . . . . Zuweilen aber ist der gedankliche Inhalt nicht Wiedergabe einer Realität, sondern etwas, was sich erst aus unserer Art, die Realität zu erfassen, ergibt; von dieser Art sind die gedanklichen Gebilde, die unser Verstand aus sich (zu den Dingbegriffen) hinzubildet, wie z. B. die Bedeutung des Wortes ‚Gattung' . . . . Obwohl nun ein solcher Gedanke seine nächste Grundlage nicht in der Wirklichkeit, sondern im Verstand hat, so ist doch seine entferntere Grundlage das Ding selbst. Darum ist keine Falschheit im Verstand, wenn er solche Gedanken bildet. . . . Zuweilen aber hat die Bedeutung des Wortes gar keine Grundlage in der Wirklichkeit, weder unmittelbar noch entfernt, wie der Begriff einer Schimäre . . . ; und darum ist ein solches Gedankengebilde falsch[42]."

---

pletur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis." In 1 d. 19 q. 5 a. 1.

[42] „Sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem, quae est extra animam. Aliquando enim hoc, quod intellectus concipit, est similitudo rei exsistentis extra animam, sicut hoc, quod concipitur de hoc nomine ‚homo'; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa ex sua conformitate ad intellectum facit, quod intellectus sit verus . . . . Aliquando autem hoc, quod significat nomen, non est similitudo rei exsistentis extra animam, sed est aliquid, quod consequitur ex modo intelligendi rem, quae est extra animam; et huiusmodi sunt intentiones, quas intellectus noster adinvenit, sicut significatum huius nominis ‚genus' . . . . Et huiusmodi intentionis, licet proximum fun-

Wenn hier den Gedankendingen (entia rationis) der reinen Logik „Falschheit" abgesprochen wird, dürfen wir das wohl so verstehen, daß ihnen auch positiv „Wahrheit" zugesprochen werden kann. Wir hätten also z. B. in den Sätzen der reinen Logik solche „Wahrheiten" vor uns, die sich nicht unmittelbar auf „Dinge an sich" beziehen. Trotzdem muß auch in ihnen wenigstens eine „entferntere" reale Seinsgrundlage vorhanden sein, damit in irgend einem Sinn von „Wahrheit" die Rede sein kann. So scheint es also, daß wir nach Thomas in einem doppelten Sinn von „Wahrheit" sprechen können. Die erste Bedeutung des Wortes „Wahrheit" ist die unmittelbare Angleichung an ein wirkliches Sein. Aber es gibt auch „Wahrheiten", die sich zunächst auf bloße Gedankendinge beziehen, auf das Sein, das ein Gegenstand nur als Bewußtseinsinhalt hat[43]; freilich müssen auch sie letztlich ein Fundament in der Wirklichkeit haben und sich daher auf eine „Wahrheit" in der ersten Bedeutung des Wortes stützen. So bleibt also bestehen, daß die „Wahrheit" immer eine — wenn auch zuweilen nur mittelbare — Beziehung auf die Wirklichkeit besagt. Da aber das Mittelbare gegenüber dem Unmittelbaren das Abgeleitete ist, ist die ursprüngliche Bedeutung der „Wahrheit" die unmittelbare Angleichung an die Wirklichkeit. Die „Wahrheit" der Formalwissenschaft ist nur möglich auf dem Grund einer „Wahrheit" der Realwissenschaft, ist also Wahrheit in einem analogen Sinn. Dadurch rechtfertigt es sich, daß Thomas gewöhnlich nur von der Wahrheit im Sinn der Realwissenschaft spricht.

Damit ist klar, daß im Sinne des hl. Thomas „Streben zur Erkenntnis der Wahrheit" gleichbedeutend ist mit „Streben zur Erkenntnis der Wirklichkeit als solcher". Ein solches Naturstreben ist also dem Verstand zuzuschreiben.

Man kann noch fragen, wie denn nun Thomas den Satz, die Wahrheitserkenntnis sei Ziel des Verstandes, begründe. Wir können hier nur einige Hinweise geben. Methodisch ist natürlich an der Grundregel festzuhalten, daß „der Wesensbegriff einer Fähigkeit von dem Akt her gewonnen werden muß, auf den sie hingeordnet ist", und daß weiter „das Wesen des Aktes in seiner Sonderart bestimmt

---

damentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. . . . Aliquando vero id, quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimaerae . . . . Et ideo ista conceptio est falsa." In 1 d. 2 q. 1 a. 3.

[43] „esse in intellectu apprehendente": In 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 5; vgl. Anm. 36.

wird nach der Besonderheit seines Gegenstandes", und zwar nach dem Gegenstand, auf den der Akt „wesentlich hinzielt", d. h. nach dem Formalobjekt[44]. Zum rechten Verständnis dieser Regel ist zu beachten, daß der „Gegenstand" hier noch nicht als unabhängig vom Akt bestehendes „Ding an sich" vorausgesetzt werden muß, sondern nur als bewußtseinsimmanenter Gegenstand. Die Bestimmung des Formalobjekts ist Sache rein phänomenologischer Aktanalyse. So versteht man auch, wie zwischen der oft wiederholten methodischen Grundregel „Die Natur der Fähigkeit wird aus der Natur des Aktes erkannt" und dem Satz aus De ver. q. 1 a. 9 „Zur Erkenntnis der Natur des Aktes braucht man ein Wissen um die Natur der Fähigkeit" nicht notwendig ein Widerspruch besteht. Die Kenntnis der Natur des Aktes ist eben nicht unter derselben Rücksicht Voraussetzung für die Kenntnis der Fähigkeit und Folgerung aus ihr. Voraussetzung ist das Wesen des Aktes, insofern der Akt nach der ihm innerlichen Subjekt—Objekt-Spannung betrachtet wird und insofern er vielleicht auch eine bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit meint (intendiert) — denn auch das ist reine Bewußtseinstatsache. Folgerung aus der Natur der Fähigkeit aber ist das Wesen des Aktes, insofern der Akt wesensmäßig der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit auch objektiv gewiß ist.

Aus welchem Akt des Verstandes soll nun die Natur des Verstandes als Naturstreben zur Erkenntnis der Wahrheit erkannt werden? Wohl nicht aus der einfachen begrifflichen Erfassung eines Gegenstandes (simplex apprehensio), sondern irgendwie aus dem „Urteil". Denn der Begriff stellt ja nur einen Soseinsgehalt vor, der streng genommen weder wahr noch falsch ist; erst das Urteil stellt einen Sachverhalt als tatsächlich bestehend dar und ist darum notwendig entweder wahr oder falsch[45]. Unter „Urteil"

---

[44] „Oportet rationem potentiae accipi ex actu, ad quem ordinatur . . . . Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti . . . . Sed tamen considerandum est, quod . . . non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae, sed differentia eius, ad quod per se potentia respicit." S. th. 1 q. 77 a. 3.

[45] „Cum sit duplex operatio intellectus, una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus . . . , quae alio etiam nomine formatio dicitur, alia est, quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis; prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius." In 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7. — „Intellectus nostri duplex est operatio. Una, qua format simplices rerum quidditates, ut quid est homo vel quid est animal; in qua quidem operatione non invenitur verum per se et falsum . . . Alia operatio intellectus est, secundum quam componit et dividit affirmando et negando; et in hac iam invenitur verum et falsum." De ver. q. 14 a. 1.

können wir aber hier die bloße Vorstellung eines Sachverhaltes verstehen, ohne daß die Einsicht in die Wahrheit und die Zustimmung schon mitverstanden sein müßte[46]. Denn schon diese Vorstellung des Sachverhaltes kennzeichnet sich durch den Sinngehalt des Bindewortes „ist", das, wie Thomas besonders im Metaphysikkommentar öfters wiederholt, die Inhalte von Subjekt und Prädikat als in der Wirklichkeit verbunden hinstellt und insofern die Wahrheit bedeutet[47]. Die Vorstellung eines Sachverhaltes findet sich nun zwar schon in jeder Frage. Die Frage aber zielt ihrem Wesen nach auf eine Antwort, in der die Frage gelöst, die Wahrheit erkannt ist. So ergibt sich also daraus, daß der Verstand tätiges Prinzip des Urteils (der Vorstellung von Sachverhalten) ist und darum auch ein natürliches Streben zur Ausübung der Urteilsfunktion hat[48], daß er auch wirklich wesensmäßig ein natürliches Streben zur Erkenntnis der Wahrheit ist.

Aus unsern bisherigen Überlegungen ergibt sich, daß die allgemeine Auffassung des hl. Thomas die Deutung der De ver. q. 1 a. 9 genannten „natura intellectus" als Naturstreben zur Wahrheitserkenntnis durchaus erlaubt. Aber ist diese Deutung gefordert, ist sie die einzig mögliche?

Da mag uns zunächst eine Gegenfrage gestattet sein: Wie soll man die „Natur des Verstandes" anders deuten? Wie soll eine andere Wesensbestimmung des Verstandes zur Lösung der kritischen Frage beitragen? P. Wilpert[49] scheint, wenn wir seine Andeutungen nicht mißverstehen, die Sache so aufzufassen: In jedem unmittelbar evidenten Urteil erfassen wir, daß es die „Natur des Verstandes" ist, sich vom klar sich zeigenden Sachverhalt in seinem Urteilen leiten zu lassen. Das ist gewiß wahr; aber es ist nicht ersichtlich, wie die so aufgefaßte „Natur des Verstandes" uns zu einer neuen Wahrheitserkenntnis behilflich sein kann. Das unmittelbar evidente Urteil, z. B. das schlichte Bewußtseinsurteil, ist ja schon unabhängig von dieser Erkenntnis der „Natur des Verstandes" gewiß. Zur Erklärung der Gewißheit eines Urteils etwa über Bewußtseinsjenseitiges scheint aber die so verstandene „Natur des Verstandes" nichts beizutragen. Sie fordert wohl Evidenz, trägt aber nichts bei zu ihrem Zustandekommen. Wo wäre also die Wahrheit, die „insofern erkannt

[46] Vgl. Anm. 15.
[47] In 6 Met. lect. 4 n. 1225; In 5 Met. lect. 9 n. 895 („Esse" significat, quia aliquod dictum est verum.); In 9 Met. lect. 11 n. 1898.
[48] Vgl. die Texte in Anm. 26—28.
[49] Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin 67.

wird, als der Verstand auf sich selbst reflektiert"? Wenn aber Wilpert, was wir nicht glauben, meinen sollte, in jedem unmittelbar evidenten Urteil erfasse der Verstand unmittelbar, daß seiner innersten Natur zufolge alle Urteile, zu denen er von Natur angetrieben wird (auch wenn sie nicht unmittelbar evident sind), notwendig wahr sein müssen, so wäre das 1. wieder die finalistische Deutung und zwar 2. diese Deutung in dem von Wilpert selbst abgelehnten intuitionistischen Sinn Boyers.

Außer der finalistischen Deutung scheint wirklich kaum eine andere Erklärung möglich zu sein, die einer kritischen Nachprüfung standhalten könnte. Wenn schon dieser Umstand diese Deutung sehr empfiehlt, so erscheint sie wirklich als die einzige, die ernstlich in Betracht kommt, wenn wir feststellen können, daß die finalistische Auffassung der Erkenntniskräfte auch anderswo, wo Thomas die Wahrheitsfrage stellt, immer wieder hervortritt. So ist es aber in der Tat. Vor allem bei den Fragen, ob die sinnliche Wahrnehmung bzw. die einfache begriffliche Erfassung „falsch"[50] sein könne, finden wir immer wieder die teleologische Auffassung der Erkenntnisfähigkeiten. Thomas beruft sich für sie auf Aristoteles[51].

Schon in den Artikeln 11 und 12 der ersten Quaestio De veritate, also in unmittelbarster Nachbarschaft unseres Textes, finden wir diese finalistische Auffassung angedeutet. So heißt es in Artikel 11 („Gibt es Falschheit in den Sinnen?") u. a.: „Das Urteil eines Sinnes[52] erfolgt über gewisse Gegenstände naturgemäß, z. B. über die jedem einzelnen Sinn eigentümlichen Sinnesdaten. . . . Die natürliche Betätigung eines jeden Dinges aber vollzieht sich immer auf ein- und dieselbe Weise, wenn sie nicht durch ein akzidentelles Hindernis gestört wird, sei es durch einen inneren Mangel oder ein äußeres Hemmnis[53]." Die Gleichförmigkeit der natürlichen Be-

---

[50] Wahrheit und Falschheit können in der sinnlichen oder auch intellektuellen einfachen Erfassung (simplex apprehensio) natürlich nicht im strengen Sinn eines „dicere esse, quod est (bzw. non est)" sein, sondern nur im Sinn der Vorstellung eines Soseins, das tatsächlich real ist: „Sensus dicitur verus, quando per formam suam conformatur rei extra animam exsistenti". In Perih. lect. 3 n. 9. — „Intellectus intelligendo ipsum (intelligibile incomplexum) verus est, inquantum adaequatur rei intellectae." In 3 De anima lect. 11 n. 761.

[51] De anima 3, 6; 430 b 27—31.

[52] In welcher Bedeutung von einem „Urteil" des Sinnes die Rede sein kann, können wir hier nicht erörtern. Wahrscheinlich ist an eine Assoziation von Sinnesdaten gedacht, die ja eine gewisse Analogie zur „compositio" des Verstandesurteils darstellt.

[53] „Sensus iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus. . . . Naturalis autem actio alicuius rei semper est uno

tätigung ist aber für Thomas auch in De veritate schon nur durch die Zielstrebigkeit der Natur erklärbar[54]. Im folgenden (12.) Artikel folgt dann die Anwendung auf die begriffliche Erfassung der einfachen „Washeiten". Auch sie ist notwendig wahr, weil eben der Verstand auf die Washeit als den ihm eigentümlichen Gegenstand naturhaft hingeordnet ist[55].

Im Kommentar zu De anima[56] wird die Begründung für die Wahrheit der durch die naturhafte Tätigkeit des Verstandes gebildeten Begriffe noch fast mit denselben Worten gegeben. In der Summa tritt die begründende Kraft des Zielstrebigkeitsgedankens noch klarer hervor: „Jede Fähigkeit ist ihrer Natur nach auf den ihr eigenen Gegenstand hingeordnet. Was aber so geordnet ist, verhält sich immer auf die gleiche Weise. Solange also die Fähigkeit erhalten bleibt, versagt ihr Urteil über den eigenen Gegenstand nicht. Der eigene Gegenstand des Verstandes aber ist die Washeit des Dinges. Darum geht der Verstand an und für sich in der Erfassung der Washeit nicht fehl[57]."

Sehr lehrreich ist auch ein Text aus der Summa contra gentiles. Thomas zeigt dort, daß auch die bösen Geister nicht von Natur böse sind. Denn, meint er, ein naturhaft böser Wille sei nur möglich, wenn auch der Verstand seiner Natur nach über Gut und Bös falsch urteile. „Es kann aber keinen Verstand geben, der so beschaffen ist; denn falsche Urteile sind bei der Betätigung des Verstandes wie Mißgeburten in den Naturdingen — also nicht naturgemäß, sondern natur-

---

modo, nisi per accidens impediatur vel propter defectum intrinsecus vel extrinsecus impedimentum." De ver. q. 1 a. 11 (Vat. lat. 781 f. 46vα).

[54] Vgl. De ver. q. 3 a. 1: „Quae sunt a casu, non se habent eodem modo se habent. Und emanente potentia non deficit eius semper eodem modo progredi aut ut in pluribus." Mit dem Ausschluß des Zufalls steht aber für Thomas eine Zielstrebigkeit schon fest, wie aus den weiteren Sätzen des Artikels hervorgeht, wo „ex necessitate naturae agere" geradezu als gleichbedeutend mit „agere propter finem" erscheint.

[55] „Quidditas rei est proprium obiectum intellectus; unde sicut sensus sensibilium proprium semper verus est, ita et intellectus in cognoscendo ‚quod quid est'." De ver. q. 1 a. 12 (Vat. lat. 781 f. 47rα).

[56] In 3 De anima lect. 11 n. 762.

[57] „Ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei per se loquendo intellectus non fallitur." S. th. 1 q. 85 a. 6. — Vgl. auch q. 17 a. 2 und 3.

widrig; denn der dem Verstand entsprechende Wert und sein natürliches Ziel ist eben die Erkenntnis der Wahrheit. . . . Und weiter: Keine Erkenntnisfähigkeit läßt es an der Erkenntnis ihres Gegenstandes fehlen, es sei denn wegen einer Störung oder Beschädigung; denn ihrem eigenen Wesen nach ist sie ja auf die Erkenntnis gerade eines solchen Gegenstandes hingeordnet. So läßt es z. B. der Gesichtssinn nicht an der Wahrnehmung der Farben fehlen, es sei denn wegen einer Beschädigung (der Organe). Störung oder Beschädigung aber ist nie der Natur entsprechend, da ja die Natur im Gegenteil auf das Sein und die Vollkommenheit des Dinges abzielt. Es kann also keine Erkenntniskraft geben, die es ihrer Natur gemäß am rechten Urteil über ihren Gegenstand fehlen läßt. Der eigene Gegenstand des Verstandes aber ist die Wahrheit. Es kann also keinen Verstand geben, der naturgemäß von der Erkenntnis der Wahrheit abirrt[58]." Hier wird also aus der Zielstrebigkeit des Verstandes nicht bloß auf die „Wahrheit" des Begriffes, sondern gleich auf die Wahrheit des naturgemäßen Urteils geschlossen. Man könnte freilich einwenden, dieser Text sei deshalb für unsern Zweck weniger beweiskräftig, weil es sich hier um einen Verstand handelt, der uns offenbar in keiner Weise unmittelbar gegeben ist, bei dem es also von vornherein klar ist, daß wir nur durch Anwendung metaphysischer Prinzipien etwas wissen können. Jedenfalls zeigt der Text aber, wie vertraut dem hl. Thomas die teleologisch-metaphysische Betrachtungsweise der Erkenntnis ist. Ferner wird ausdrücklich auch auf die menschliche Sinneserkenntnis Bezug genommen, und zwar fast mit denselben Worten wie in De veritate, dem Kommentar zu De anima und der Summa. Wir dürfen also diesen Text ruhig zur Erklärung der anderen Texte heranziehen. Und so sind wir berechtigt, die teleologische Betrachtung überall zugrunde zu legen, auch in De veritate q. 1 a. 9.

[58] „Nullus intellectus talis potest esse; falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus et eius finis naturalis est cognitio veritatis. . . . Adhuc. Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur; sicut visus non deficit a cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum exsistente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam; quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur, quod sit aliqua virtus cognoscitiva, quae naturaliter deficiat a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur, quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans." S. c. gent. 3, 107.

2. Unmittelbare oder mittelbare Erkenntnis der Natur des Verstandes.

So liegt also nach Thomas kritisch begründeter Wahrheitserkenntnis eine „Metaphysik der Erkenntnis" zugrunde. „Metaphysisch" ist die Begründung jedenfalls in dem Sinn, daß sie durch Bestimmung der „Natur des Verstandes", also eines immateriellen Wesens, erfolgt; freilich braucht der Verstand nicht als immateriell erkannt zu werden. — Aber ist die „Natur des Verstandes" auch in dem Sinn ein „metaphysischer" Gegenstand, daß sie sich grundsätzlich unserm Wahrnehmen und Anschauen entzieht, daß sie also zunächst hinter den Erscheinungen verborgen liegt? Mit andern Worten: Ist die Bestimmung der Natur des Verstandes „Metaphysik der Erkenntnis" auch im Gegensatz zu jeder bloßen „Phänomenologie der Erkenntnis"? Gewiß ist nach Thomas in irgend einem Sinn eine Wesensphänomenologie möglich; nicht alle Wesenserfassung ist mittelbar. So ist also die Frage berechtigt: Haben wir nach Thomas eine unmittelbare innere Anschauung der „Natur des Verstandes", so wie sie bisher gekennzeichnet wurde? Oder ist diese Erkenntnis nur mittelbar, durch schlußfolgerndes Denken, zu erreichen?

Es wäre sehr oberflächlich, wollte man die Frage einfach mit dem Hinweis darauf abtun, daß Thomas doch offenbar die Auffassung ablehne, unsere Seele erkenne sich selbst und ihre Fähigkeiten durch ihr eigenes Wesen; also sei die Erkenntnis mittelbar. Denn bei der Frage „Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat" handelt es sich um etwas ganz anderes als unsere gegenwärtige Fragestellung. Leider werden aber diese Fragen zuweilen immer noch verwechselt, was dann zu einer heillosen Verwirrung führt. Aber es ist doch wirklich etwas ganz anderes, ob ich frage „Kann unsere Seele allein aus ihrem Wesen heraus, ohne einer Anregung von außen zu bedürfen, zum Bewußtsein ihrer selbst gelangen?" oder ob ich frage „Erkennen wir die Seele, ihre Fähigkeiten und Akte durch unmittelbare Erfahrung oder nur durch Schlußfolgerung?" Die erste Frage geht auf das Zustandekommen der Selbsterkenntnis, die zweite auf ihre logische Eigenart. Damit, daß auf die erste Frage eine verneinende Antwort gegeben wird, ist für die zweite noch gar nichts entschieden.

Trotzdem sind die Texte, in denen Thomas die erste Frage behandelt[59], auch für die Lösung der zweiten Frage entscheidend, eben weil an diesen Stellen der ganze Fragenkomplex zur Sprache kommt. Es wird zwar entschieden be-

---

[59] De ver. q. 10 a. 8 und 9; S. c. gent. 3, 46; S. th. 1 q. 87.

tont, daß alle Erkenntnis des Seelischen für uns in ihrem Zustandekommen von den von außen empfangenen Eindrücken abhängig ist. Aber nachdem die Seele einmal durch die Anregung von außen zu einem Erkenntnisakt gekommen ist, nimmt sie auch diesen ihren eigenen Akt und sich selbst unmittelbar wahr (se „percipit"). „Aber", sagt Thomas[60], „dadurch kennt man noch nicht die Natur der Seele." Die Kenntnis der Natur der Seele und ihrer wesensmäßigen Bestimmungen als solcher wird ausdrücklich der schlichten Erfahrungserkenntnis ihres Daseins gegenübergestellt[61]. Sie ist, heißt es, „sehr schwierig[62]" und „erfordert eine sorgfältige und scharfsinnige Untersuchung[63]". Das spricht gewiß nicht für eine unmittelbare Wahrnehmung.

Ähnlich heißt es auch ausdrücklich über die Erkenntnis der Natur der Fähigkeiten: „Vom Dasein der Seele haben wir ein unmittelbares Wissen, insofern wir ihre Akte erleben; ihr Wesen aber können wir nur aus den Akten und ihren Gegenständen mit Hilfe der Prinzipien theoretischer Wissenschaften erforschen. Ebenso haben wir durch die innere Erfahrung der Akte auch ein unmittelbares Wissen um das Dasein der Fähigkeiten und Habitus in unserer Seele; ihr Wesen aber finden wir aus der Eigenart der Akte[64]." Ex actibus per principia: deutlicher kann kaum gesagt werden, daß ein eigentliches Schlußverfahren vorliegt.

Man könnte allerdings noch einwenden, es handle sich hier überall um die Erkenntnis der seinshaften, „statischen"

---

[60] „Non tamen ex hoc animae natura scitur." De ver. q. 10 a. 9.

[61] „De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque. . . . Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id, quod est ei proprium; alia, qua cognoscitur anima quantum ad id, quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio, quae communiter de omni anima habetur, est, qua cognoscitur animae natura; cognitio vero, quam quis habet de anima quantum ad id, quod est sibi proprium, est cognitio de anima, secundum quod esse habet in tali individuo; unde per hanc cognitionem cognoscitur, an est anima, sicut cum aliquis percipit se animam habere; per aliam vero cognitionem scitur, quid est anima et quae sunt per se accidentia eius." De ver. q. 10 a. 8 (Vat. lat. f. 94arα).

[62] „Cognoscere, quid sit anima, difficillimum est." Ebd. ad 8 in contr.

[63] „Requiritur diligens et subtilis inquisitio." S. th. 1 q. 87 a. 1.

[64] „Sicut de anima scimus, quia est, per seipsam, inquantum eius actus percipimus, quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum, ita etiam de his, quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem, quia sunt, inquantum actus percipimus, quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus." S. c. gent. 3, 46.

Wesensbestimmungen der Seele und ihrer Fähigkeiten, im besonderen ihrer Immaterialität. Und man muß wohl zugeben, daß Thomas vorzüglich diese Bestimmungen im Auge hat; auch die Betonung der großen Schwierigkeit der Untersuchung ist wohl daher zu erklären. Aber anderseits sind die Texte so allgemein gehalten, daß man schon ganz eindeutige Gegentexte fordern müßte, um das Wissen von der Zielstrebigkeit des Verstandes von der Mittelbarkeit der Erkenntnis ausnehmen zu können. Wir müssen uns also umsehen, wie Thomas tatsächlich das Naturstreben des Verstandes zur Erkenntnis der Wahrheit begründet, ob er sich dafür auf eine unmittelbare Evidenz beruft oder aber eigentliche Beweise vorbringt.

Da ein „Naturstreben", wie wir oben sahen, von Thomas jedem tätigen Prinzip als solchem zugeschrieben wird, ist die erste Frage, ob wir nach Thomas bei der Verstandesbetätigung eine unmittelbare Erfahrung unseres Tuns, unserer Aktivität haben. Dies ist wohl zu bejahen.

Allgemein bemerkt Thomas: „Bei der Wahrnehmung der seelischen Akte nehmen wir auch wahr, daß ein Prinzip solcher Akte der Seele innewohnt[65]." Diese „Prinzipien" der Akte aber sind die „Kräfte" der Seele. Und was den Verstand im besondern angeht: Gegenüber der Lehre Avicennas, die intellektuellen Erkenntnisformen würden uns rein von außen durch einen von unserer Seele substantiell getrennten „Intellectus agens" eingeformt, beruft sich Thomas unter anderm auch auf das unmittelbare Bewußtsein unserer Eigentätigkeit, das wir beim Abstrahieren der allgemeinen Formen haben[66]. Und zwar wird ausdrücklich zwischen der Betätigung des Intellectus agens und der des Intellectus possibilis unterschieden, und von beiden heißt es: „Wir könnten gar nicht zur Kenntnis dieser Tätigkeiten kommen, wenn wir sie nicht innerlich erlebten[67]." Um so mehr wird man beim Urteilen ein

[65] „Anima non est principium actuum per essentiam suam, sed per suas vires; unde perceptis actibus animae percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc animae natura scitur." De ver. q. 10 a. 9 (Vat. lat. 781 f. 94avβ).

[66] „Oportet dicere, quod in ipsa (anima) sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a condicionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens." S. th. 1 q. 79 a. 4.

[67] „Utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini; . . . non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur." S. c. gent. 2, 76.

Bewußtsein unserer Aktivität annehmen müssen; denn gerade beim Urteil „verhält sich die Seele nicht passiv zu den Dingen, sondern ist vielmehr in gewisser Weise tätig[68]".

Insofern also der Verstand als tätiges Prinzip seiner Akte in Frage kommt, wird man seine Erkenntnis durch unmittelbares Bewußtsein annehmen können. Aber damit haben wir noch nicht die „Natur des Verstandes", wie sie hier aufzufassen ist. Wird also auch der Charakter dieses tätigen Prinzips als „Naturstreben" unmittelbar erfahren? Das könnte man wohl nur dann annehmen, wenn man sich nicht klar darüber Rechenschaft gibt, was Thomas eigentlich unter „Naturstreben" versteht. Nicht etwa jedes sich von selbst regende Verlangen ist ein „Naturstreben"; das „Naturstreben" ist überhaupt kein bewußtes Streben[69]; ein solches ist höchstens „Zeichen" des zugrunde liegenden Naturstrebens[70]. Jedes bewußte Streben setzt ja schon eine Erkenntnis voraus, und zwar das bewußte Streben nach Wahrheit eine intellektuelle Erkenntnis; hier aber handelt es sich um das „Naturstreben", aus dem schließlich jeder Verstandesakt hervorgeht. Sogar die erste Begriffsbildung ist nach Thomas schon durch das Streben nach einem Ziel geleitet: „Darum bildet der Verstand in sich den Begriff eines Dinges, damit er das so intellektuell vorgestellte Ding erkenne[71]." Das Naturstreben des Verstandes liegt also all seinen bewußten Akten als unbewußte Wurzel zugrunde; es ist nichts anderes als der Verstand selbst, insofern er seiner Natur nach auf die ihm eigene Tätigkeit hin angelegt und determiniert ist.

Es ist also nicht anzunehmen, daß dieses Naturstreben von uns unmittelbar wahrgenommen werden kann. Tatsächlich bringt denn auch Thomas zur Begründung seiner Annahme eigentliche Beweise bei. Wir meinen die Beweise, die er im Anfang des Metaphysikkommentars vorbringt, um den bekannten ersten Satz der aristotelischen Metaphysik zu be-

---

[68] „Anima, inquantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit." De ver. q. 1 a. 10. Vielleicht ist sogar zu übersetzen: „sondern ist sozusagen noch mehr tätig", nämlich mehr als in der Begriffsbildung.

[69] Das Naturstreben ist nicht ein „appetitus consequens formam apprehensam", sondern ein „appetitus consequens formam naturalem". Vgl. S. th. 1 q. 80 a. 1; q. 87 a. 4.

[70] Ähnlich bezeichnet Thomas im Anschluß an Aristoteles die Freude an der sinnlichen Wahrnehmung als ein „Zeichen" unseres Naturstrebens nach Wissen. In 1 Met. lect. 1 n. 5.

[71] „Conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat." De pot. q. 8 a. 1.

gründen, daß „alle Menschen von Natur nach Wissen streben". Den Beweisen liegen die metaphysischen Prinzipien zugrunde, daß jedes Ding natürlicherweise seine Vollkommenheit erstrebe bzw. daß jedes Ding eine natürliche Hinneigung zu seiner eigentümlichen Tätigkeit hat[72]. Der letztere Satz, der gewöhnlich in der kurzen Fassung „Omne agens agit propter finem" auftritt, wird anderswo noch weiter begründet: „Wenn ein tätiges Prinzip nicht auf eine bestimmte Wirkweise eindeutig hingeordnet wäre, könnte es nicht eine Wirkung vor einer andern bevorzugen (und daher, wie anderswo hinzugefügt wird, überhaupt nichts wirken); soll es also eine bestimmte Wirkung hervorbringen, so muß es zu irgend etwas eindeutig determiniert sein, und dieses Etwas hat dann den Charakter eines Zieles[73]." Thomas unterscheidet dann eine doppelte Art, wie diese Determination zustande kommen kann: durch freie Selbstbestimmung oder durch naturhafte Hinordnung, eben durch ein „Naturstreben". Freie Selbstbestimmung, die ja immer schon intellektuelle Erkenntnis voraussetzt, kommt hier nicht in Frage; also nur ein „Naturstreben". Wenn wir den Gedankengang auf das letzte zugrunde liegende Prin-

---

[72] „Unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. . . . Cum igitur intellectus . . . in se consideratus sit in potentia omnia nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam . . . , sic naturaliter desiderat unusquisque scientiam . . . . Secundo, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam actionem . . . . Propria autem operatio hominis, inquantum homo, est intelligere . . . . Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum et per consequens ad sciendum." In 1 Met. lect. 1 n. 2—3. — Der nun folgende dritte Beweis stellt uns vor ein Rätsel, für das ich einstweilen noch keine Lösung sehe. Er geht davon aus, daß der Mensch nur durch die Verstandesbetätigung mit den „substantiae separatae" in Verbindung treten könne, daß er aber diese Verbindung naturhaft erstrebe, weil in ihr seine Glückseligkeit bestehe. Anderswo (S. c. gent. 3, 41—45; S. th. 1, 2 q. 3 a. 7) wird nun aber ausdrücklich geleugnet, daß die Seligkeit in der Erkenntnis der „substantiae separatae" bestehe, ja der hier vorgebrachte Gedankengang kehrt in der Summa sogar als Objektion wieder (1, 2 q. 3 a. 7 obi. 2). Auch die Ausflucht, Thomas wolle hier nur die Auffassung des Aristoteles wiedergeben, scheint unmöglich; denn in der S. c. gent. (3, 44) wird diese Auffassung auch ausdrücklich als unaristotelisch abgelehnt.

[73] „Si agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud; ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis." S. th. 1, 2 q. 1 a. 2. — Vgl. S. c. gent. 3, 2: „Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset, quod ageret."

zip zurückführen, stoßen wir auf das Kausalitätsprinzip: Wäre die wirkende Ursache nicht naturhaft auf ein Ziel hingeordnet, so wäre sie nicht hinreichend bestimmte Ursache (causa sufficiens) ihres Wirkens.

Damit ist aber ganz offenbar geworden, daß die in De veritate q. 1 a. 9 angedeutete Lösung der erkenntniskritischen Frage in jedem Sinn des Wortes „metaphysisch" ist. Und ist das eigentlich so sehr zu verwundern? Ist denn nicht die erkenntniskritische Frage im Grund eine metaphysische Frage? Gewiß, man mag die Erkenntniskritik eine Fundamental-Metaphysik nennen; aber damit bleibt sie doch Metaphysik. Man braucht nur ein wenig tiefer auf die sich drängenden Fragen einzugehen, und man sieht sich schon bald vor der Frage nach dem Wesen des Menschen: Der Mensch tritt in den Mittelpunkt der Fragestellung, der Mensch, der aus der Erinnerung heraus im lebendigen Augenblick weiterstrebt und sich um zukünftige eigene Möglichkeiten sorgt, der Mensch, der wesentlich auf eine „Welt" hingeordnet ist, die er anschaut und zu seinen Zwecken gebraucht, der Mensch, der mit seinen Mitmenschen spricht, der Mensch aber auch, der sich von einem Höheren, von Gott, abhängig weiß. Oder ist es etwa Zufall, daß immer wieder ein metaphysikfeindliches Sich-Verschließen in den Kreis des Endlichen und Sichtbaren noëtisch in einem letzten Relativismus stecken bleibt, und daß auf der andern Seite eine ebenfalls metaphysikfeindliche Philosophie bloß absoluter Geltungen den Idealismus nicht überwindet? Freilich, damit sind wir der Gedankenentwicklung schon weit vorausgeeilt. Aber auch, wenn wir uns streng auf unsere bisherigen Ergebnisse beschränken, läßt sich die Tatsache nicht verkennen, daß Thomas die Lösung der erkenntniskritischen Frage metaphysisch unterbaut.

3. Die Metaphysik der „Natur des Verstandes" als letzte oder als selbst wieder begründete Grundlage.

Aber wie ist das möglich? Wird dadurch nicht unsere ganze Deutung wieder ins Wanken gebracht? Die Wahrheitssicherung soll nur unter Voraussetzung der teleologischen Natur des Verstandes möglich sein, und doch ist auch diese Voraussetzung nicht unmittelbar evident, sondern stützt sich ihrerseits wieder auf andere Voraussetzungen. Kommen wir dadurch nicht in jenen Zirkel, den man — ob mit Recht oder Unrecht, bleibe dahingestellt — dem in manchen Lehrbüchern üblichen Aufbau zum Vorwurf macht: Einerseits ist die Wahrheitsbefähigung des Verstandes („aptitudo mentis") Grundwahrheit und Voraussetzung aller Geltung im einzelnen

(„veritas primitiva"), anderseits versucht man doch wieder, diese Wahrheitsbefähigung selber mit metaphysischen Beweisen darzutun und vergißt dabei, daß in all diesen Beweisen die Wahrheitsbefähigung des Verstandes ja immer schon vorausgesetzt werden muß? Wäre es da nicht ehrlicher zu sagen: Diese Grundvoraussetzung läßt sich eben nicht restlos rational begründen, sie wird schließlich angenommen auf Grund einer Entscheidung aus einer letzten, rational nicht mehr begründbaren weltanschaulichen Einstellung heraus, auf Grund einer „Entscheidung aus dem Glauben"? Aber diese „Ehrlichkeit" würde den „Glauben" zur Sache des bloßen Gefühls oder eines blinden Willens machen und uns so dem Irrationalismus und damit dem Relativismus ausliefern. Soll das etwa thomistisch sein? Und so tritt denn doch wieder die Deutung Noëls in unsern Gesichtskreis: Die Metaphysik der Erkenntnis ist nicht erste Grundlage der Wahrheitssicherung, sondern nur nachträgliche Bestätigung des unmittelbar Evidenten. Aber wir sahen schon, daß diese Deutung dem Text des hl. Thomas nicht gerecht wird; überdies schließt sie auch wieder eine unbewiesene, letztlich irrationale Voraussetzung ein, nämlich die des „unmittelbaren Realismus".

Nur ein Mittelweg scheint möglich: Anzunehmen, daß die Metaphysik der „Natur des Verstandes", die selber wieder der Begründung bedürftig ist, nicht Grundlage a l l e r Wahrheitssicherung ist, sondern nur Grundlage für die kritische Sicherung bestimmter K l a s s e n von Erkenntnissen, nämlich, wie wir schon bei der ersten Ausarbeitung der Fragen andeuteten, der Erkenntnis bewußtseinstranszendenter Realität. Dieser Mittelweg empfiehlt sich schon dadurch, daß er die natürliche Abstufung unserer Erkenntnisse berücksichtigt und nicht für alle Fragen mit einem einzigen Allheilmittel auszukommen glaubt. Die einseitige Betonung eines einzelnen Begründungsverfahrens hat ja schon öfters Gedanken, die an sich für den Aufbau der Erkenntniskritik recht brauchbar sind, unnötigerweise in Verruf gebracht. Unsere These wäre also die: Die in De veritate q. 1 a. 9 genannte Reflexion auf die „Natur des Verstandes" wird nur für die kritisch gesicherte Erkenntnis bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit gefordert, dagegen nicht für die Gewißheit der Bewußtseinstatsachen selbst und auch nicht für die Erkenntnis der Prinzipien. Daß so der Zirkel vermieden wird, ist klar: Die für den Beweis der „Natur des Verstandes" notwendigen Beweismittel, nämlich die Bewußtseinstatsachen und die Prinzipien, sind ihrerseits in ihrer Gewißheit nicht wieder abhängig von der erkannten Natur des Verstandes.

Aber wird diese Deutung dem Text auch gerecht? Erhebt sich nicht gegen sie dieselbe Schwierigkeit wie vorhin gegen die Erklärung Noëls? Denn auch nach dieser Deutung ist ja eine Wahrheitserkenntnis unabhängig von der Erkenntnis der Natur der Fähigkeit möglich; also hätte Thomas durch den Hinweis darauf, daß der Sinn seine Natur nicht erkennen kann, nicht erklärt, warum ihm Wahrheitserkenntnis versagt ist. Indes scheint uns hier doch ein wesentlicher Unterschied zu bestehen. Wenn man den Text aufmerksam liest, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß mit der „Wahrheitserkenntnis", die dem Sinn abgesprochen wird, tatsächlich nur die Erkenntnis der Übereinstimmung zwischen der sinnlichen Vorstellung und dem in dieser Vorstellung dargestellten Ding der Außenwelt gemeint ist. Die „res", über die der Sinn „urteilt", wird ja gerade seinem Akt gegenübergestellt; es wird also das reale Ding der Außenwelt damit gemeint sein. Das äußere Ding ist ja auch der einzige Gegenstand, den der Sinn sich ausdrücklich („in actu signato") gegenüberstellen kann. Wenn trotzdem auch hier Erkenntnis der Übereinstimmung unmöglich ist, so ist das darin begründet, daß der Sinn seine eigene Natur nicht erkennen kann. An die Frage, warum denn auch kein als wahr erkanntes Bewußtseinsurteil im Sinn möglich ist, denkt Thomas offenbar gar nicht, vielleicht schon deshalb nicht, weil er auch in der abgeschwächten Bedeutung, in der beim Sinn von „Urteil" die Rede sein kann, ein sinnliches Bewußtseins-„Urteil" nicht für möglich hält.

Entsprechend wird also auch bei der „res", über die der Verstand urteilt und abhängig von der erkannten Natur seiner selbst die Wahrheit erkennt, an die bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit zu denken sein, die dem „Akt" und dem „Verstand selbst" gegenübersteht. Mit den „res" sind also nicht die Bewußtseinstatsachen selbst gemeint. Noch weniger wahrscheinlich ist es, daß allgemeine Prinzipien, wie etwa das Kausalitätsprinzip, von Thomas als „res" bezeichnet würden. An die Fragen, wie die Gewißheit der Bewußtseinsurteile und die der Prinzipien kritisch sicherzustellen sei, hat Thomas in dem ganzen Artikel offenbar gar nicht gedacht. Damit steht die Möglichkeit unserer Auffassung fest.

Die Notwendigkeit dieser Deutung aber wird — entsprechend dem Vorangehen bei den beiden ersten Fragen — durch den Nachweis zu zeigen sein, daß Thomas auch sonst die Gewißheit der Bewußtseinsurteile und der Prinzipien unabhängig von der Betrachtung der Finalität des Verstandes

erklärt. Diese Unabhängigkeit besteht, wenn die Evidenz dieser Urteile schlechthin unmittelbar ist.

Für die Unmittelbarkeit der Bewußtseinsgewißheit können wir uns nun auf die gründlichen Untersuchungen von A. Gardeil[74], G. Zamboni[75] und Bl. Romeyer[76] berufen. „Das Wissen um das Seelische ist" auch nach Thomas, „das allersicherste, insofern ein jeder in sich selbst erlebt, daß er eine Seele hat und daß seelische Akte in ihm sind[77]." Dieses Wissen wird immer wieder auf eine „perceptio", ein unmittelbares Wahrnehmen, zurückgeführt[78]. Ja, dadurch, daß Thomas in der eben angeführten Stelle zugibt, für die Erkenntnis des Daseins der Akte und des Ich sei der Einwand, auf den er hier antwortet, berechtigt, dadurch gibt er auch zu, daß diese „gewisseste" Erkenntnis „nicht durch etwas weniger Gewisses gesichert wird", daß wir also unter dieser Rücksicht „vom Seelischen nicht durch etwas von diesem selbst Verschiedenes ein Wissen haben[79]". Dadurch wird selbstverständlich, um es noch einmal zu sagen, nicht ausgeschlossen, daß das Bewußtsein in seinem Zustandekommen ontisch von andern Erkenntnissen abhängig ist, sondern nur, daß seine Gewißheit eine logisch vermittelte ist. Daß damit nicht nur eine logische Abhängigkeit von der Erkenntnis der Außenwelt, sondern auch eine solche Abhängigkeit von der Erkenntnis der Natur des Verstandes ausgeschlossen ist, geht wohl zur Genüge schon daraus hervor, daß nach Thomas ja umgekehrt die Erkenntnis der Natur des Verstandes logisch abhängig ist von der Erkenntnis der Akte. Unter

---

[74] La perception expérimentale de l'âme par elle-même, Bibliothèque thomiste 3 (1923) 219—236. Vgl. die angeführten Stellen in Schol 8 (1933) 96.

[75] La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere 46—60.

[76] Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain: ArchPh 6 (1928) 137—250, bes. 185—212.

[77] „Per hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse." De ver. q. 10 a. 8 ad 8 in contr. (Vat. lat. 781 f. 94avβ).

[78] De ver. q. 10 a. 8 und 9; a. 12 ad 7; S. c. gent. 3, 46; S. th. 1 q. 87 usw. — Zur Bedeutung des Wortes „perceptio" bei Thomas vgl. Zamboni, a. a. O. 17 f.; ferner: Discussioni gnoseologiche: RivFilNeoscol 18 (1926) 143—146.

[79] „Scientia de anima est certissima, secundum Philosophum in I De anima. Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliquid aliud a seipsa." De ver. q. 10 a. 8 obi. 8 in contr.

jeder Rücksicht gilt also: „Das ist das erste, was wir vom Verstand erkennen, sein eigener Akt[80]."

In diesem Punkt besteht also sachlich völlige Übereinstimmung zwischen Thomas und Augustinus, und zwar nicht etwa bloß in den „noch besonders stark unter augustinischem Einfluß stehenden Quaestiones De veritate". Auffallend ist aber, daß Thomas sich für die Unmittelbarkeit der Bewußtseinsgewißheit nicht auf die meisterhaften Analysen Augustins beruft, sondern auf Aristoteles-Texte, die an sich weniger klar sind[81]. Vielleicht ist das daraus zu erklären, daß die Frage nach der Gewißheitsbegründung zu sehr im Hintergrund seines Interesses stand, als daß er sich unter dieser Rücksicht viel bei seinen Gewährsmännern umgesehen hätte.

Was dann die Gewißheit der Prinzipien angeht, so ist es erst recht allgemein anerkannt, daß sie nach Thomas eine unmittelbare ist. Die „Prinzipien" werden ja gerade den „Folgerungen" (conclusiones) entgegengestellt[82]. Für ihre Erkenntnis ist weiter nichts erfordert, als daß die Bedeutungen von Subjekt und Prädikat wesenhaft erfaßt und miteinander verglichen werden[83]. Es braucht also kein anderes Urteil schon als gewiß vorausgesetzt zu werden, auch nicht das Urteil über die Natur des Verstandes. Das letztere gilt natürlich auch für Folgerungen, die aus zwei apriorischen Prinzipien gezogen werden. Heute werden auch solche Folgerungen oft noch „Prinzipien" genannt.

Aber da regt sich nicht selten ein begreiflicher Zweifel. Die Begriffe, die verglichen werden, bieten uns doch zunächst nur ideale Bedeutungseinheiten; wie kann ich also wissen, ob die durch ihre Vergleichung erkannten Prinzipien auch für das Reich der Wirklichkeit gelten? Muß ich also nicht doch schon ein Urteil über eine Realität voraussetzen? Und zwar, um die Geltung der Prinzipien für die bewußtseinstranszen-

---

[80] „Hoc est primum, quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere." S. th. 1 q. 87 a. 3.

[81] De anima 1, 1; 402 a 1—3; und besonders Eth. Nic. 9, 9; 1170 a 31—33 (Der Text wird von Thomas so zitiert: „Sentimus, quoniam sentimus, et intelligimus, quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus, quoniam sumus." De ver. q. 10 a. 8).

[82] Vgl. z. B. De ver. q. 15 a. 1; S. th. 1 q. 79 a. 8; 2, 2 q. 47 a. 6; q. 49 a. 2.

[83] „Huiusmodi principia statim cognoscuntur cognitis terminis. Cognito enim, quid est totum et quid pars, statim scitur, quod omne totum est maius sua parte. Dicitur autem (habitus, quo homo cognoscit principia indemonstrabilia) intellectus ex eo, quod intus legit intuendo essentiam rei." In 6 Eth. lect. 5. — Vgl. De ver. q. 1 a. 12.

dente Wirklichkeit sicherzustellen, ein Urteil über bewußtseinstranszendente Realität? Ist nicht also doch jeder Versuch, die bewußtseinstranszendente Realität durch Anwendung von Prinzipien sicherzustellen, notwendig ein Zirkelschluß?

Dieser Einwand verkennt die Eigenart der Prinzipien und übersieht daher den Unterschied zwischen der Erkenntnis ihrer Wahrheit und der Möglichkeit ihrer Anwendung auf Reales. Freilich werden die Prinzipien durch Vergleich von Begriffen erkannt, in denen die erfaßten Inhalte nur eine ideale Seinsweise haben. Aber diese Seinsweise selbst ist keineswegs Inhalt des Begriffs; z. B. der Inhalt des Begriffes „Sein" ist nicht „gedachtes Sein", obwohl ich natürlich keinen Begriff des Seins haben kann, ohne daß das Sein gedacht ist. Das (und nur das) meint Thomas auch, wenn er lehrt, der Gegenstand selbst und nicht die Species sei „id, quod intelligitur"[84]. Allein die Inhalte aber sind es, die uns zur Bildung der Prinzipien bestimmen. Wir sehen z. B. ein, daß die Wesenheit „Ganzes" notwendig das „Größer-Sein-als-sein-Teil" mit sich bringt. Und daher können wir mit aller Gewißheit sagen: Auch jedes reale Ganze (wenn es ein solches gibt) ist notwendig größer als sein Teil. Denn wenn einmal angenommen wird, daß in der realen Ordnung die Wesenheit „Ganzes" verwirklicht ist, dann hat es gar keinen Sinn anzunehmen, daß das nicht mitverwirklicht ist, was doch mit dieser Wesenheit absolut notwendig mitgegeben ist. Freilich, daß die Wesenheit „Ganzes" irgendwo und irgendwann in der Wirklichkeit tatsächlich besteht, darüber sagt das apriorische Prinzip gar nichts aus. Das kann vielmehr letztlich nur aus der Erfahrung feststehen.

Damit also das Prinzip auf eine bestehende Realität angewandt werden kann, ist freilich erfordert, daß das Dasein einer solchen Realität zuvor feststeht; d. h. das Verwirklichtsein des Subjektsbegriffes muß nachgewiesen sein. Um also z. B. das Prinzip „Omne agens agit propter finem" auf den Verstand anwenden zu können, muß ich nur wissen, daß der Verstand tatsächlich „agens" ist. Das steht aber, wie oben gesagt, aus dem Bewußtsein fest. Und so können wir durch Anwendung des Prinzips auf diese Bewußtseinstatsache die (auch schon bewußtseinstranszendente!) Wirklichkeit der teleologischen Natur des Verstandes erschließen. Wie

---

[84] „Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. . . . Sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo." S. th. 1 q. 85 a. 2. Etwas frei übersetzt: Die ideale Seinsweise des Gegenstandes in der Species ist nur Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Verstand einen (äußern) Gegenstand erfassen kann. . . . Aber der Inhalt des ersten Begriffs ist nur der Gegenstand selbst, der in der Species dargestellt wird.

dann von da aus die Realität z. B. der Außenwelt sichergestellt wird, werden wir weiter unten zeigen. Von einer Anwendung der Prinzipien auf die Außenwelt ist also noch gar keine Rede! Darum braucht auch die Realität der Außenwelt nicht vorausgesetzt zu werden[85].

So ist jetzt auch ganz klar geworden, mit welchem Recht wir unsere Deutung einen Mittelweg zwischen den äußersten Gegensätzen, die durch die Erklärungen Noëls und Boyers gegeben sind, nennen konnten. Für Noël ist die äußere Wirklichkeit letzte Grundlage aller Wirklichkeitsgewißheit, für Boyer die innerste der „Natur des Verstandes", für uns die Wirklichkeit des beide verbindenden „Aktes". Damit hängt zusammen, daß für Noël die Metaphysik des Subjektes eigentlich gar keine gewißheitgründende Kraft hat, für Boyer dagegen die metaphysische Intuition der Natur des Verstandes letzte Grundlage aller Gewißheit ist. Der Mittelweg besteht darin, daß der Metaphysik der Erkenntnis zwar die sehr bedeutende Aufgabe der Sicherung aller transzendenten Wirklichkeitserkenntnis zugewiesen wird, daß sie selbst aber rational begründet wird durch eine „Phänomenologie" der Erkenntnis (Bewußtseinstatsachen!) und eine „Phänomenologie" der reinen Wesenheiten und ihrer notwendigen Ordnungszusammenhänge (Prinzipien!).

Letztes Fundament kann eben nur das „Phänomen" im Sinn des unmittelbar Gegebenen, des unmittelbar Evidenten sein. Nur unter dieser Bedingung des ersten Ausgangs vom Bewußtsein ist also eine metaphysische Lösung der erkenntniskritischen Frage möglich. Ganz und gar abzulehnen ist dagegen eine „Lösung" der erkenntniskritischen Frage durch eine metaphysisch-psychologische Erklärung des Zustandekommens unserer Erkenntnisse, bei der etwa von Thesen wie den folgenden ausgegangen wird: Der Sinn empfängt passiv Eindrücke von den Dingen der Außenwelt, die sinnlichen Eindrücke werden in der Phantasie aufbewahrt, das Phantasma aber ist materiell, darum braucht es einen Intellectus agens usw. Lieber sollte man auf jede Erkenntniskritik verzichten als so etwas als Erkenntniskritik ausgeben.

---

[85] Wer durch diese kurzen Ausführungen noch nicht ganz beruhigt ist, sei auf die ausgezeichneten Darlegungen Geysers über diesen Punkt hingewiesen (Auf dem Kampffelde der Logik 217—222). Gerade durch diese Darlegungen sind auch wir selbst von einer ursprünglich etwas andern Auffassung bekehrt worden.

4. Übergang von der Metaphysik der „Natur des Verstandes" zur kritisch begründeten Erkennntnis bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit.

Die letzte Frage, die schon immer im Hintergrund wartete, läßt sich jetzt nicht mehr zurückdrängen: Was hilft denn nun die Erkenntnis der Zielstrebigkeit des Verstandes zur Erreichung kritisch gesicherter Gewißheit bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit? Wie folgt aus dem Naturstreben zur Wahrheit die Möglichkeit der Erreichung der Wahrheit, und zwar gerade bewußtseinstranszendenter Wahrheit? Ist denn jedes Streben auch erfüllbar?

In der Tat, nicht zwar jedes Streben überhaupt, aber jedes Naturstreben ist auch notwendig erfüllbar. „Impossibile est naturale desiderium esse inane[86]." Es ist unmöglich, daß ein Naturstreben eitel, vergeblich, nichtig ist. Es wäre aber vergeblich, wenn es auf ein unerreichbares Ziel hingeordnet wäre[87]. Das sind Überzeugungen, von denen Thomas tief durchdrungen ist und die bei den verschiedensten Fragen immer wieder zum Durchbruch kommen. Und diese Überzeugung liegt auch dem Übergang von dem erkannten Naturstreben nach Wahrheit zur Behauptung der Erreichbarkeit der Wahrheit zugrunde.

Das läßt sich unschwer zeigen. Betrachten wir nur noch einmal die Texte, die schon oben der Erklärung der „Natur des Verstandes" als eines Zielstrebens zugrunde gelegt wurden[88]! Daraus, daß der Sinn seiner Natur nach auf die Erfassung der sinnlichen Qualitäten, der Verstand auf die Erfassung der Washeiten hingeordnet ist, wird ohne weiteres gefolgert, daß hier ein Versagen unmöglich ist oder doch höchstens einmal durch zufällige Störungen erfolgen kann. Dieser Schluß ist nur möglich, wenn die Erfüllbarkeit jedes Naturstrebens stillschweigend vorausgesetzt wird oder wenn, was noch wahrscheinlicher ist, schon unter dem Ausdruck „potentia ordinatur in suum obiectum" eine wirksame Hinordnung verstanden wird. Aber wie wird diese wirksame Hinordnung, diese Zielsicherheit begründet, da doch unsere oben dargelegten thomistischen Gedanken zunächst nur ein Zielstreben beweisen? Die Antwort gibt uns die

---

[86] S. c. gent. 2, 55; vgl. S. c. gent. 2, 33; 3, 2 und 44; In 1 De caelo et mundo lect. 8 n. 14; In 2 De caelo et mundo lect. 16 n. 2; In 2 Met. lect. 4 n. 318; In 1 Eth. lect. 2.

[87] „Vanum est, quod est ad finem, quem non potest consequi." S. c. gent. 3, 44.

[88] Vgl. Anm. 53—58.

schon oben angeführte Stelle aus der Summa contra gentiles[89]. Hier wird daraus, daß „die Natur auf das Sein und die Vollkommenheit des Dinges abzielt", ohne weiteres geschlossen, daß das Ziel erreichbar ist, daß es also „keine Erkenntniskraft geben kann, die ihrer Natur gemäß im Urteil über ihren Gegenstand versagt". Offenbar ist dieser Schluß nur möglich, wenn stillschweigend vorausgesetzt wird: Jedes Naturstreben kann sein Ziel erreichen. In einer andern, ganz ähnlich aufgebauten Beweisführung desselben dritten Buchs der Summa contra gentiles wird denn dieser Grundsatz auch ausdrücklich ausgesprochen: „Da des Menschen Ziel, auf das sein natürliches Streben geht, die Glückseligkeit ist, kann des Menschen Glückseligkeit nicht in etwas Unerreichbares gesetzt werden; sonst würde ja folgen, daß das Leben des Menschen sinnlos und sein natürliches Streben eitel ist; das aber ist unmöglich[90]." Ebenso wird also auch die Beweisführung für die Erreichbarkeit des Verstandesziels zu ergänzen sein.

In dieser Deutung werden wir noch bestärkt durch das, was Thomas über den Irrtum bzw. die falsche Darstellung eines Gegenstandes in Verstand oder Sinn sagt. Er vergleicht den Irrtum mit einer Mißgeburt (monstrum)[91]; das ist aber auch sonst ein beliebtes Beispiel für ein vereiteltes Naturstreben[92]. Irrtum bzw. Falschheit sind nur in einer Minderzahl von Fällen möglich[93], „per accidens"[94], wegen einer zufälligen Störung, z. B. eines Schadens (corruptio) in der Materie[95]. Dieselben Gedanken und Ausdrücke finden sich auch sonst immer wieder, wo von der zufälligen Vereitelung eines Naturstrebens die Rede ist[96].

Aber wie sollen wir uns nun genauer die Anwendung des

---

[89] Vgl. Anm. 58.

[90] „Cum finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo, ad quod homo pervenire non potest; alioquin sequeretur, quod homo esset in vanum et naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile." S. c. gent. 3, 44.

[91] S. c. gent. 3, 107.

[92] In 2 d. 18 q. 1 a. 3 ad 6; De ver. q. 23 a. 1; S. c. gent. 2, 40 usw.

[93] S. th. 1 q. 17 a. 2.

[94] De ver. q. 1 a. 11 und 12; In 3 De anima lect. 11 n. 763; S. th. 1 q. 17 a. 2; q. 58 a. 5; q. 85 a. 6.

[95] De ver. q. 1 a. 11; S. th. 1 q. 17 a. 2; q. 85 a. 6.

[96] Vgl. z. B. In 2 d. 39 q. 2 a. 1 ad 3; De ver. q. 23 a. 2; De virt. in comm. a. 10 ad 14; S. c. gent. 3, 39 74 85; S. th. 1 q. 63 a. 9; 1, 2 q. 84 a. 1 ad 3.

„Prinzips der Zielsicherheit" auf den Verstand denken? Hier muß sich das bewahrheiten, was Thomas De veritate q. 1 a. 9 lehrt: Aus der Erkenntnis der Natur des Verstandes folgt die Naturbestimmung seines Aktes, insofern der Akt wesenhaft Darstellung einer Realität ist. Aber welcher Akt ist hier gemeint? Wie aus den schon öfters angeführten Texten hervorgeht, ist zunächst an die einfache begriffliche Erfassung der Washeiten zu denken. Man könnte sich darüber wundern, da ja das Naturstreben zur Erkenntnis der Wahrheit gerade aus der Urteilsfunktion erschlossen worden ist. Trotzdem ist diese Auffassung wohlbegründet. Das Urteil setzt ja immer schon eine vorhergehende bewußte Erfassung des Gegenstandes (eine apprehensio) voraus. Es entsteht durch eine bewußte verbindende oder trennende Tätigkeit des Verstandes[97]. Das einzelne Urteil, wie auch schon der durch eigene bewußte Tätigkeit gebildete zusammengesetzte Begriff, ist also nicht mehr rein naturhaftes Erzeugnis der Verstandestätigkeit (nicht mehr Ergebnis der bloßen „actio naturalis"). Beim Urteil muß der Verstand also durch seine eigene Aufmerksamkeit den Irrtum vermeiden. Er kann das aber nur dann, wenn das ihm ohne sein eigenes bewußtes Zutun dargebotene Material nicht schon durch Falschheit verdorben ist. Dieses Material ist ihm aber in seinen ersten Begriffen gegeben. So verstehen wir, wie Thomas lehren kann, im willkürlich zusammengesetzten Begriff und im Urteil könne der Verstand wohl fehlgehen, nicht aber in der Erfassung der „unteilbaren" Wesenheit, die sein erster Gegenstand ist[98].

Man könnte entgegnen, nach Thomas sei doch auch die Abstraktion des Begriffs schon eine bewußte Tätigkeit[99]. Aber die Abstraktion ist und bleibt doch auf das „gegebene" anschauliche Material angewiesen; nur aus ihm nimmt sie den Inhalt des Begriffs; dieser Inhalt wird also nicht vom Verstand in bewußter Eigentätigkeit gebildet, sondern nur aus dem Verband des konkreten Gegebenen losgelöst.

Der Verstand abstrahiert nun aber seine „ersten" Begriffe aus dem sinnlich Gegebenen; die „Washeit des sinnlich wahrnehmbaren Dinges" ist sein „erster Gegenstand[100]". Wir

---

[97] „Ulterius intellectus ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur." De ver. q. 1 a. 12. — „Intellectus unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando." S. th. 1 q. 85 a. 6.

[98] De ver. q. 1 a. 12; In 3 De anima lect. 11 n. 761—763; S. th. 1 q. 85 a. 6.

[99] Vgl. Anm. 66 und 67.

[100] S. th. 1 q. 84 a. 7; In 3 De anima lect. 8 n. 717; lect. 13

erfahren tatsächlich im Bewußtsein die Abhängigkeit des Verstandes von den Sinnen. Infolge dieser Abhängigkeit ist der Verstand naturhaft hingeordnet und angewiesen auf die aus den Sinnen abstrahierten Wesenheiten. Wären diese also an und für sich nichtig und falsch, so wäre der Verstand trotz seines natürlichen Strebens nach Wahrheit nicht auf tatsächliche Erreichung der Wahrheit, sondern im Gegenteil auf leeren Schein, auf eine natürliche Illusion wesentlich angelegt, d. h. sein Naturstreben würde vereitelt. Darum also fordert Thomas vor allem die Wahrheit der begrifflichen Erfassung der „quidditas rei sensibilis". Mit dieser „Washeit" dürfte wohl all das gemeint sein, was der Verstand im sinnlich Gegebenen wesenhaft erfaßt, das „intelligibile in sensibili", also nach der Auffassung des hl. Thomas z. B. die allgemeinsten ontologischen, wie auch die quantitativen, mathematischen Bestimmungen[101]. Wir können hier nicht näher darauf eingehen. „Wahr" aber ist der Begriff, insofern die in ihm vorgestellte „Washeit" nicht bloß ein gedanklicher Inhalt, sondern etwas Reales ist[102].

Nun kann diese „Washeit" aber nicht in der gleichen abstrakten Weise, wie sie vom Verstand im Begriff erfaßt wird, real sein, sondern nur in einem konkreten Einzelding[103]. Das entsprechende konkrete Einzelne aber bietet uns die sinnliche Wahrnehmung. Soll also die „Wahrheit" des Begriffes nicht in einem rein abstrakten Bereich bleiben, sondern, wie es die Natur des Verstandes erfordert, zu echter Wirklichkeits-

---

n. 791 usw. — Damit ist keineswegs gegeben, daß auch die Erkenntniskritik von dieser Washeit des materiellen Dinges ausgehen muß; vgl. Schol 8 (1933) 89—98. Wenn Thomas viel öfter von einer „reductio in sensibilia" als vom Ausgang von der „reflexio in proprium actum" spricht, so beweist das weiter nichts, als daß er eben viel häufiger die Frage nach dem Zustandekommen unserer Erkenntnis als die nach ihrer Geltung stellt.

[101] Vgl. z. B. S. c. gent. 2, 75: „Intellectus intelligit lineam in materia sensibili exsistentem."

[102] „Intellectus intelligendo ipsum [intelligibile incomplexum] verus est, inquantum adaequatur rei intellectae." In 3 De anima lect. 11 n. 761. — Vgl. Anm. 50.

[103] „Proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde illud, quod est obiectum intellectus nostri, non est aliquid extra res sensibiles exsistens, . . . licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum condicionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur. Et hoc sine falsitate intellectus contingere potest. Nihil enim prohibet duorum ad invicem coniunctorum unum intelligi absque hoc, quod intelligatur aliud." In 3 De anima lect. 8 n. 717.

erkenntnis dienlich sein, so muß die Washeit in dem durch die Sinne dargestellten Einzelding real sein[104]. Das schließt aber ein, daß dieses Ding selbst real ist. Die Finalität des Verstandes fordert also, daß das uns von den Sinnen gebotene Bild der Außenwelt wenigstens innerhalb gewisser Grenzen mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Mit Recht schließen wir also aus dem Naturstreben des Verstandes auf die Erkennbarkeit gerade auch bewußtseinstranszendenter Wirklichkeit.

Diese kritische Begründung der Wahrheit der Außenweltserkenntnis, auf deren genauere Begrenzung wir hier nicht eingehen können, findet sich in dieser Form nicht bei Thomas, scheint uns aber ganz seinen Grundsätzen zu entsprechen. Sie stützt sich ja auf das natürliche Unterordnungsverhältnis zwischen Sinn und Verstand, demzufolge der Verstand den Sinn als Mittel (instrumentum) zu seinem Ziel gebraucht. Das ist aber ein echt thomistischer Gedanke; sagt doch Thomas: „Immer ist der niedere Teil wegen des höheren da, wie z. B. der Sinn wegen des Verstandes[105]." „Der Mensch gebraucht alle sinnlichen Gegebenheiten als Mittel zur Vervollkommnung der intellektuellen Erkenntnis[106]." So wird also der Sinn notwendig mithineingezogen in die Zielordnung des Verstandes. — Thomas selbst scheint dagegen die Realität des Gegenstandes der Sinne durch unmittelbare Anwendung des Prinzips der Zielsicherheit auf die Sinne als solche sichern zu wollen[107]. Dagegen erhebt sich freilich die Schwierigkeit, wo und wie denn ein Naturstreben des Sinnes als solchen auf die Wahrheit bewiesen sei. Diese Schwierigkeit scheint besonders bei der Frage nach der Realität der sinnlichen Qualitäten Bedeutung zu erlangen.

Eine Frage drängt sich zum Schluß noch notwendig auf: Wenn das Prinzip der Zielsicherheit (Ein Naturstreben kann nicht vergeblich sein) von solcher Bedeutung für die kritische Begründung unserer Erkenntnisse ist, wie wird dann dieses Prinzip selber begründet? Damit kommen wir in der Tat auf eine schwierige Frage, eine Frage, die vielleicht schwieriger ist, als sie zunächst scheint. Vielleicht offenbart erst sie das ganze metaphysische Schwergewicht der erkenntniskritischen

---

[104] Auf den Unterschied zwischen „äußerer" Wahrnehmung und Phantasievorstellung brauchen wir nicht weiter einzugehen.

[105] „Pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum." S. th. 1 q. 65 a. 2.

[106] „Homo . . . omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem." S. c. gent. 3, 22.

[107] Vgl. De ver. q. 1 a. 11; S. th. 1 q. 17 a. 2; q. 85 a. 6.

Frage. Denn mit welcher Selbstverständlichkeit auch der gesunde Menschenverstand dieses Prinzip immer wieder vorauszusetzen scheint — man müßte ja sonst annehmen, das ganze menschliche Leben könne sinnlos sein! —, wenn wir versuchen, uns reflex über die Berechtigung dieser Überzeugung Rechenschaft zu geben, stoßen wir auf die größten Schwierigkeiten und Dunkelheiten. Ist dieser Grundsatz etwa unmittelbar evident? Oder ist er nur ein „Postulat" unseres Denkenwollens und Lebenwollens? Oder wie läßt er sich begründen? Was hat uns Thomas über diese Fragen zu sagen? Das sind Probleme, deren Lösung sich nicht in wenige Zeilen zusammendrängen läßt, die darum für eine spätere Untersuchung zurückgestellt seien. Von ihrer Lösung aber wird auch das letzte Urteil über die Tragfähigkeit des in De veritate q. 1 a. 9 gelegten Fundaments abhängen.

Schon jetzt aber ist offenbar, daß Thomas mit klarem Blick tief in die verborgenen Hintergründe und „Bedingungen der Möglichkeit" unserer Erkenntnis hineingeschaut hat. Der Text, den wir zu deuten versucht haben, steht da in seiner schlichten, anspruchslosen Klarheit fast am Anfang seines schriftstellerischen Lebenswerkes. Und doch bietet er im wesentlichen schon die endgültige Lösung, die in den späteren Werken nur nach ihren verschiedenen Seiten weiter beleuchtet, nicht aber berichtigt zu werden braucht. Dem aber, der ihn recht zu lesen versteht, gewährt er tiefere Einblicke als manches große Werk, das vielleicht die Frucht jahrelanger Einzelforschung ist. Ist diese Überlegenheit nicht darin begründet, daß Thomas, wie alle Einzelfragen, so auch die Erkenntnisfrage stets in allumfassenden, metaphysischen Zusammenhängen sieht?

Die Absicht des V. Laterankonzils.

Von August Deneffe S.J.

Wohl nie hat ein katholischer Theologe behauptet, das V. Laterankonzil habe in seinem Erlaß vom 19. Dezember 1513 (Denzinger n. 738) die Unsterblichkeit der Seele philosophisch beweisen wollen. Noch weniger hat je ein katholischer Theologe die Meinung ausgesprochen, das Konzil habe die Unsterblichkeit der vernunftbegabten Seele gerade daraus philosophisch beweisen wollen, daß sie wesenhaft Form des Leibes ist. Anders denkt C. Stange. Er meint, 1. das V. Laterankonzil habe die Unsterblichkeit der intellektiven Seele philosophisch beweisen wollen; 2. es habe diese Unsterblichkeit philosophisch gerade daraus beweisen wollen, daß die intellektive Seele durch sich und wesentlich Form des Leibes ist; 3. es habe die Absicht gehabt, mit dieser Beweisführung zugleich den Philosophen ein Musterbeispiel eines guten philosophischen Beweises vorzulegen. In diesem Zusammenhang fällt dann auch das Wort von der geradezu lächerlichen Torheit der päpstlichen Theologie:

„Aber zugleich tritt nun auch an diesem Punkte der ganze Widersinn und die geradezu lächerliche Torheit der päpstlichen Theologie grell zutage. Die päpstliche Theologie erklärt, daß sich die Philosophie ihre Maßstäbe von ihr, der päpstlichen Theologie, geben lassen solle, — und sie macht dann sofort ihrerseits die Anwendung, indem sie die Unsterblichkeit der Seele mit rein philosophischen Sätzen beweist. Der Beweis verläuft — wie wir gesehen haben — in den beiden Thesen: 1. die Seele ist die Form des Leibes, und 2. die Seele ist unsterblich[1]."

Gerade die Worte von der lächerlichen Torheit der päpstlichen Theologie waren der Anlaß, warum ich den Gründen nachging, auf die Stange sein abfälliges Urteil stützte. In Schol 5 (1930) 380—387 veröffentlichte ich unter dem Titel „Die geradezu lächerliche Torheit der päpstlichen Theologie" einen kleinen Beitrag, dessen Ergebnis in dem Satz zusammengefaßt war: „Nach alldem dürfte der Schluß gerechtfertigt sein, daß C. Stange zu seinem harten Urteil über das V. Laterankonzil objektiv keine genügenden sachlichen Gründe hatte."

---

[1] C. Stange, Luther und das V. Laterankonzil (Studien des apologetischen Seminars. Heft 24). Gütersloh 1928, 25. Die ganze Abhandlung findet sich auch ZSystTh 6 (1928) 338—444; die zitierten Sätze ebd. 359.

Stange antwortet auf den Artikel der Scholastik in ZSystTh 10 (1932) 301—367. Zu diesen neuen Ausführungen möchte ich einiges bemerken.

1. Stange schreibt in der Einleitung seines Artikels (301 f.[2]): „Deneffe hat allerdings nicht bemerkt, daß es sich bei der von ihm angeführten Wendung nicht um ein von mir gebildetes Urteil über das 5. Laterankonzil, sondern um die kurze Zusammenfassung der verschiedenen Urteile Luthers über das 5. Laterankonzil handelt. . . . Die von Deneffe angeführte Wendung gibt vielmehr lediglich die geschichtliche Tatsache wieder, daß Luther sich in dem angegebenen Sinne über das 5. Laterankonzil geäußert hat. — Von einer Verunglimpfung des katholischen Konzils durch meine Ausführungen kann also nicht die Rede sein, da es sich nur um eine historische Untersuchung von Äußerungen Luthers handelt."

Mit Befriedigung entnehme ich dem letzten Satze, daß es Stange fernlag, durch seine Ausführungen ein katholisches Konzil zu verunglimpfen. Wenn ferner die Sätze Stanges bedeuten sollen, daß er keine Zustimmung zu den abfälligen Urteilen Luthers aussprechen wollte, so will ich auch das gern annehmen. Aber er schreibt in seiner Abhandlung „Luther und das fünfte Laterankonzil" so, daß man auf den Gedanken kommen muß, er urteile auch selbst abfällig über das Konzil. Auch in der hier in Rede stehenden Veröffentlichung spricht er von der „offenkundigen Torheit des Konzilsbeschlusses" (361, n. 7).

2. Stange hält seine Behauptung aufrecht, daß das Konzil die Unsterblichkeit der Seele philosophisch und zwar aus dem Satze, daß die intellektive Seele Form des Leibes sei, beweisen wollte. Er findet diese Absicht des Konzils in dessen Worten selbst ausgedrückt. Der in Betracht kommende Abschnitt des Erlasses lautet:

„Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere per se et essentialiter corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papae V praedecessoris nostri in generali Viennensi Concilio edito continetur; verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata et multiplicanda sit[3]."

---

[2] Diese Seitenzahlen beziehen sich auf ZSystTh 10 (1932).

[3] Denzinger, Enchiridion Symbolorum etc., Friburgi 1932 n. 738. — Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Tomus 32 (Parisiis 1902) 842 BC. — ZSystTh 10 (1932) 366.

a) Stange meint, der erste Teil des mit „cum" eingeleiteten Satzes: „cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat", solle nach der Absicht des Konzils eine Begründung der Unsterblichkeit sein:

„In diesem Anathema des Konzils handelt es sich aber um die Verdammung der Lehre, daß die Seele des Menschen sterblich ist. Verdammt aber das Konzil die Lehre, daß die Seele des Menschen sterblich ist, so behauptet es damit, daß die Seele des Menschen unsterblich ist, und diese Behauptung wird begründet durch beide Teile des Begründungssatzes: ‚nicht nur' (non solum) durch den Satz, daß die menschliche Seele an sich und wesentlich die Form des menschlichen Körpers ist, ‚sondern auch' (verum) durch das, was das Konzil in dem zweiten Teil des Begründungssatzes sagt. Auf den Inhalt dieses zweiten Teiles des Begründungssatzes gehe ich zunächst nicht ein. Es genügt zunächst festzustellen, daß die beiden Teile des Begründungssatzes die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele begründen sollen" (304).

Diese Auslegung der Konzilsentscheidung kann nicht als richtig anerkannt werden. Der Satz des Konzils kann und muß anders ausgelegt werden. Er kann anders ausgelegt werden. Es ist nämlich möglich, daß ein mit „weil" eingeleiteter zweigliedriger Satz nur den zweiten Teil als begründend hinstellen will. Man nehme etwa den Satz: Die Katholiken müssen dem Papst gehorchen, weil sie nicht nur Staatsbürger, sondern auch Mitglieder der römisch-katholischen Kirche sind. Was im ersten Satzteil nach dem „weil" gesagt ist, soll nicht die Gehorsamspflicht gegen den Papst begründen; es wird aus irgend einem Grunde in den Satz hineingesetzt, etwa weil jemand geäußert hatte, die Katholiken dürften nicht einem auswärtigen Oberhaupt gehorchen, da sie Bürger des Staates seien. Wollte jemand unzweideutig beide Satzglieder als Begründung hinstellen, dann würde er etwa so sagen: Die Katholiken müssen dem Oberhaupt der Kirche gehorchen, nicht nur, weil sie Staatsbürger sind, sondern auch, weil sie Bürger der Kirche sind.

Die Worte des Konzils: „cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat", müssen aber auch so verstanden werden, daß sie nicht eine Begründung der Unsterblichkeit enthalten sollen. Der Satz: Die intellektive Seele ist deshalb unsterblich, weil sie vere per se et essentialiter Form des menschlichen Leibes ist, klingt für den, der die Worte in scholastischem Sinne nimmt, ähnlich wie der Satz: In einem ebenen gleichseitigen Dreieck ist die Summe der Winkel gleich zwei Rechten, weil das Dreieck

gleichseitig ist. — Ob das Dreieck gleichseitig ist oder nicht, ist für die Größe der Winkelsumme völlig belanglos. Ähnlich ist es mit der intellektiven Seele: Ob sie Form des Leibes ist oder nicht, darauf kommt es für die Berechtigung des Prädikates „unsterblich" nicht an. Sie ist unsterblich, weil sie eine geistige Substanz ist. Man kann auch sagen: sie ist unsterblich, weil sie eine „forma subsistens" ist. Näheres hierüber nachher unter n. 3.

Kein Scholastiker hat den Satz aufgestellt, die intellektive Seele sei deshalb unsterblich, weil sie durch sich und wesentlich Form des Leibes ist. Oder Stange möge einen nennen. Und auch das Konzil hat eine solche Ungeschicklichkeit nicht begangen.

Als Gründe, warum das V. Laterankonzil noch einmal die Definition des Konzils von Vienne wiederholt, können mit Wahrscheinlichkeit folgende angegeben werden: 1. Das Konzil wollte zwei wichtige Lehren über die Menschenseele, ihre Unsterblichkeit und ihre Vervielfältigung mit der Vielheit der Menschen, definieren. Das war eine günstige Gelegenheit, eine mehr vollständige Lehre über die Seele vorzulegen, und deshalb bringt es noch einmal die schon vor 200 Jahren erlassene Definition über die Seele als Form des Leibes. 2. Der zweite Grund für die Anführung der Definition von Vienne ist der Widerstand, der sich gegen diese Lehre geltend machte. Pomponatius will in seinem Tractatus de immortalitate animae[4], der nach einer Schlußbemerkung am 24. September 1516, also fast drei Jahre nach dem Konzilsdekret abgeschlossen wurde, den Formcharakter der Seele gelten lassen, wenn die Seele als materiell angenommen wird: „Tertium dictum [S. Thomae] est, quod talis anima est vera forma hominis et non tantum ut motor. Huic quidem dicto ego consentio, si ponitur materialis, verumtamen, si ponitur immaterialis, ut ipse dicit, non videtur esse notum" (a. a. O. 37). Für den Fall, daß die Seele als immateriell angenommen wird, scheint ihm die Ansicht Platos vorzuziehen: „Sapienter mihi visus est Plato dicere, ponens animam immortalem, quod verius homo est anima utens corpore, quam compositum ex anima et corpore, et verius eius motor, scilicet corporis, quam eius forma, cum anima sit illud, quod vere est et vere existit et potest induere corpus et eo spoliari. Non video enim, quin et D. Thomas habeat hoc dicere" (ebd. 38). Pomponatius hatte, wie es scheint, seine falsche Ansicht

[4] Denuo edidit M. Christ. Godofr. Bardili, Tubingae 1791.

über das Verhältnis der immateriellen Seele zum Leibe schon vor dem Konzil verbreitet.

Übrigens erklärt Pomponatius in dem vorletzten Alinea seines Tractatus de immortalitate animae, daß er dem Apostolischen Stuhl unterwürfig sein wolle: „Haec itaque sunt, quae mihi in hac materia dicenda videntur. Semper tamen et in hoc et in aliis subjiciendo sedi Apostolicae. Quare etc." (ebd. 125). Beachtenswert ist auch, was er schließlich über die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Menschenseele sagt. Er erklärt, nach seiner Meinung könne man weder die Unsterblichkeit noch die Sterblichkeit der Seele philosophisch beweisen: „His itaque sic se habentibus mihi, salva saniore sententia, in hac materia dicendum videtur, quod quaestio de immortalitate animae est neutrum problema, sicut etiam de mundi aeternitate. Mihi namque videtur, quod nullae rationes naturales adduci possunt cogentes animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem, sicut quamplures Doctores, tenentes eam immortalem, declarant" (ebd. cap. 15, S. 120). Pomponatius redet über die Unsterblichkeit der Seele ähnlich, wie Kant (Kritik der r. Vernunft, 2. Aufl., 669) über die Realität Gottes: „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität aber auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann."

b) Zu dem zweiten Teil des mit „cum" eingeleiteten Satzes: „verum et immortalis et pro corporum quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda", bemerkt Stange:

„Diesen zweiten Teil des Begründungssatzes versteht Deneffe so, als ob in ihm die Unsterblichkeit der Seele ausgesagt werden solle. Beginnt doch dieser zweite Teil des Begründungssatzes mit den Worten: verum et immortalis! Was sonst in diesem zweiten Teil des Begründungssatzes noch gesagt wird, beachtet Deneffe nicht. Hätte er es getan, so würde er vielleicht gemerkt haben, daß in diesem zweiten Teil des Begründungssatzes überhaupt nicht die Unsterblichkeit der Seele, sondern etwas über den allgemeinen Begriff der Unsterblichkeit Hinausgehendes, zu ihm Hinzukommendes gelehrt werden soll" (305).

Es ist nun doch wohl zu viel behauptet, daß in diesem Satz: „verum et immortalis et . . . multiplicanda" überhaupt nicht die Unsterblichkeit gelehrt werden soll. In der Tat erklärt sich auch Stange dahin, daß in diesem Satzteil gegen die Aver-

roisten die Unsterblichkeit der in den einzelnen Körpern vervielfältigten Seelen betont werden soll:

„Dem Averroes gegenüber handelt es sich also nicht bloß um die Behauptung der Unsterblichkeit der Seele überhaupt, da er ja auch seinerseits von der Unsterblichkeit der Seele redet, sondern um eine Näherbestimmung der Unsterblichkeit der Seele, nämlich daß es sich um die in den einzelnen Körpern vervielfältigte Seele handelt. Den Alexandristen gegenüber wird der Formcharakter der Seele als Grund ihrer Unsterblichkeit betont, während dem Averroes gegenüber auf die Verbindung der Seele mit der Vielheit der menschlichen Körper hingewiesen wird. — Daß dies der klare und eindeutige Sinn der Worte des Konzilsbeschlusses ist, wird sich schlechterdings nicht bestreiten lassen" (307).

Und doch kann und muß die Richtigkeit dieser Sinndeutung bestritten werden. Die zwei Glieder „et immortalis et multiplicata" stehen gleichwertig nebeneinander und entsprechen den zwei vorhergehenden Gliedern „mortalem esse aut unicam in singulis hominibus". Wer die Sterblichkeit der Seele behauptet, wird verurteilt, weil die Seele tatsächlich unsterblich ist, und wer eine einzige Seele für die Gesamtheit der Menschen behauptet, wird verurteilt, weil die Seele tatsächlich so oft vervielfältigt ist, als es Menschen gibt. So hat das Ganze einen vernünftigen Zusammenhang. Allerdings stößt sich Stange an dem eingeschalteten Satz: „cum illa non solum . . . corporis forma existat". Aber dieser Satz ist, wie unter a) gesagt, nicht als eine Begründung der Unsterblichkeit aufzufassen. Der Sinn der Konzilsentscheidung kann demnach so ausgesprochen werden: Wir verurteilen alle, die behaupten, die Seele sei sterblich oder eine einzige in der Gesamtheit der Menschen; denn außer der bereits früher über die Seele definierten Wahrheit, daß sie durch sich selbst und wesentlich Form des Leibes ist, ist auch das festzuhalten, daß sie unsterblich und nach der Vielheit der Menschen vervielfältigt ist.

3. In dem genannten Artikel der Scholastik hatte ich geschrieben (V 383): „Stange meint, es sei eine scholastische Lehre, daß aus dem Formsein die Unsterblichkeit folge: ‚Wenn die Seele Form des Leibes ist, so ist sie als Form unzerstörbar. Thomas führt diesen Gedanken bereits aus.' — Das ist ein Irrtum. Stange möge einen einzigen Scholastiker nennen, der aus dem Formsein einfachhin schon die Unsterblichkeit dieser Form folgerte." Dazu bemerkt Stange jetzt (313):

„Darum, daß ‚aus dem Formsein einfachhin schon die Unsterblichkeit dieser Form' folge, handelt es sich selbstverständlich nicht. In dem Konzilsdekret ist von der anima intellectiva

die Rede, und es wird nur von der anima intellectiva des Menschen behauptet, daß sie unsterblich sei, cum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat. Diese Sonderlehre des Thomas, wie sie durch das Konzil zum kirchlichen Dogma erhoben worden ist, steht zur Debatte."

Also die intellektive Seele soll nach der Meinung des Konzils und des hl. Thomas deshalb unsterblich sein, weil sie wahrhaft durch sich und wesentlich Form des Leibes ist. Nein, der Satz wird in dem Sinne, wie Stange ihn versteht, weder vom hl. Thomas noch vom Konzil vertreten. Der hl. Thomas handelt in einem andern Artikel von der Unsterblichkeit der Seele, und in einem andern, spätern, davon, daß sie Form des Leibes ist. Nämlich in der Summa theologica 1 q. 75 a. 6 fragt er: „Utrum anima humana sit corruptibilis", und erst in der folgenden Frage, q. 76 a. 1, beweist er, daß die Seele wirklich Form des Leibes ist: „Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma." Zur Begründung der Unsterblichkeit der Seele stützt sich Thomas durchaus nicht auf den erst nachher folgenden Artikel, sondern er beweist sie an erster Stelle aus der Tatsache, daß die Seele „forma subsistens" ist; im Deutschen könnten wir sagen: aus der Tatsache, daß die Seele eine geistige, unkörperliche Substanz ist. Vgl. q. 75 a. 2: „quoddam principium incorporeum et subsistens".

Der Ausdruck „forma subsistens" bezeichnet in der Scholastik und bei Thomas einen Gattungsbegriff, der sowohl die Engel als auch die Menschenseele unter sich begreift. Die Engel sind Formen, die nicht zur Informierung eines Leibes bestimmt sind; die Seelen sind Formen, die zur Informierung eines Leibes bestimmt sind. Diese letzte Unterscheidung: zur Informierung eines Leibes bestimmt oder nicht bestimmt, hat für den Beweis der Unsterblichkeit keine Bedeutung. Davon wird in diesem Beweis ganz abgesehen, wie beim Beweis für die Summe der Winkel eines Dreiecks ganz davon abgesehen wird, wie das Dreieck sonst beschaffen ist. Wenn Thomas unter „forma subsistens" notwendig eine zur Informierung eines Leibes bestimmte Form verstände, könnte er die Unsterblichkeit des Engels nicht daraus beweisen, daß derselbe „forma subsistens" ist. Aber gerade das tut er: „Unde cum angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, impossibile est, quod eius substantia sit corruptibilis" (S. th. 1 q. 50 a. 5). Ja, auch S. th. 1 q. 75 a. 6, wo er von der Unsterblichkeit der Seele handelt, sagt er, daß der Beweis von jeder subsistenten Form gelte: „Anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de

quolibet subsistente, quod est forma tantum." Es ist einfach ausgeschlossen, daß Thomas den Satz aufgestellt hätte, die intellektive Seele sei deshalb unsterblich, weil sie Form des Leibes sei. Sie ist Form des Leibes; aber das ist nicht der Seinsgrund ihrer Unsterblichkeit, gerade wie bei einem gleichseitigen Dreieck die Gleichseitigkeit nicht der Grund ist, warum die Summe der Winkel gleich zwei Rechten ist.

Im genannten a. 6 von S. th. 1 q. 75 hat Thomas auch den Satz: „Esse autem per se convenit formae, quae est actus." Dazu bemerkt Stange: „Esse autem per se convenit formae, — in dieser präzisen Formel ist für Thomas die ganze Kraft seines Unsterblichkeitsbeweises enthalten" (317). Der Sinn des Satzes beim hl. Thomas ist aber nicht, eine zur Informierung eines Leibes bestimmte Form sei deswegen unsterblich, weil sie zur Informierung eines Leibes bestimmt ist. Der Sinn ist vielmehr in dieser Richtung zu suchen: Die Materie hat ihr Sosein nicht von sich, sondern von der Form; die Form aber hat ihr Sosein nicht wieder von einer neuen Form, sondern von sich selbst, obwohl auch einige Scholastiker, wie Thomas ebendort andeutet, die Seele noch einmal aus geistiger Materie und Form zusammengesetzt sein lassen. Was aus Materie und Form als reell verschiedenen Teilen besteht, kann, wenn nicht zufällig ein anderer Grund entgegensteht, aufgelöst werden und vergehen, wie Pflanze, Tier, Mensch. Eine Form aber, die nicht mehr aus Materie und Form zusammengesetzt ist, kann auch nicht in solche Teile zerfallen. Sie kann „per accidens", beim Zerfall des Ganzen, zugrunde gehen, wie es mit den Formen der Pflanzen und Tiere geschieht, die innerlich von der Materie abhängen und nach der Auflösung des Ganzen keine Daseinsberechtigung mehr haben. Sie kann aber auch weiter bestehen und besteht weiter, wenn sie, wie die Menschenseele, innerlich unabhängig von der Materie ist und für sich noch Daseinsberechtigung hat. Stange hat etwas Richtiges gesehen: Der Satz, daß die Form als solche unzerstörbar ist, kann einen richtigen Sinn haben. Aber er hat nicht den Sinn, den Stange ihm unterlegt. Man kann sagen: Die Form ist insofern unzerstörbar „per se", als sie nicht wieder aus Materie und Form besteht und daher nicht wieder in Materie und Form zerlegt werden kann; das gilt von jeder Form, auch von der Pflanzen- und Tierseele unter der Annahme, daß sie nicht wieder aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Aber zur Unsterblichkeit reicht das nicht aus. Es muß hinzukommen, daß eine solche Form auch nicht „per accidens" zerstörbar ist und auch nicht in quantitative Teile zerfallen kann. Wenn

also eine Form die Eigenschaft hat, zur Informierung eines Körpers bestimmt zu sein, so ist diese Eigenschaft als Seinsgrund ihrer Unsterblichkeit nicht hinreichend. Sie ist auch anderseits nicht erforderlich; denn der Engel ist eine „forma subsistens", die unsterblich und doch nicht zur Informierung eines Leibes bestimmt ist.

Der hl. Thomas hat in dem genannten Artikel, S. th. 1 q. 75 a. 6, drei philosophische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele: 1. Die Seele ist unsterblich (unzerstörbar), weil sie weder „per accidens" noch „per se" zerstörbar ist. Sie ist nicht per accidens zerstörbar, weil sie nicht wie die Pflanzen- und Tierseele innerlich von der Materie abhängt; sie ist nicht per se zerstörbar, weil sie eine subsistente (geistige) Form ist, wobei er nicht darauf besteht, daß sie zum Informieren eines Leibes bestimmt ist: „quod quidem [sc. corrumpi per se] omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum". 2. Selbst wenn die Seele noch einmal aus (geistiger) Materie und Form zusammengesetzt wäre, wäre sie doch unsterblich, weil in ihr keine „contrarietas" sich findet. 3. Der dritte Beweis wird dem Naturstreben der Seele nach Ewigkeit entnommen: „Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane."

Das V. Laterankonzil aber bringt keinen philosophischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, sondern es definiert sie kraft seiner Lehrgewalt autoritativ. Und daß es diese Unsterblichkeit als geoffenbarte Glaubenswahrheit verkünden will, geht daraus hervor, daß es sich auf die Worte Christi beruft: „Animam autem occidere non possunt."

4. Nach den unter 3 aus der „Scholastik" (V 383) angeführten Sätzen schrieb ich dort weiter: „Die Pflanzenseele ist Form der Pflanze, die Tierseele Form des Tieres; aber kein besonnener Scholastiker wird nun daraus, daß die Pflanzenseele oder die Tierseele Form ist, auf die Unsterblichkeit dieser Seelen schließen." Dazu macht Stange die Bemerkung:

„Der Begriff der Forma soll nach Deneffe immer nur [!] die Bedeutung haben, die er im Hinblick auf die Pflanzen- und Tierseelen hat: von den Pflanzen- und Tierseelen kann man aber nicht sagen, daß sie, weil sie die Form der Pflanzen und Tiere sind, diesen Unsterblichkeit mitteilen. Indem also Deneffe von den Pflanzen- und Tierseelen aus den Begriff der Form bestimmt, erklärt er die Lehre des Thomas, daß die Form der anima intellectiva [soll wohl erklärender Genitiv sein] etwas anderes bedeute als die Form der animae vegetativae und sensitivae, für eine Irrlehre" (314 f.).

Es ist nicht recht begreiflich, wie diese Sätze geschrieben werden konnten. Man darf doch nicht einfach ein „nur" in den Satz eines andern hineinschieben. Wenn jemand sagt: Das Pferd ist ein Wirbeltier und der Adler ist ein Wirbeltier, so kann man doch nicht mit Recht sagen, dieser jemand behaupte, nur das Pferd und der Adler seien Wirbeltiere. Wer sagt, die Pflanzen- und Tierseele seien Formen, schränkt damit noch nicht die Bedeutung der Form auf die Pflanzen- und Tierseele ein. Was in jenem Abschnitt der „Scholastik" gesagt sein soll, ist dies: Der allgemeine Satz, daß die Form unsterblich sei, ist unrichtig; denn wäre er richtig, so wäre auch die Pflanzen- und Tierseele unsterblich.

5. Stange meint, der Begriff einer „forma immaterialis" sei unmöglich, und zwar aus zwei Gründen, einmal, weil die Form notwendig durch die Materie bedingt ist, sodann weil sich sonst die Vielheit der menschlichen Seelen nicht erklären läßt.

a) „In Wirklichkeit hat Pomponatius nur die Unhaltbarkeit der Philosophie des Thomas erweisen wollen, indem er den von Thomas im Interesse der Unsterblichkeitslehre verwendeten Begriff der forma immaterialis als unmöglich erwies. Der Begriff der forma immaterialis bedeutet, daß es eine Form geben soll, die von jeder Bedingtheit durch die Materie losgelöst ist. Das ist aber ausgeschlossen, weil die Begriffe Form und Materie sich gegenseitig bedingen und für sich allein sinnlos sind" (312). Pomponatius bringt nur „den von allen Aristotelikern anerkannten ursprünglichen Sinn des Begriffs der Form gegenüber der thomistischen Ungeheuerlichkeit der menschlichen Seele als forma immaterialis zur Geltung" (313). Nach der Fassung dieser Sätze muß ich annehmen, daß Stange hier auch seine eigene Ansicht über die Unmöglichkeit einer forma immaterialis ausspricht.

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß das Wort „forma" im Sprachgebrauch der Vulgata, der Kirchenväter und der Scholastik eine sehr weite und vielfältige Bedeutung hat. Es bezeichnet nicht ausschließlich eine zur Informierung einer körperlichen Materie bestimmte Form, noch weniger eine tatsächlich die Materie informierende Form. Der hl. Paulus redet von der forma Dei, μορφή (Phil 2, 6), von Adam, qui est forma futuri, τύπος (Röm 5, 14); der hl. Petrus mahnt die Ältesten, sie sollten forma gregis, τύποι sein (1 Petr 5, 3). Der 44. Psalm enthält das speciosus forma prae filiis hominum. Papst Leo der Große sagt in seinem berühmten Brief an Flavian von der Gottheit und Menschheit in Christo: „Agit enim utraque forma cum

alterius communione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est[5]."

Zur Beleuchtung des scholastischen Sprachgebrauchs könnte eine große Kategorientafel entworfen werden[6]. Es sei nur darauf hingewiesen, daß der hl. Thomas die göttliche Wesenheit als Form der drei göttlichen Personen bezeichnet: „Essentia significatur ut forma trium personarum" (S. th. 1 q. 39 a. 1). Anderseits stellt er auch die Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen als Formen der Personen hin: „Necesse est ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus. Quae quidem significantur in abstracto ut quaedam formae personarum. Unde cum de ratione formae sit, ut sit in eo, cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quae tamen est Deus" (S. th. 1 q. 40 a. 1). Etwas kann seine eigene Form sein: „Aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus simplicibus" (S. th. 1 q. 39 a. 2 ad 5). Der Engel ist „forma subsistens" (S. th. 1 q. 50 a. 5). Jedes Akzidens kann als Form bezeichnet werden. Es gibt auch „formae assistentes", die keine Natureinheit mit ihrem Subjekt bilden, sondern nur ein „unum per accidens", z. B. der Lenker im Wagen. Es gibt ferner äußere Formen, z. B. das Vorbild, forma gregis, die Form der zu gießenden Glocke, der Bauplan.

Worauf es hier ankommt, ist die „forma substantialis subsistens ad informandam materiam corporalem destinata", d. h. eine Form, die eine geistige Substanz ist und die Bestimmung hat, eine körperliche Substanz zu informieren und mit ihr eine neue einheitliche Natur zu bilden. Ob die alten Aristoteliker eine solche geistige Form gekannt haben, ist hier nicht die Frage. Aristoteles sagt von der Seele im allgemeinen: Ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (De anima 2, 1; p. 412 a 27 Bekker). Nach der Lehre der Kirche und der Scholastik ist es die substantielle geistige Seele, die in Wahrheit Form des Leibes ist. Stange meint, so viel ich ihn verstehe, daß es eine geistige oder immaterielle Form zur Informierung einer Materie nicht geben könne: „Der Begriff der forma immaterialis bedeutet, daß es eine Form geben soll, die von jeder Bedingtheit durch die Materie losgelöst ist. Das ist aber ausgeschlossen, weil die Begriffe Form und Materie sich gegenseitig bedingen und für sich allein sinnlos sind" (312).

---

[5] Denzinger n. 144; ML 54, 767 AB.
[6] Vergl. etwa DictThCath 6, 541—546 unter Forme.

Richtig ist, daß die substantielle, zur Informierung einer körperlichen Materie bestimmte Form notwendig eine Beziehung zur Materie hat. Aber diese Beziehung braucht nicht notwendig die einer innern, seinsmäßigen Abhängigkeit von der Materie zu sein. Es genügt die Beziehung der wesenhaften Hinordnung auf eine zu informierende Materie. Die innere seinsmäßige Abhängigkeit der Form von der Materie kann vorhanden sein und ist vorhanden z. B. in der Pflanzenseele und (nach der wahrscheinlicheren Ansicht) in der Tierseele. Aber notwendig zum Begriff der physischen Form ist sie nicht. Die menschliche Seele ist ihrem inneren Sein nach unabhängig von der Materie; das wird daraus bewiesen, daß ihre höchsten Betätigungen, Denken und freies Wollen, innerlich unabhängig von der Materie sind. So lange die Seele den Körper informiert, ist sie auch in diesen höchsten Betätigungen äußerlich von der Materie beeinflußbar und abhängig. Andere Tätigkeiten, die vegetative und die Sinnestätigkeit, kann sie dagegen nur mit der Materie setzen. So ist die immaterielle Seele keine „thomistische Ungeheuerlichkeit", wie Stange meint (313), sondern eine Wirklichkeit, die philosophisch sehr wohl zu begründen ist. Daß Geist und Materie im Menschen zu einem einheitlichen Naturwesen verbunden sind, ist eine Tatsache, die uns zur Bewunderung der göttlichen Allmacht anregen muß. Und daß die informierenden Formen noch einmal zwei Unterarten bilden können, „forma per se subsistens" (Menschenseele) und „forma non per se subsistens" (Tier- und Pflanzenseele), zeigt wieder den Reichtum der Seinsordnung.

b) Der zweite Grund, warum Stange eine immaterielle Form für unmöglich hält, ist die Vielheit der menschlichen Seelen:

„Dieser von Thomas zum Zweck der Apologetik, d. h. zum Beweis der Unsterblichkeit der Seele, verwendete Begriff der formae immateriales et subsistentes scheitert an der Tatsache, daß es eine Vielheit von menschlichen Seelen gibt, und daß diese vielen menschlichen Seelen individuell verschieden voneinander sind. Pomponatius macht mit vollem Recht darauf aufmerksam, daß sich aus dem Begriff der forma immaterialis niemals die Individualität der einzelnen Menschenseelen begreifen lasse (Oportet enim talem essentiam esse hoc aliquid et per se stans. Quomodo igitur fieri poterit, ut sit actus et perfectio materiae, cum tale, scilicet actus materiae sit, non quod est, sed quo aliquid est. Pomponatius, l. c.[7] S. 37).

[7] Gemeint ist Pomponatius, Tractatus de immortalitate animae. Ed. Bardili, Tubingae 1791.

Von allen Aristotelikern, auch von Thomas (Materia enim est principium individuationis formarum, Summa th. I, qu. 75, 5; [materiae et materiales condiciones] sunt individuationis principia. contra Gentiles II, cap. 82), wird anerkannt, daß das Prinzip der Individuation die Materie ist (apud Peripateticos est celebrata propositio, multiplicationem individuorum in eadem specie [non posse] esse nisi per materiam quantam. Pomponatius l. c., S. 7). Aber auch dieser Einwand des Pomponatius ist nicht neu. Thomas hat sich vielmehr mit ihm bereits auseinandergesetzt, wie sich das im Hinblick auf den Gegensatz, in dem er sich zu Averroes befindet, von selbst versteht. Nur daß freilich die in dieser Richtung gehenden Bemühungen des Thomas völlig hoffnungslos sind. Der Begriff der forma immaterialis et subsistens ist eine ganz unmögliche Konstruktion" (310 f.).

Hier sind zwei Einwände gegen die Möglichkeit einer immateriellen Form enthalten. Der erste läßt sich im Anschluß an die aus Pomponatius, De immortalitate p. 37 zitierten Worte zunächst so fassen: Jede geistige Substanz ist eine Person. Nun kann aber eine Person unmöglich substantielle physische Form sein, weil eine Person ein in sich abgeschlossenes Ganzes, eine substantielle physische Form aber notwendig ein Teil, eine Teilsubstanz ist. Die Person ist „quod est", die Form ist „quo aliquid est". Also kann eine geistige Substanz unmöglich substantielle physische Form sein.

Antwort. Der Obersatz ist zu leugnen. Zum Begriff einer geistigen Substanz gehört, daß sie Substanz ist und daß sie geistig, innerlich unabhängig von körperlicher Materie und verstandbegabt ist. Daß sie ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, geht über diesen Begriff hinaus. Theologisch ist das besonders klar bei der Seele Christi. Sie ist geistige Substanz, aber deswegen noch keine Person, kein in sich abgeschlossenes Ganzes.

Man kann den Einwand mit einer kleinen Abschattierung auch so formulieren: Eine immaterielle Substanz ist notwendig eine „substantia completa". Eine „substantia completa" kann aber nicht substantielle physische Form sein, da eine solche Form notwendig eine „substantia incompleta" ist, d. h. eine wahre Substanz, die aber notwendig auf Verbindung mit einer anderen hingeordnet ist. Auch hier ist der Obersatz zu leugnen. Zum Begriff einer immateriellen Substanz gehört nur, daß sie Substanz und immateriell, ohne quantitative Teile und innerlich unabhängig von körperlicher Materie ist. Mit diesem Begriff kann es zusammenbestehen, daß eine solche Substanz zugleich äußerlich von einer körper-

lichen Materie abhängt und zur Verbindung mit einer körperlichen Materie hingeordnet ist.

Der zweite Einwand läßt sich, soweit ich Stanges Gedanken verstehe, so fassen: Eine Vielheit von Individuen derselben Art (species) ist nur möglich bei materiellen Dingen. Die Seele ist aber (nach der Scholastik) immateriell. Also kann es keine Vielheit von Seelen (wenigstens nicht derselben Art) geben, wenn die scholastische Ansicht von der Immaterialität der Seele aufrechterhalten wird.

Antwort. Auch nach dem hl. Thomas gibt es eine Vielheit von Engeln (S. th. 1 q. 50 a. 3), die, auch nach Thomas (a. a. O. a. 1), gar keine körperliche Materie haben. Also leugnet Thomas jedenfalls nicht die Möglichkeit, daß eine Vielheit von Einzelwesen auch bei immateriellen Dingen da ist. Der eigentliche innere Grund für die Möglichkeit einer Vielheit von Dingen ist ihre Endlichkeit. Einzig das unendliche Wesen ist nur einmal möglich. Der äußere Grund ist die unbegrenzte Nachahmbarkeit der göttlichen Wesenheit. Wenn Thomas schließt, daß jeder einzelne Engel eine eigene Art bilden müsse, so darf man das nicht ohne weiteres auf die Menschenseele übertragen, da sie, wenn auch nicht Körperlichkeit, so doch eine wesenhafte Zuordnung zur Materie besitzt und eine „substantia incompleta" ist. Die Materie ist, wenn sie da ist, ein besonderer Grund der Vielheit wegen ihrer Teilbarkeit. Aber sie ist nicht der einzig mögliche Grund der Vielheit[8].

7. Stange ist in einem auffallenden Mißverständnis befangen bezüglich der Worte „per se et essentialiter", die im Erlaß des Konzils von Vienne und vom Lateran (Denzinger n. 461 u. 738) vorkommen. Er meint, es werde dadurch die Subsistenz der Seele bezeichnet:

„Wenn die Form der anima intellectiva [wohl wieder erklärender Genitiv] als subsistent bezeichnet wird, so wird damit das ihr eigentümliche Wesen im Unterschied von dem Wesen anderer Formen, die nicht subsistent sind, sondern von einem anderen abhängen, also dependent sind, zum Ausdruck gebracht. Diese Unterscheidung wird in dem Konzilsdekret durch die Worte per se et essentialiter wiedergegeben. Wenn es im Konzilsdekret heißt, daß die anima intellectiva unsterblich sei, cum per se et essentialiter humani corporis forma existat, so könnte dafür auch gesagt werden: cum forma subsistens humani corporis sit" (315).

---

[8] Vgl. die guten Ausführungen bei C. Frick S. J., Ontologia, ed. 5 (Friburgi Brisg. 1921), n. 164 ff. über das *principium individuationis;* ebd. n. 227 über den Begriff des *suppositum.*

Antwort. a) Der Satz: „Die Seele ist unsterblich, weil sie ‚forma subsistens' des menschlichen Leibes ist", kann zugegeben werden, wenn der Sinn ist: Sie ist unsterblich, weil sie „forma subsistens" oder geistige Substanz ist. Er kann aber nicht zugegeben werden, wenn damit gesagt sein soll, daß die Tatsache der Informierung oder des Bestimmtseins zur Informierung eines Leibes Grund der Unsterblichkeit sei. Es sei wieder auf das schon gebrauchte Beispiel hingewiesen: In dieser Figur ist die Winkelsumme gleich zwei Rechten, weil diese Figur ein gleichseitiges Dreieck ist. Der eigentliche Grund für die Größe dieser Winkelsumme ist das Dreiecksein; die Gleichseitigkeit ist hierbei belanglos.

b) Nicht zuzugeben aber ist die von Stange angenommene Bedeutung der Worte „per se et essentialiter". Was die Formel des Konzils von Vienne und des V. Laterankonzils wirklich bedeutet, ist durch die Forschungen von Bernhard Jansen S. J. klargestellt worden. Sie bedeutet: Die intellektive Seele ist nicht etwa durch einen sensitiven oder vegetativen Teil ihrer selbst, sondern durch ihre geistige Substanz, durch sich selbst, Form des Leibes[9]. „Das Konzil von Vienne hat definiert: der Mensch ist ein streng einheitliches Wesen und diese seine Wesenseinheit aus dem Körper und der ganzen vernünftigen oder intellektiven Seele ist dadurch zu erklären, daß letztere die Form oder die substantielle Determination des Körpers oder des substantiellen Determinabile ist[10]." In der scholastischen Sprache kann man auch von der Tierseele sagen, sie sei „per se et essentialiter corporis forma". Auch die Tierseele bildet mit dem entsprechenden Tierleib eine Wesenseinheit. Deshalb braucht sie aber noch nicht „forma subsistens" zu sein.

Der Satz aber, daß die geistige Seele durch sich und wesentlich Form des menschlichen Leibes ist, ist keine veraltete heidnische Philosophie, sondern kann und muß auch heute noch von einer besonnenen Philosophie vertreten werden, wenn nur der Sinn des Satzes richtig gefaßt wird. Die Seele ist als übergeordnete Substanz so mit einer untergeordneten Substanz, der Materie, vereinigt, daß durch die Vereinigung

---

[9] Verwiesen sei auf: B. Jansen, Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele: FranzStud 5 (1918) 153—175 u. 233—258; — Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima: Greg 1 (Roma 1920) 78—90; — Fr. Petrus Olivi O. F. M., Quaestiones in secundum librum sententiarum, quas ad fidem codd. mss. edidit B. Jansen S. J. Vol. I—III, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1922, 1924, 1926; besonders Vol. II, q. 51, p. 111.

[10] B. Jansen, FranzStud 5 (1918) 256 f.

eine neue einheitliche Natur, eben die menschliche, entsteht. Der Steuermann ist mit seinem Schiff nicht zu einem einheitlichen Naturwesen verbunden, wohl aber die Seele mit dem Leib.

8. „Wenn es", so meint Stange, „die Absicht des Konzils gewesen wäre, aus der Schrift und den kirchlichen Dogmen die Unsterblichkeit zu beweisen und im Sinne einer dogmatischen Lehre zu definieren, würde die Ablehnung der doppelten Wahrheit im Zusammenhang des Konzilsbeschlusses gar keinen Sinn haben. Die Definition der dogmatischen Lehre von der Unsterblichkeit würde auch bei Anerkennung der doppelten Wahrheit durchaus möglich sein" (348; Sperrung von mir).

Nein, die Anerkennung der doppelten Wahrheit wäre Selbstmord der Vernunft. Mit der Anerkennung der doppelten Wahrheit würde das Konzil allen Glauben unmöglich und alle Definitionen hinfällig machen. Die Anerkennung der doppelten Wahrheit wäre gleichbedeutend mit der Verkündigung des völligen Skeptizismus. Man könnte dann auch jede Streitrede abschneiden mit der Bemerkung: für den Katholiken ist das die Wahrheit, für den Andersdenkenden ist das kontradiktorische Gegenteil die Wahrheit[11].

9. Daß das Konzil die Unsterblichkeit der Seele nicht dogmatisch, als geoffenbarten Glaubenssatz, definieren wollte, soll auch aus dem Wortlaut des Konzilsbeschlusses hervorgehen:

„Dazu kommt, daß der Konzilsbeschluß selbst die philosophische Abzweckung ausdrücklich und mehrfach hervorhebt. — Es wird ausdrücklich im Eingang des Dekrets gesagt, daß es sich bei den neuentstandenen Irrtümern de natura praesertim animae rationalis handle. Das ist offenbar ein rein philosophisches Problem: der Begriff der anima rationalis kommt im Neuen Testament nirgends vor, wohl aber in der Philosophie des Aristoteles und seiner Nachfolger unter den mittelalterlichen Philosophen. . . . Der Konzilsbeschluß begrenzt auch ausdrücklich die Streitfrage, um die es sich handelt, auf das Gebiet der Philosophie: diejenigen, welche durch das Konzil bekämpft werden, leugnen nicht das kirchliche Dogma; sie beschränken sich vielmehr darauf, die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit zu bestreiten. Von denen, die behaupten, daß die Seele sterblich sei, heißt es: Et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent. Es soll also nicht das Phi-

[11] Vgl. Relative Wahrheit: Stimmen aus Maria-Laach 78 (1910 I) 56—66.

losophieren überhaupt abgelehnt, sondern nur das temere philosophare korrigiert werden: die entartete Philosophie wird zur Ordnung gerufen durch die gesunde, wohlüberlegte Philosophie der Konzilsväter oder des Papstes" (349).

Ganz gewiß, die Kirche will nicht das Philosophieren überhaupt ablehnen. Aber sie hat — was allerdings Stange nicht zugibt — das Recht, das „temere philosophari" zu korrigieren, wenn es Sätze aufstellt, die unmittelbar oder mittelbar der geoffenbarten Glaubenslehre widersprechen. Bereits in dem genannten Artikel der Scholastik (V 386) wurden die Worte des Vatikanischen Konzils angeführt: „Ecclesia . . . ius etiam et officium divinitus habet, falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam" (Denzinger n. 1798). Diejenigen, gegen die das Laterankonzil sich wendet, hatten tatsächlich die Glaubenslehre angegriffen, indem sie den Satz aufstellten, die Seele sei sterblich oder sie sei eine in der Gesamtheit der Menschen. Das ist tatsächlich gegen die Glaubenslehre, auch wenn die Verfechter jener Sätze beifügen, sie wollten nur als Philosophen reden. Es gibt keine doppelte Wahrheit. Gegen diese Irrtümer geht das Konzil nicht so vor, daß es seine Ausführungen als Muster einer philosophischen Beweisführung hinstellt, sondern so, daß es autoritativ die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Vervielfältigung nach der Zahl der Menschen ausspricht und jede einer Glaubenswahrheit entgegenstehende Behauptung für falsch erklärt.

Der Ausdruck „anima rationalis" kommt gewiß im Neuen Testament nicht vor, wie sich auch der Ausdruck „Trinitas" oder „peccatum originale" dort nicht findet. Aber der Begriff kommt vor. Wenn Christus sagt: „Fürchtet nicht diejenigen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet vielmehr den, der Leib und Seele in der Hölle verderben kann" (Mt 10, 28), so unterscheidet er klar zwischen Leib und Seele und spricht von einer Seele, durch die der Mensch Gott fürchten, also auch Gott erkennen kann, die also vernunftbegabt, „rationalis", ist. Von der anima rationalis ist auch in der Zeit zwischen Aristoteles und dem Mittelalter die Rede, besonders bei der Bekämpfung des Apollinaris, der die anima rationalis in Christus geleugnet hatte. So sagt ein römisches Teilkonzil von 379 unter Papst Damasus: „Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum" (Denzinger n. 65; Mansi 3, 482 D). Im sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnis heißt es von Christus: „Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et

humana carne subsistens" (Denzinger n. 40; Müller-Kolde, Die symbolischen Bücher[11] [1912] S. 31, n. 35). Der hl. Augustinus sagt von Christus: „Erat enim et in Christo anima humana, tota anima; non irrationale tantum animae, sed etiam rationale, quod mens dicitur" (In Io. evang., tract. 23, 6; ML 35, 1585).

Übrigens sagt der Erlaß des V. Laterankonzils sicher nicht ausdrücklich, daß die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele definiert werden solle. Was definiert wird, ist die Unsterblichkeit selbst. Wohl sagt das Konzil ausdrücklich, daß die philosophischen Gegenbeweise auflösbar seien und daß die Philosophieprofessoren sich gegebenenfalls um diese Auflösung bemühen sollten.

10. „Die katholische Lehre vom kirchlichen Lehramt", so meint Stange, „ist nur ein schulmäßiger Ausdruck für das Erstarren der römischen Kirche im Sektengeist. Darauf deutet zuerst die Beschränkung des Wahrheitsbegriffs hin: die Erkenntnis der Wahrheit ist nicht durch sich selbst einleuchtend und deshalb von jedem Menschen selbsttätig anzueignen, sondern nur für einen begrenzten Kreis von Menschen bestimmt, die sich aus Gründen, die mit der Wahrheit nichts zu tun haben (fides implicita), der Kirche unterwerfen. Dazu kommt zweitens die willkürliche und unbegründete Behauptung einer besonderen Geistesbegabung der kirchlichen Hierarchie. Daß Jesus von den philosophischen Befugnissen des unfehlbaren Papstes nichts gewußt hat, bedarf keines Wortes. . . . Die Berufung auf besondere Geistesbegabung ist das Merkmal des Schwärmertums. Die katholische Kirche steht darin dem Schwärmertum gleich, daß sie für ihre Orakelsprüche grundsätzlich keine Möglichkeit der Nachprüfung anerkennt. — In der praktischen Anwendung bedeutet die katholische Theorie vom kirchlichen Lehramt die grundsätzliche Ausschaltung aller Wissenschaft" (364). Das wird dann verdeutlicht am Beispiel Galileis.

Eine eigentliche Verständigung mit Stange wird sich hier schwerlich erreichen lassen. Trotzdem will ich versuchen, wenigstens die katholische Auffassung darzulegen.

Die katholische Kirche verlangt keinen Glauben, dessen Berechtigung nicht verstandesmäßig begründet wäre. Das „rationabile obsequium" (Röm 12, 1) wird durchaus von ihr anerkannt und gefordert. Vgl. Vaticanum, 3. Sitzung, 3. Kapitel (Denzinger 1789 ff.). Uns Menschen ist sicher nicht alle Wahrheit durch sich selbst einleuchtend. Die Wahrheit von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und von der Gottheit Christi z. B. ist keinem Menschen durch sich selbst einleuchtend, sondern ist uns nur durch die Offenbarung bekannt, die wir nach dem Willen Gottes in demütigem Glauben annehmen

sollen. Die „fides implicita" hat einen guten Sinn. Wenn der Gläubige sagt: „Ich glaube alles, was Gott geoffenbart hat und durch seine Kirche zu glauben vorstellt", so glaubt er, auch wenn er die einzelnen Glaubenswahrheiten nicht alle kennt, doch alle „fide implicita". Die einzelnen Glaubenswahrheiten sind eingeschlossen in der Summe aller Glaubenswahrheiten. Daß Jesus „von den philosophischen Befugnissen des unfehlbaren Papstes" etwas gewußt hat, erklärt die katholische Theologie so: Christus wollte, daß seine Kirche die geoffenbarte Glaubenslehre treu bewahren und unfehlbar verkünden sollte. Daher gab er ihr auch alles, was nötig ist, damit sie dieser Aufgabe gerecht werden und die Gläubigen vor Irrtum schützen kann. Dazu gehört aber auch die Befugnis, über die mit dem Glauben zusammenhängenden, vom Glauben vorausgesetzten oder aus dem Glauben folgenden Wahrheiten zu urteilen und entgegenstehende Irrtümer zu verurteilen: „Obiectum indirectum magisterii ecclesiastici constituunt veritates cum deposito fidei conexae, i. e. quae sunt necessariae ad depositum fidei custodiendum et exponendum[12]."

Gerade die mit dem V. Laterankonzil zusammenhängenden Vorkommnisse zeigen, wie notwendig die Befugnisse des kirchlichen Lehramtes auch auf philosophischem Gebiete sind. Die Unsterblichkeit der Seele ist zugleich Glaubenswahrheit und Gegenstand der Philosophie. Wenn nun die Kirche kein Recht hätte, einer philosophischen Leugnung der Unsterblichkeit der Seele autoritativ entgegenzutreten, könnte sie ihre Mitglieder nicht genügend vor Irrglauben schützen. Denn wenn der philosophische Satz: „Die Seele ist sterblich", wirklich wahr ist, kann er nicht zusammenbestehen mit dem Satz: „Die Seele ist nicht sterblich", aus welcher Quelle auch immer der Satz entnommen sein mag.

Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes gehört nicht zu den außerordentlichen Gnadengaben, wie es Propheten-, Wunder-, Sprachengabe sind, sondern sie ist ein ordnungsgemäßes Charisma, das darin besteht, daß die Kirche unter bestimmten Bedingungen in ihren Lehräußerungen kraft des von Christus verheißenen Beistandes vor Irrtum bewahrt wird: „Ich bin bei euch" (Mt 28, 20).

---

[12] H. Dieckmann S. J., De ecclesia II (Friburgi Brisg. 1925) S. 153, Assertio 31 mit der Begründung in n. 831. Daß hier nicht eine ausschließlich jesuitische Lehre vorgetragen wird, kann man ersehen aus B. Goebel O. M. Cap., Katholische Apologetik (Freiburg i. B. 1930) S. 377—379.

Die Erwähnung des Galileifalles gibt Veranlassung, auf die Unterscheidung der katholischen Theologie zwischen unfehlbaren und nicht unfehlbaren Lehräußerungen hinzuweisen. Nicht alle Lehräußerungen des kirchlichen Lehramtes sind unfehlbare Entscheidungen, und nicht alle verlangen absolute Zustimmung. Die Bedingungen z. B. für die Unfehlbarkeit einer päpstlichen Lehräußerung gibt das Vaticanum genau an (Denzinger n. 1839). Es liegt in der Natur der nicht unfehlbaren Lehräußerungen, daß auch einmal ein Fehlurteil unterlaufen kann. Aber wie selten das geschieht, kann man eben daraus erkennen, daß man aus Jahrhunderten kaum ein klares Beispiel beibringen kann. Es ist ferner zu beachten, daß einige Entscheidungen sich auf das „tutum" oder „non tutum", auf die Gefahrlosigkeit oder Gefährlichkeit einer Lehre beziehen. Der Sinn der Entscheidung beim „non tutum" ist dann: Nach dem zur Zeit der Entscheidung vorliegenden Stand der Wissenschaft kann die und die Lehre nicht ohne Gefahr für den Glauben vorgetragen werden. Der Stand des Wissens kann sich ändern, und damit kann auch die Einsicht kommen, daß die betreffende Lehre keine Gefahr für den Glauben enthält[13].

11. Der letzte Abschnitt in Stanges Entgegnung beginnt mit dem Satz:

„Im Ernst denkt heute selbstverständlich niemand mehr daran, die katholische Dogmatik in ihrer Abhängigkeit vom kirchlichen Lehramt für Wissenschaft zu halten" (365).

Das „niemand" in diesem Satz bedarf einer Einschränkung. Es gab und gibt viele urteilsfähige Männer, die die katholische Dogmatik für Wissenschaft halten. Vgl. etwa aus letzter Zeit: B. Poschmann, Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie, Breslauer Universitätsreden, Heft 8 (Breslau 1932) und G. Söhngen, Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit, in der Zeitschrift Catholica 1 (1932) 49—69. Beide Arbeiten sind Schol 7 (1932) 581 f. besprochen.

12. Die zwei letzten Sätze lauten:

„Niemand wird mehr den Wunsch haben, ihre [d. i. der katholischen Dogmatik] Kreise zu stören . . . . Aber wenn Deneffe sich in seinem Aufsatz zunächst die größte Mühe gibt, zu zeigen, daß das Konzil schlechterdings nicht daran gedacht habe, die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit zu definieren, und wenn

---

[13] Vgl. den Artikel „Katholik und Kirche" in StimmZeit 119 (1930 II) 420—421; H. Dieckmann S. J., De ecclesia II (1925) n. 789.

er dann am Schluß seines Aufsatzes doch der Kirche und damit auch dem Konzil das Recht zuspricht, derartige Eingriffe in die Wissenschaft vorzunehmen, so ist das ein Widerspruch, den auch das durch das kirchliche Lehramt geleitete Denken eines katholischen Theologen als untragbar empfinden müßte" (365).

Zunächst wird Stange ohne weiteres zugeben, daß die quaestio iuris und die quaestio facti unterschieden werden können. Man kann sehr wohl ohne Widerspruch sagen: „Dieser Mann hat das Recht zu wählen, aber er hat tatsächlich nicht gewählt." So wäre es auch kein Widerspruch, wenn jemand sagte: „Das Konzil hat das Recht, die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele zu definieren, aber es hat von diesem Recht keinen Gebrauch gemacht." Es wäre allerdings untragbar, wenn — und so hat Stange es gemeint — jemand einerseits dem Konzil dieses Recht zuspräche und anderseits so redete, als ob es das Recht doch nicht hätte. Aber ich habe sicher nirgendwo das Recht des Konzils zu einer solchen Definition bestritten[14]. Was ich bestritten habe, ist, daß das Konzil die Unsterblichkeit der Seele tatsächlich philosophisch beweisen wollte; und besonders habe ich mit allem Nachdruck bestritten und bestreite weiter, daß es die Unsterblichkeit der Seele aus dem Satze, daß die intellektive Seele Form des Leibes ist, beweisen wollte. Stange hat eine solche Absicht des Konzils nicht bewiesen und wird sie nicht beweisen.

[14] Allerdings habe ich auch nicht behauptet, das Konzil habe das Recht zu einem offensichtlich törichten Beweis.

Zusätze des gennadianischen Schriftstellerkatalogs.

Von † Alfred Feder S.J.

Vorbemerkung. Im folgenden wird ein weiterer und voraussichtlich letzter Beitrag aus den „Studien zum Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille" des verstorbenen P. Alfred Feder gebracht. Man wolle vergleichen, was Schol 8 (1933) 217 darüber gesagt wurde. Dort findet sich auch das Verzeichnis der Haupthandschriften, die in dieser Arbeit genannt werden. Darin ist aber — wie auch in Schol 2 (1927) 484[1] — der an 5. Stelle genannte Codex C = Londinensis Cottonianus zu tilgen und an letzterer Stelle am Ende beizufügen:

S cod. Sangallensis 191 saec. X.

I. Umstrittene Zusätze am Schluß des Katalogs.

In nicht wenigen Handschriften und auch in manchen Drucken finden wir einige Kapitel, die, wenn auch in verschiedener Zahl und Anordnung, noch auf die Vita des Johannes von Antiochien (c. 94) folgen. Diese Viten betreffen Gelasius von Rom (c. 105), Honoratus von Constantina in Afrika (c. 96), Cerealis Afer (c. 97), Eugenius von Karthago (c. 98), Pomerius aus Mauretanien (c. 99), Honoratus von Massilia (c. 100) und die angebliche Selbstbiographie des Gennadius (c. 101). Da das Kapitel über Honoratus von Massilia sicher unecht ist, behandeln wir es später (unter II B 4).

Zunächst möge eine Übersicht das Verhältnis der einzelnen Haupthandschriften zu den Zusatzkapiteln veranschaulichen.

a) Ohne jeglichen Zusatz beschließen den Katalog mit dem Kapitel über Johannes von Antiochien, und zwar mit den Worten ‚vivere adhuc dicitur et ex tempore declamare' die codd. BRWm1-LMKS.

b) Gelasius und Gennadius sind hinzugefügt in VWm3.

c) Honoratus von Constantina, Cerealis, Eugenius und Pomerius werden überliefert in Wm2OGQ.

d) Außer den vier unter c genannten Viten hat P auch noch Honoratus von Marseille.

e) Die sechs Viten der Zusatzklassen b und c finden sich vereinigt in U, wobei, wohl unter dem Einfluß von V, Gelasius unmittelbar vor Gennadius steht; sodann in H, wo die Gruppe c zwischen Gelasius und Gennadius eingeschoben ist.

A. Die Kapitel über Papst Gelasius und Gennadius. Aus unserer Übersicht geht zunächst klar hervor, daß unter den verschiedenen Rezensionen, in denen uns der Gennadiuskatalog in der Überlieferung entgegentritt, die mit dem Kapitel über Johannes von Antiochien abschließende die älteste Form darstellt. Diese Fassung selbst bildet aber bereits die erweiterte Redaktion der ersten Gestalt des Katalogs, indem sie zu dieser neun Kapitel hinzufügte (s. Schol 8 [1933] 231). Die Frage, ob Gennadius die erste Form je der Öffentlichkeit übergeben hat, glaubten wir (ebd. 232) verneinen zu müssen. Aus der Übersicht ersehen wir sodann, daß die älteste Handschrift, die Zusatzkapitel überliefert, nämlich cod. V aus der beginnenden zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, nur die Abschnitte über Papst Gelasius und Gennadius selbst bringt. Es fragt sich nun zunächst, ob der Typ dieser neuen Rezension auf Gennadius zurückzuführen ist, mit andern Worten, ob Gennadius als Verfasser jener zwei Zusatzkapitel betrachtet werden kann.

1. Beginnen wir mit der angeblichen Selbstbiographie des Gennadius. Für die Echtheit könnte jemand verschiedene Gründe anführen, einen äußeren und mehrere innere. Das Kapitel tritt uns zum erstenmal in einer Handschrift entgegen, die kaum hundert Jahre nach dem Tode des Gennadius geschrieben ist, nämlich in cod. V, ja, wie wir noch erfahren werden, fand der Schreiber von V das Kapitel bereits in seiner Vorlage vor, so daß der Zeitabstand zwischen der nachweisbaren Überlieferung und den letzten Lebensjahren des Gennadius sich noch mehr verringert. Zu den inneren Gründen gehören die Analogie mit dem Hieronymuskatalog, die Richtigkeit der inhaltlichen Angaben, die natürliche Einfachheit. Gennadius hatte sich bei der Ausarbeitung seines Schriftstellerkatalogs das entsprechende Werkchen des Hieronymus zum Vorbild genommen. Dieses schloß seinen Katalog mit einer Selbstbiographie ab. Leicht konnte da in Gennadius der Gedanke aufsteigen, das Andenken an seine eigene schriftstellerische Tätigkeit ebenfalls durch eine kleine Selbstbiographie der Nachwelt zu hinterlassen. Gennadius ist ja auch sonst nicht so befangen oder zurückhaltend, daß er der eigenen Schriftstellerei in seinem Katalog nicht Erwähnung täte. In ganz natürlicher Weise teilt er uns dort mit, wie er drei Hauptwerke des Evagrius Ponticus teils erstmals ins Lateinische übertragen, teils eine ältere Übersetzung derselben neu bearbeitet und veröffentlicht habe (c. 11); wie er ferner den ‚Libellus' des monophysitischen Patriarchen Timotheus ebenfalls ins Lateinische übersetzt und — freilich mit einer

Mahnung zur Vorsicht — der Öffentlichkeit zur Kenntnisnahme (‚noscendi gratia') übergeben habe; außerdem stellt er an zwei Stellen des Katalogs (c. 31 und 54) ein Werk über die Häresien in Aussicht. Auch die inhaltlichen Angaben, die das Gennadiuskapitel bietet, lassen sich an sich mit der Voraussetzung der Echtheit desselben wohl vereinigen. Gennadius wird in der Vita zunächst ‚Massiliae presbyter' genannt. Auf Massilia als Heimat des Gennadius weisen aber auch andere alte Zeugen hin. So wird Gennadius um 545 von Kassiodor als ‚Massiliensis[1]' bezeichnet. Auf Massilia als Wirkungskreis des Gennadius lassen ferner verschiedene Äußerungen seines Katalogs schließen. Den Schriftstellern von Massilia hat Gennadius eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Er hat keinen der bedeutenderen Autoren, die in dieser Stadt lebten, übergangen, er kennt ihre Blütezeit und zeigt sich über ihre Lebensverhältnisse gut unterrichtet. Salvian erfreut sich trotz seines Greisenalters noch einer guten Gesundheit (c. 68); die aus der Hl. Schrift ausgezogenen Festtagslektionen des Musäus sind in der Kirche von Massilia immer noch in Gebrauch (c. 80). Die beiden Marseiller Bischöfe Venerius und Eustachius (c. 80) erhalten den Titel ‚sanctus', den Gennadius sonst nur selten anwendet. Er kennt ferner die von Kassian in Massilia gegründeten Klöster, die noch zu seinen Lebzeiten existieren: ‚quae usque hodie exstant' (c. 62). Die Tatsache, daß Gennadius Priester war, bestätigen auch die reichen theologischen Kenntnisse, die er im Katalog und in den übrigen noch erhaltenen Schriften bekundet, seine aszetische Richtung bezeugen die Übersetzungen, die er von mehreren aszetischen Werken des Evagrius Ponticus angefertigt hat. Was die im Kapitel vorgebrachten Angaben über des Gennadius Werk betrifft, so scheint auch deren Richtigkeit nicht angezweifelt werden zu können. Genannt werden ‚Adversum omnes haereses libri VIII'; ‚Adversum Nestorium libri V'; ‚Adversus Eutychen libri X'; ‚Adversus Pelagium libri III'; ein Traktat ‚De mille annis'; ein anderer ‚De apocalypsi beati Ioannis'; ‚hoc opus', d. h. der Schriftstellerkatalog; schließlich eine ‚Epistula de fide mea missa ad beatum Gelasium episcopum urbis Romae'. Ein doppelter Hinweis auf jenes Werk gegen die Häresien begegnete uns bereits kurz vorhin. Seine scharfe Gegnerschaft gegen Nestorius, Eutyches, Pelagius verrät Gennadius im Katalog mehrfach durch die Erwähnung ihrer Person und Irrlehre[2].

---

[1] Institutiones divin. litt. 7 (ML 70, 1134).
[2] Nestor(-ius) p. 80, 2 15 18 20 24; 81, 10 11; 82, 30; 89, 16; 94,

Die beiden apokalyptischen Schriften fallen uns bei den mystischen Tendenzen südgallischer Mönchskreise nicht weiter auf. Der Ausdruck ‚hoc opus' hat eine Parallele an dem ‚hunc librum dedicatum' der erweiterten Exemplare des Hieronymuskataloges. Der an Papst Gelasius gerichtete Brief ‚De fide mea' dürfte seine Erklärung in der Annahme finden, daß der Papst den semipelagianisch gesinnten Priester von Massilia aufgefordert hat, sich über seinen Glauben vor ihm zu rechtfertigen. Mußte doch auch der damals lebende Bischof von Massilia, Honoratus, in einem besonderen Schreiben an den Papst seine Rechtgläubigkeit bekräftigen[3]. Vielleicht stellt die uns noch erhaltene Schrift des Gennadius, die den Titel ‚De ecclesiasticis dogmatibus[4]' führt, eine Überarbeitung jener Epistula dar. Als weiteren inneren Grund für die Echtheit des Gennadiuskapitels könnte schließlich noch seine natürliche Einfachheit angeführt werden. In seiner klassischen Schlichtheit und Natürlichkeit macht das Kapitel in der Tat wenig den Eindruck einer fremden Zutat, und wäre es durch eine einheitliche Überlieferung bezeugt, so würde wohl kaum jemand einen Zweifel an seiner Echtheit geäußert haben[5].

Gleichwohl scheint uns die Echtheit der Gennadiusvita angesichts der eigenartigen Überlieferung derselben nicht haltbar zu sein. Denn von den älteren Handschriften enthält einzig cod. V, der davon abhängige cod. U und der ebenfalls mit V enger verwandte cod. H das Kapitel. Die vorhin angeführten Gründe, welche für die Echtheit zu sprechen schienen, legen freilich die Annahme nahe, daß das Kapitel schon sehr bald nach Vollendung des Katalogs diesem zugefügt worden ist. Außerdem weisen sie auf einen Verfasser hin, der die Persönlichkeit des Gennadius und seine Werke genauer kannte.

2. Mit dem Gennadiuskapitel ist in der handschriftlichen Überlieferung das Kapitel über Papst Gelasius enge verknüpft, so daß beide Kapitel wohl auf denselben Verfasser und auf dieselbe Zeit zurückzuführen sind. Der Tod des Papstes wird im Kapitel richtig in die Regierung des Kaisers

---

22; Nestoriani(-nus) p. 79, 28; 84, 16; 86, 17 23; 89, 25 28; 91, 18; Eutyches p. 85, 26; 86, 10; 90, 26; 93, 5; Eutychianus p. 62, 13; 84, 17; 89, 25; 90, 1; Pelagius p. 77, 17 28; 78, 7 8.

[3] ‚Sanctus quoque papa Gelasius, Romanae urbis pontifex, per scripturam agnoscens eius fidei integritatem rescripto suo probatam indicavit' (Gennadius c. 100 p. 97, 11 sqq.).

[4] Bei F. Öhler, Corpus haereseologicum 1 (1856) 335—355 oder ML 58, 979—1000.

[5] Zur Annahme der Echtheit neigt auch A. Jülicher unter „Gennadios" in Pauly-Wissowa 7^2 (1912) 1173.

Anastasius (491—518) verlegt: ‚obiit (sub) Anastasio Augusto'. Hinter dem Todesdatum steht ein Satz, der wie eine nachträgliche Ergänzung klingt: ‚fecit et Hymnos in similitudinem Ambrosii episcopi ametrice, quos ego legi[6]'. Das irrtümliche, aus einer Verlesung hervorgegangene ‚amen' in cod. V bezeugt deutlich, daß der Schreiber desselben das Kapitel über Gelasius und damit offenbar auch dasjenige über Gennadius bereits in seiner Vorlage vorfand. Der Ausdruck ‚(quos) ego legi' scheint der Ausdrucksweise des Gennadius entlehnt zu sein; er kehrt in dessen Katalog häufig wieder[7]. Was die Entstehungszeit des Kapitels über Gelasius betrifft, so kann es nicht vor 496 angesetzt werden, da Papst Gelasius erst in diesem Jahre aus dem Leben geschieden ist.

B. Die Kapitel über Honoratus von Constantina, Cerealis, Eugenius, Pomerius. Es bleibt uns noch die Aufgabe, die Echtheitsfrage auch bezüglich der übrigen oben aufgezählten Schlußkapitel zu stellen und sie in befriedigender Weise zu beantworten. Zunächst kommen in Betracht die Kapitel über Honoratus von Constantina, Cerealis, Eugenius, Pomerius (c. 96—99). Überliefert sind dieselben in PWm2UOGHQ und in vielen Nebenhandschriften, außerdem in den meisten Drucken.

Zunächst kann die Richtigkeit der in diesen Kapiteln mitgeteilten Nachrichten nicht angefochten werden, dieselben werden größtenteils sogar durch andere zuverlässige Zeugnisse bestätigt. Bischof Honoratus von Constantina muß ein Zeitgenosse König Geiserichs († 477) gewesen sein; denn es wird von ihm berichtet, daß er an einen gewissen Arcadius, der wegen seines Glaubens von König Geiserich (nach cod. P) verbannt war, ein Trostschreiben gesandt hat. Von Bischof Cerealis Afer von Castellum in Mauretania Caesariensis wissen wir, daß er 484 auf dem Religionsgespräch zu Karthago[8] anwesend war. Dort wird sich auch die Szene abgespielt haben, welche uns das Kapitel 97 erwähnt und welche uns Cerealis selbst in seinem ‚Libellus contra Maximum Arrianum' ausführlicher geschildert hat[9]. Euge-

---

[6] ametrice — legi] om. Wm3; ametrice] amte H, amen V, om. U Richardson.

[7] Z. B. c. 24 (Bachiarius), c. 33 (Theophilus), c. 42 (Petronius), c. 68 (Salvianus), c. 69 (Paulinus), c. 85 (Prosper), c. 86 (Faustus).

[8] S. die Liste in der ‚Notitia provinciarum et civitatum ecclesiae Africanae' bei Mansi 7, 1156 sqq.

[9] ‚Cum Carthaginem Cerealis . . . Castellensis episcopus venit, . . . Maximinus Ariomanitarum episcopus supervenit et ait episcopo Cereali: „. . . si veram fidem tenetis, proponam tibi quaestiones vestrae fidei, ut si veram habes fidem, volo ut ad unam pro-

nius war Bischof von Karthago von 480—505; er wird im Kapitel noch als lebend bezeichnet: ‚vivere adhuc ad confirmationem ecclesiae dicitur' (96, 7). Das ebendort erwähnte Glaubensbekenntnis, das auf einer Synode von Karthago (Februar 484) von den katholischen Bischöfen Afrikas aufgestellt wurde, ist uns im Werk ‚De persecutione Vandalica' des Victor Vitensis[10] noch erhalten. Wie wir aus den Äußerungen unseres Kapitels schließen müssen, war seinem Verfasser sowohl dieses Glaubensbekenntnis wie auch die Bischofsliste der angeführten Synode, deren Text uns noch in der sog. ‚Notitia provinciarum et civitatum ecclesiae Africanae[11]' vorliegt, wohl bekannt. Desgleichen hatte er Einsicht in das Trostschreiben genommen, das Bischof Eugenius, ehe er die Verbannung antrat, an seine Gemeinde gerichtet hat, und das uns ebenfalls noch als ‚Epistula ad cives suos pro custodienda fide catholica[12]' erhalten ist. Der Verfasser berichtet nämlich über dieses Trostschreiben mit folgenden Worten: ‚iam vero ausportandus pro fidelis linguae remuneratione in exilium, epistulas velut communitoria fidei et unius sacri et conservandi baptimatis ovibus suis, quasi pastor sollicitus dereliquit.' Von den übrigen im Kapitel erwähnten Schriften ist leider nichts weiter auf uns gelangt, aber die eben mitgeteilten Beispiele bezeugen hinreichend die Zuverlässigkeit des Verfassers bezüglich seiner Angaben über Eugenius.

Über die äußeren Lebensumstände des Pomerius erfahren wir aus dem Kapitel 99 des Katalogs, daß er aus Mauretanien gebürtig war, in Gallien zum Presbyter geweiht wurde und zur Zeit der Abfassung der Biographie noch unter den Lebenden weilte, bekannt durch seinen gottgefälligen Wandel, entsprechend dem von ihm gelobten Stande und seiner Stellung: ‚Pomerius, natione Maurus, in Gallia presbyter ordinatus conversatione Deo digna vivit, apta professioni et gradui.' Letztere Worte scheinen darauf hinzudeuten, daß Pomerius Mönch war und in seinem Kloster eine höhere Stellung bekleidete. Diese Angaben sind richtig. Sie werden

---

positionem excludendam duo vel tria testimonia adducas". Cerealis: „Non duo vel tria, sed plura adducam testimonia" ' etc. (ML 58, 757 A).

[10] Lib. 3 (ML 58, 219 sqq.).

[11] Vgl. die Worte cum consensu omnium Africae, Mauritaniae et Sardiniae atque Corsicae episcoporum . . . conposuit librum fidei (p. 95, 25 sqq.) mit den Titeln der Notitia bei Mansi 7, 1156 sqq.

[12] ML 58, 769—771.

uns durch anderweitige Zeugnisse bestätigt. Nach dem Leben des hl. Cäsarius von Arles, das Cyprian, Bischof von Toulon, zum Verfasser hat, ließ sich Pomerius, mit vollerem Namen Julianus Pomerius, als junger Lehrer in Arles nieder, dozierte hier Grammatik und Rhetorik und zählte unter seinen Schülern auch Cäsarius, den nachmaligen Bischof (um 503 bis 543)[13]. Da nun Cäsarius gegen 369—370 geboren ist, würde das Geburtsjahr seines Lehrers kaum hinter das Jahr 360 anzusetzen sein. Eher dürfte es vor 360 fallen, da Pomerius uns bereits in der Überlieferung gegen 385 als Priester und Abt entgegentritt, er nach damaligem Kirchenrecht also zum wenigsten 30 Lebensjahre zählen mußte. Als nämlich Ruricius im Jahre 385 Bischof von Limoges wurde, richtete er kurz nach seiner Erhebung ein Schreiben an Bischof Ánius, den Vorgänger des Cäsarius auf dem Stuhle von Arles, sowie an Pomerius, und bezeichnete darin letzteren als ‚frater' und ‚abbas[14]'. Gegen 513 war Pomerius noch am Leben; dies schließen wir aus einem Schreiben, das der um diese Zeit zum Bischof von Ticinum (Pavia) erwählte Ennodius an Pomerius gesandt hat[15]. Von den in der Pomeriusvita erwähnten Werken scheint die Schrift ‚De vitiis et virtutibus' zusammenzufallen mit den drei Büchern ‚De vita contemplativa[16]', welche nach den eigenen Worten des Verfassers[17] handeln ‚de vita contemplativa, de actuali vita, de vitiis atque virtutibus' und die Isidor von Sevilla in seinem Schriftenverzeichnis unter dem Titel anführt ‚Libelli tres de futurae vitae contemplatione vel actuali conversatione necnon de vitiis atque virtutibus[18]'. Es sollte ein erbauliches Lehrbuch für Kleriker darstellen und dürfte in der Tat wesentlich den von Isidor erwähnten längeren Titel getragen haben. Wie es dann so häufig auch bei anderen Werken geschehen ist, wurden dem Buch offenbar bequemere abgekürzte Titel beigelegt. Die einen nannten es ‚De vita contemplativa', die anderen, wie auch der Verfasser unserer Schrift, ‚De vitiis et virtutibus'; einmal wurde für die Bezeichnung der Anfang des Titels, das andere Mal dessen Ende gewählt. Auf die ungefähre Abfassungszeit des Werkes dürfte uns eine Bemerkung des Prologs führen. Es wird nämlich dort berichtet, daß die

---

[13] Vita S. Caesarii ep. Arelat. 1, 9 (MGh, Script. rer. Merov. 3, 460).
[14] Ruricius, Ep. 2, 9 10 (CSEL 21, 385, 2 12).
[15] Ennodius, Ep. 2, 6 (CSEL 6, 44 sqq.).
[16] ML 59, 415—520.
[17] Prolog zum 3. Buch ML 59, 471.
[18] ML 83, 1096.

Schrift auf Bitten eines Bischofs Julian — also gerade wie das in der Vita ebenfalls angeführte Werk ‚De natura animae' (96, 12) — abgefaßt ist. Es handelt sich wahrscheinlich um den Bischof Julian von Carpentras, der 517 auf dem Konzil von Epaone[19] anwesend war und später noch an den Provinzialsynoden von 524, 527, 529 teilnahm[20] oder um den Bischof Julian von Avignon, der auf dem Konzil von Agde 506 unterzeichnet hat[21]. Nicht in Frage kommt wegen der zu späten Zeit Julian von Bigorre (Tarbes), der auf dem Konzil von Orléans im Jahre 541 als ‚episcopus Begoritanae ecclesiae' erscheint[22].

Die vorstehenden Ausführungen ergeben zwei sichere Resultate. Das gleichzeitige Auftreten der vier Kapitel in der Überlieferung zeigt, daß sie von ein und demselben Verfasser stammen. Sprache und Stil erheben gegen dieses Resultat kein Widerspruch. Zeitlich muß sodann die Abfassung der vier Kapitel nach dem Religionsgespräch von Karthago vom Jahre 484 und vor das Jahr 505, das Todesjahr des Bischofs Eugenius von Karthago (s. oben S. 384), angesetzt werden. Stellen wir nun die Frage, ob Gennadius als Verfasser der Zusatzkapitel in Betracht kommen kann, so müssen wir auch hier das Zeugnis der Überlieferung und die inneren aus den Viten selbst entnommenen Gründe voneinander trennen. Die Überlieferung spricht gegen den gennadianischen Ursprung, die inneren Gründe sprechen nicht dagegen, zum Teil eher dafür. Es steht also auch hier wieder Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit.

Die frühesten der Zeugen, welche die Zusatzkapitel bringen, gehören erst dem 8. Jahrhundert an, nämlich Wm2UO, während die ältesten Handschriften ausnahmslos von diesen Kapiteln nichts zu wissen scheinen. Ein Verteidiger der Echtheit könnte hier allerdings erwidern: Aus dem vorliegenden Tatbestand kann nur das gefolgert werden, daß eine spätere Ausgabe, welche die Zusatzviten aufwies, in der Überlieferung eine geringere Verbreitung gefunden hat als die frühere Ausgabe.

Gegen den gennadianischen Ursprung der vier Zusatzkapitel dürfte ein stichhaltiger innerer Grund kaum vorgebracht werden können. Ja, manches spricht selbst für diesen Ursprung: die Natürlichkeit und Unmittelbarkeit der Biographien,

---

[19] Mansi 8, 565 A.
[20] L. Duchesne, Fastes épisc. de l'anc. Gaule 1² (1907) 272.
[21] Ebd. 1², 267.
[22] Ebd. 2 (1900) 101.

die große Sachkenntnis, die einen sehr interessierten Literarhistoriker verrät, die Analogie mit sonstigen Kapiteln des Gennadius, der sprachliche Ausdruck und Stil. Vergleichen wir nur, was letzteren betrifft, die Übereinstimmungen, die zwischen dem Pomeriuskapitel und der sonstigen Ausdrucksweise des Gennadius zu bestehen scheinen, z. B.: ‚scripsisse et alia dicitur et adhuc scribere' (96, 29) mit ‚et alia scribere dicitur' (c. 72 p. 86, 10); ‚quae ad meam notitiam non venerunt' (c. 96, 29 sq.) mit ‚ad meam tamen notitiam ista sunt, quae venerunt' (c. 90 p. 93, 4); ‚(librum) praetitulatum' (96, 29) mit ‚praetitulatos' etc. (c. 33 p. 74, 17, c. 66 p. 84, 12, c. 85 p. 90, 18); ‚eius dictatum' (96, 27) mit ‚epistulae . . . ab ipso dictatae' (c. 84 p. 90, 27); ‚conversatione Deo digna' (96, 31) mit ‚Deo digna doctrina' (c. 57 p. 81, 4); ‚dictatum . . . hortatorium' (96, 28) mit ‚epistulas . . . exhortatorias' (c. 63 p. 83, 5).

Gegen den gennadianischen Ursprung der vier Kapitel könnten vielleicht noch folgende Einwürfe erhoben werden. In der handschriftlichen Überlieferung, welche die Zusatzkapitel am Schlusse des Katalogs aufweist, erscheint bald die Klasse jener vier Kapitel Honoratus-Cerealis-Eugenius-Pomerius allein, bald die Klasse der Viten von Gelasius und Gennadius allein, bald treten alle 6 Kapitel zusammen auf. Wenn auch zugegeben werden darf, daß die beiden Klassen der Zusatzkapitel von Gennadius zu verschiedenen Zeiten verfaßt werden konnten, so müßte doch, — diesen Fall vorausgesetzt — in späteren Exemplaren des Katalogs entweder nur die ältere Zusatzklasse allein oder in Verbindung mit der jüngeren erscheinen, nicht aber außerdem die spätere Klasse allein ohne die ältere. Sodann hat Isidor von Sevilla Pomerius in seinem Schriftenverzeichnis ein besonderes Kapitel gewidmet; dies ist aber gegen seine ganze sonstige Gewohnheit, da er keinen Schriftsteller in seinen Katalog aufzunehmen pflegt, der bereits im Gennadiuskatalog behandelt ist. Der erste Einwurf würde als selbstverständlich voraussetzen, daß Gennadius die zweite Klasse von Zusatzkapiteln in ein Exemplar seines Werkes eintrug, das bereits die erste Klasse enthielt. Doch scheint uns diese Voraussetzung nicht so selbstverständlich zu sein, da Gennadius die zweite Klasse auch einem Exemplar seiner früheren Ausgabe beifügen konnte, das den Katalog mit Johannes von Antiochien abschloß. Beide Redaktionen wären dann je mit ihren Zusätzen an die Öffentlichkeit getreten und beide wären die Vorlage für je einen neuen Zweig der Überlieferung geworden. Die in manchen Handschriften vorhandene Verbindung beider Klassen von Zusätzen wäre aber leicht auf die kombinierende Tätigkeit eines Schreibers zurückzuführen.

Auch der zweite Einwurf bietet keine erhebliche Schwierigkeit.

Er fällt in sich zusammen, wenn man annimmt, daß Isidor die späteren Redaktionen des Gennadiuskatalogs nicht gekannt hat, sondern daß ihm nur Exemplare der Ausgabe von 477 vorlagen.

Es könnte jemand noch die Frage erheben, welcher der beiden Zusatz-Klassen das höhere Alter zuzuschreiben ist. Da weder die Überlieferung noch die betreffenden Kapitel selbst einen Anhaltspunkt für die Lösung dieser Frage bieten, muß dieselbe offen bleiben. Als terminus a quo wurde bereits für die Klasse Gelasius-Gennadius das Jahr 496, das Todesjahr des Papstes Gelasius, hingestellt (S. 384) und als Zeitgrenzen für die Entstehung der Klasse Honoratus-Cerealis-Eugenius-Pomerius die Jahre 484—505 angegeben (S. 384 f.).

II. Sicher unechte Zusätze.

A. Kleinere Zusätze. 1. Unter den Zusätzen, deren Unechtheit sich mit voller Sicherheit nachweisen läßt, fallen uns zunächst einige auf, die aus religiös-dogmatischen Bedenken und einem gewissen Streben nach schärferer theologischer Fassung entsprungen sind. Einige Schreiber haben offenbar gefürchtet, gewisse Äußerungen des Gennadius könnten beim Leser schädlich wirken, andere mißverstanden werden; die beigefügten Zusätze oder die vorgenommenen Änderungen sollten die Gefahr beseitigen.

1) Die Zusätze in cod. R. a) Im Niceaskapitel (c. 22) führt Gennadius unter den Schriften seines Autors ein Buch gegen die Nativitätsstellerei an, den ‚Liber adversus genethlialogiam' (nicht ‚genethliog-' 70, 20); R charakterisiert diese uns sonst unbekannte Schrift durch einen besonderen Zusatz also: ‚in quo plus libero tribuit arbitrio quam valet'. — b) Im Kapitel über Isaac (c. 26) ersetzt R einen etwas unklaren Ausdruck über den Ausgang des Hl. Geistes durch eine neue dogmatische Formel. Im ursprünglichen Text hatte Gennadius Isaacs bezügliche Lehre so gekennzeichnet: Der Hl. Geist habe das eigen, daß er weder erschaffen noch gezeugt und doch von einem anderen sei: ‚spiritum sanctum hoc habere proprium, quod nec factus nec genitus et tamen sit ex altero'. Der Redaktor stieß sich an letzterem Ausdruck und änderte ihn in eine Formel um, die Isaac vielleicht selbst fremd gewesen ist, obschon dieselbe uns in ähnlicher Prägung um die Zeit Isaacs (unter Papst Damasus 366—384) entgegentritt: ‚quod procedat ex patre deturque a filio, qui patri filioque sit choaeternus'. — c) Die Vita des Alexandriners Cyrus (c. 82) berichtet von diesem, daß er die timotheanische Irrlehre begünstigte, und fährt dann fort: ‚denique ambiguus etiam sui suspendit animum a consensu Chalcedonensis decreti nec

acquiescendum putat filium Dei duabus post incarnationem constare naturis'. Zum Ausdruck ‚post incarnationem' fügte der Urheber des R-Typs die Bemerkung hinzu: ‚hoc est post passionem et resurrectionem'. Diese Notiz, vielleicht erst in Form einer Randglosse hingeworfen, steht in R im Texte selbst. Wahrscheinlich hatte jener Schreiber eine genauere Kenntnis der Irrlehre des Cyrus und seiner Beweisführung. Es gab nämlich Eutychianer (Monophysiten), welche ihre Irrlehre von der einen Natur in Christus durch einige mißverstandene Väterstellen zu stützen suchten, in denen die betreffenden Kirchenväter, besonders Gregor von Nyssa und Cyrill von Alexandrien darlegten, wie die menschliche Natur in Christus durch die Vereinigung mit der göttlichen bezüglich ihrer Schwachheit von der göttlichen gleichsam aufgesogen worden sei, ohne natürlich ihre wesentlichen Teile und Merkmale zu verlieren. Der Umstand nun, daß jene Väter bei ihren Ausführungen sich vor allem auf den Zustand Christi nach seinem Tode und seiner Auferstehung beriefen, mag jene Eutychianer und vielleicht auch Cyrus veranlaßt haben, ihre Irrlehre namentlich bezüglich des auferstandenen Christus zu betonen. Auf diese Weise würde der Zusatz in R eine gute natürliche Erklärung finden.

2) Die Zusätze in cod. P. Auch der Urheber des P-Typs ist bei der Zufügung mehrerer Zusätze von religiös-dogmatischen Beweggründen geleitet worden. a) In der Vita des Pelagianers Coelestius (c. 45) erwähnt Gennadius die ‚Epistulae de monasterio', welche der junge Mönch an seine Eltern schrieb, und fügt das Lob hinzu: ‚omni Deum desideranti necessario morales siquidem in eis dictio nihil vitii postmodum proditi, sed totum ad virtutis incitamentum tenuit' (78, 1—3). Dieses Lob mißfiel dem Emendator, und er ersetzte es durch den ergänzenden Zusatz: „postea vero haereticus publicatus a papa Zosimo condemnatur'. — b) In der Vita des Timotheus von Alexandrien (c. 73) schiebt der Interpolator im Satz ‚et ne contra legem factus' (sc. episcopus) merito abiceretur ad gratiam plebis . . . omnes, quibus ille (d. h. Proterius, der ermordete rechtmäßige Bischof von Alexandrien) communicaverat, Nestorianos pronuntiavit' hinter ‚factus' noch die erklärenden Worte ein: ‚quam synodalia decreta actitarent'. — c) Einen ausgesprochen orthodoxen Charakter trägt auch nachstehender Zusatz zum Kapitel über Prosper (c. 85), der im Katalog des Semipelagianers Gennadius ganz fremdartig anmutet: contrariae] hic etiam prusper post obitum beati augustini librorum eius contra hereticos inimicos gratiae xpi defensor extetit.

3) Das Kapitel über Johannes von Antiochien (c. 94) enthält nach dem Satze ‚Simul et impugnat aliquas Cyrilli Alexandrini episcopi sententias incaute ab illo adversus Nestorem prolatas, quae nunc fomentum sunt et robur addunt Timotheanis' in G und in manchen jüngeren Handschriften noch den Zusatz ‚quod valde inaniter dicit' (94, 23); der Zusatz findet sich im cod. Leidensis Vossian. 4° 108 (Weißenburg) saec. X von zweiter Hand. Auch hier ist das Motiv des Zusatzes ein religiöses gewesen.

4) Das Streben, die Gefährlichkeit eines Irrlehrers besonders hervorzuheben, führte einige Interpolatoren dazu, dem Namen einiger Häretiker — es handelt sich um Vigilantius, Helvidius, Jovinian — den Hinweis auf die entsprechende Streitschrift des Hieronymus gegen den betreffenden Irrlehrer hinzuzufügen.

a) Beginnen wir mit dem Zusatz zum Kapitel über Helvidius (c. 33). Der Zusatz wird von VRUPH und zwar von den einzelnen Handschriften in verschiedener Form geboten. Da U nachweisbar aus V hervorging, R und V eine gemeinsame Vorlage benützten, P und H den R-Typ gekannt haben, müssen wir von den Formen der codd. V und R ausgehen. In V lautet der Satz folgendermaßen: ‚cuius pravitatem hieronymus arguens libro secundo documentis scripturarum sufficienter adversus eum edidit'. Diese Form ist sichtlich verderbt und ohne Sinn. Es fehlt das Objekt zu ‚edidit'; das Adverb ‚sufficienter' ist ohne rechte Beziehung, die Erwähnung eines ‚liber secundus' beruht auf einem Irrtum; denn Hieronymus schrieb nur einen ‚liber' gegen Helvidius. Im übrigen verrät die verderbte Form des Zusatzes in V, daß dessen Schreiber denselben bereits in seiner Vorlage vorfand, so daß die Ergänzung wohl schon dem Anfang des 6. Jahrhunderts angehören dürfte. Die Fehler des cod. V suchte der Schreiber von U zu verbessern. Er faßte ‚librum' als Objekt zu ‚edidit' auf, betrachtete das Wort ‚secundo' als eine Verderbnis der Präposition ‚secundum' und änderte darum ‚documentis' um zu ‚documenta', so daß der Satz bei ihm folgenden Wortlaut erhalten hat: ‚cuius pravitatem hyeronimus arguens librum secundum documenta scripturarum sufficienter adversus eum ededit'. Die faßlichere Form des Satzes in U ist demnach in Wirklichkeit nur eine willkürliche Umänderung der unglücklichen Form des V. Origineller scheint die Fassung des Zusatzes in R zu sein: ‚cuius pravitatem hieronimus arguens libellum documentis scripturarum sufficienter satiatum adversus eum aedidit'. Dieser Form folgte auch der Urheber des H-Typs, nur wurde hier ‚satiatum' durch ‚factum' ersetzt.

In der Fassung von R haben wir wohl die ursprüngliche Form des Zusatzes zu erblicken. Aus ihr erklären sich mit großer Leichtigkeit die Fehler von V. In V entstand nämlich ‚liber secundo' aus ‚LIBELL' der Vorlage, infolgedessen wurden die Worte ‚libro secundo' und ‚documentis' fälschlich auf ‚arguens' bezogen und das als störend empfundene Partizip ‚satiatum' ausgelassen bzw. getilgt. Weiter noch ging in der Umänderung der alten Form der Urheber des P-Typs. Er schrieb: ‚contra cuius impietatem resecandam beatissimus hieronymus egregium et gratum libellum ededit, in quo ostendit beatissimam mariam genetricem domini nostri ihu christi sicut virginem ante partum ita virginem permansisse post partum'.

Auch in dieser Fassung haben wir nur eine weitere Ausgestaltung der von R überlieferten Form zu erblicken. Dies folgt daraus, daß sie inhaltlich weiter nichts Neues besagt, außer daß sie eine kurze Charakteristik der erwähnten Hieronymusschrift beifügt. Der Umstand nun, daß die gesamte Überlieferung, die den Zusatz bringt, auf die Form des R-Typs zurückgeht, der sonst so reich ist an willkürlichen Änderungen, muß als ein Kriterium gegen die Echtheit gelten. Ihren Charakter als Interpolation verrät die Ergänzung auch durch ihren Inhalt. Gennadius beschränkt sich in seinen Viten nämlich sonst streng auf die Aufzählung und Kennzeichnung der persönlichen Werke der Autoren. So geschieht auch im Kapitel über Vigilantius (c. 36) der Streitschrift, die Hieronymus gegen diesen gerichtet hat, keinerlei Erwähnung, wenngleich diese Streitschrift Gennadius wohl kaum unbekannt geblieben ist. Übrigens begegnen uns in P bzw. in R noch zwei ganz analoge Interpolationen, nämlich in den Kapiteln 36 und 76.

b) Am Schluß der Vita des Vigilantius (c. 36) wird in P die Apologie erwähnt, die Hieronymus gegen Vigilantius geschrieben hat: ‚huic et beatus hieronymus luculentissime respondit'. Wir haben hier also eine direkte Parallele zur Helvidiusvita, die ja in P ebenfalls einen Hinweis auf die von Hieronymus gegen Helvidius gerichtete Streitschrift enthält.

c) Da in der Vita des pannonischen Presbyters Paulus (c. 76) gegen Ende der Häretiker Jovinian genannt wird, so ward der Urheber des R-Typs dadurch veranlaßt, hier noch eine kürzere Ausführung über die Widerlegung beizufügen, die Jovinian in der gegen ihn gerichteten Streitschrift des Hieronymus zuteil wurde: ‚divinis sufficientibus testimoniis sed et saecularis licteraturae exemplis, qui rationi congruens † ut nihil infirmorum relinqui quos posset mentes turpare sed luce clara ostendit castitatem patientia fidem immortalitatis

praemio coronandas virginitate tamen primatum virtutum cum martyribus optinere'.

2. Andere Zusätze tragen einen rein historisch-literarischen Charakter. Nachdem Gennadius im Kapitel über Papst Leo (c. 71) eine kurze Erklärung über die bekannte Epistula dogmatica, die Leo dem Patriarchen Flavian von Konstantinopel in betreff der Eutychianischen Irrlehre zugesandt hat, vorgelegt, fügt er am Schluß die zeitliche Angabe bei: ‚moritur Leone et Maioriano imperatoribus'. Letztere Notiz wird nun in R durch folgende Bemerkung ersetzt: ‚et aliam dedit epistulam pro hac ipsa causa ad Leonem impem quo et regnante moritur'. Unter dem hier erwähnten Brief Leos an Kaiser Leo — der Papst schrieb an den Kaiser in Sachen des Eutychianismus mehrere Briefe, so ep. 148 156 162 164 165 — wird wohl der bedeutendste derselben, nämlich die epistula 165 ‚Promisisse me memini (ML 54, 1155 sqq.) verstanden sein.

In der Eucheriusvita (c. 64) hat der Urheber des P-Typs die chronologische Angabe über den Tod des Autors ‚moritur Valentiniano et Martiano principibus' (83, 16) durch die Datierung seiner Blütezeit ersetzt: ‚floruit aetate, qua et beatus caesarius'. Es ist hier offenbar Cäsarius von Arles gemeint, dem im P-Typ auch ein eigenes Kapitel gewidmet ist; vgl. Näheres unten B 2. — In der Vita des Honoratus von Constantina (c. 96) wird ein Schreiben, das dieser Bischof an einen gewissen um des Glaubens willen verbannten Arcadius gesandt hat, erwähnt: ‚scripsit ad Arcadium quendam, qui pro confessione fidei catholicae in partes Africae exulabat'. Der P-Typ schiebt nun zwischen die Worte ‚Africae' und ‚exulabat' noch die nähere Angabe ‚a Genserico rege missus' ein. — Zur kurzen Vita des Claudianus (c. 84) soll nach Richardson cod. R folgenden Zusatz aufweisen: ‚scripsit et alia nonnulla, inter quae et hymnum de passione domini, cuius principium est „Pange, lingua, gloriosi". fuit autem frater Mamerti Viennensis episcopi'. In Wirklichkeit enthält R diesen Zusatz nicht[23]. Übrigens ist der R-Typ sehr wahrscheinlich bereits vor dem Tode des Venantius Fortunatus entstanden, da cod. R selbst noch der Übergangszeit vom 6. zum 7. Jahrhundert zuzuweisen ist, während der Tod des Venantius in den Anfang des 7. Jahrhunderts fällt. Richardson scheint zu seinem Irrtum durch eine Bemerkung Herdings gelangt zu sein; dieser bringt nämlich jenen Zusatz als ur-

[23] S. den Hymnus in der Ausgabe Leos in MGh, Auct. ant. 4, 27 sq.

sprünglichen Bestandteil des Kapiteltextes selbst und wahrscheinlich im Anschluß an die Ausgabe von Le Mire, und bemerkt dazu: ‚haec verba „scripsit" etc. desiderantur in Bamb. et Bern.', als ob die Worte tatsächlich in seiner Haupthandschrift, nämlich cod. R, überliefert wären. Le Mire seinerseits hatte den Zusatz bei Jac. Sirmond S. J. vorgefunden[24], der in einer Fußnote zu seiner Ausgabe des Sidonius Apollinaris auch die Quelle angibt, aus der der Zusatz geschöpft ist, nämlich eine Handschrift des Klosters St. Michaelis de Tumba apud Britones Aremoricos[25]. Da diese Handschrift identisch ist mit dem cod. Berolinensis 35 (Phil. 1714, olim Mont S. Michel) saec. XII/XIII, so läßt sich die Bemerkung genau nachprüfen. Die Berliner Handschrift enthält u. a. Claudians Werk ‚De statu animae' und bringt auf f. 2 die Vita des Claudianus aus dem Gennadiuskatalog: ‚Sentencia genadii marsiliensis presbiteri ex libro de illustribus viris'. Am Schluß steht wirklich der Zusatz: ‚scripsit et alia non nulla inter que et ymnum de passione domini, cuius principium est: pange lingua gloriosi. fuit autem frater mamerti viennensis episcopi[26]'. Für den Claudianischen Ursprung des Hymnus ‚Pange lingua' beruft sich Sirmond in seiner Note auch auf einen ‚Scholiastes quidam', nach dem ein Hymnus des Claudianus, der in einem Briefe des Sidonius an Mamertus kurz beschrieben wird[27], kein anderer sei als der Hymnus ‚Pange lingua'[28]. Schließlich sei noch erwähnt, daß auch der cod. Montepessulanus H 145 saec. XII, eine Handschrift, die in ihrem letzten Teil die Schriften des Claudianus enthält, auf f. 103^{v} in Rotschrift die Bemerkung aufweist: ‚nota quod Claudianus composuit hymnum Pange lingua gloriosi praelium certaminis'[29].

B. Zusatzkapitel. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit nunmehr jenen Zusatzkapiteln zu, deren Unechtheit außer allem Zweifel steht. Es sind die Kapitel über Johannes von

---

[24] A. Miraeus, Bibliotheca eccles. (1639) 67.

[25] Die Stelle Sirmonds findet sich zu Sidonius ep. 4, 3 in Opera varia (Venetiis 1728) 530 sq. Sie lautet: ‚Denique Claudiano carmen hoc vindicat non solum vetus scholiastes, quem dixi, verum etiam Gennadius, non quidem ut editus est, sed prout in codice coenobii S. Michaelis de Tumba vulgatis auctior in Claudiani mentione legitur his verbis. Scripsit et alia' etc.

[26] V. Rose, Hss-Verzeichnis der k. Bibl. zu Berlin 12. Verz. der lat. Hss 1 (1892) 46.

[27] Ep. 2, 3 (MGh, Auct. ant. 8, 55 sqq.).

[28] ‚Adnotarat hoc loco Scholiastes quidam Hymnum significari, cuius initium est „Pange lingua"' etc. Opera varia 1 (1728) 530.

[29] Vgl. A. Engelbrecht im CSEL 11, pag. II.

Konstantinopel (c. 30), Caesarius von Arles (c. 87), Sidonius (c. 93), Honoratus von Massilia (c. 100), Hieronymus (Prolog).

1. Den Abschnitt über Johannes von Konstantinopel (c. 30) überliefert von den älteren Handschriften nur R, sowie einige jüngere, wie LS cod. Florentinus Laurentianus S. Marci 617 (31) saec. XI, cod. Mediolanensis Ambrosianus D. inf. 133 saec. XV, cod. Vaticanus 358 a. 1452. Außer der an sich schon sehr verdächtigen Überlieferung spricht gegen die Echtheit des Kapitels auch sein Inhalt und seine Form. Gennadius behandelt sonst nirgends einen Autor, dem Hieronymus bereits in seinem Katalog einen Abschnitt gewidmet hat, wie dies bei Chrysostomus der Fall ist. Außerdem würde sich Gennadius kaum mit einer so oberflächlichen Schilderung der Schriftstellertätigkeit des großen Bischofs, wie sie der fragliche Abschnitt enthält, begnügt haben. Der Grund, weshalb der Interpolator die Vita zufügte, ist leicht zu bestimmen. Hieronymus, der seinen Katalog um 392 schrieb, konnte in seiner Vita nur Johannes von Antiochien berücksichtigen, da Chrysostomus erst 398 nach Konstantinopel übersiedelte. Der Interpolator vermißte darum im Gennadiuskatalog einen Abschnitt über Johannes, den Bischof von Konstantinopel, und schob deshalb sein Kapitel ein. Der Anlaß, weshalb er das Kapitel an seine jetzige Stelle setzte, war neben der chronologischen Anordnung wohl eine Namensähnlichkeit: das folgende Kapitel (c. 31) handelt nämlich über Johannes von Jerusalem.

2. Die Vita des Caesarius von Arles (c. 87), die von älteren Handschriften nur cod. P überliefert und die auch in den aus P geflossenen cod. Parisinus 8961 saec. XIII sowie in einige jüngere Hss wie cod. Bruxellensis 1038 (19623) (Stavelot) saec. XIII, codd. Norimbergenses III 57 saec. XIV/XV und IV 77 a. 1406, cod. Guelferbytanus 2842 saec. XV übergegangen ist, kann schon deshalb nicht von Gennadius stammen, weil sie nach dem Tode des Cäsarius (543) abgefaßt ist, also zu einer Zeit, da Gennadius selbst nicht mehr unter den Lebenden weilte. Zudem verrät sich die Vita als fremde spätere Zutat auch durch die falschen Zeitangaben, die sie bietet. Nach ihr soll nämlich die Blütezeit des Cäsarius, der 469/470 geboren wurde und den Bischofsstuhl von Arles ungefähr von 503—543 innehatte, in dieselbe Zeit fallen wie die des Faustus von Reji, der bereits 433 Abt von Lerinum war, allerdings erst zwischen 490 und 495 aus dem Leben schied. Zudem soll beider Blütezeit der Regierung des Kaisers Anastasius (491—518) angehören, was aber nur für Cäsarius zutrifft. Daß wir im Interpolator einen recht-

gläubigen Verehrer des Caesarius zu erblicken haben, dem die semipelagianische Richtung des Gennadiuskatalogs offenbar verborgen war, deutet uns der Inhalt des Kapitels klar an. Zunächst feiert er des Caesarius Werk ‚De gratia et libero arbitrio', das den Sempelagianismus nachdrücklichst bekämpfte, mit großen Lobeserhebungen und kennzeichnet den Inhalt dieser Schrift mit dem unzweideutigen, von Gennadius selbst nicht anerkannten Satz: ‚nihil hominem proprio arbitrio vel aliquid boni agere posse, nisi eam divina gratia praevenerit'. Außerdem hebt der Verfasser der Vita noch eigens hervor, daß die Lehre des Caesarius durch ein besonderes Schreiben des Papstes Felix bekräftigt wurde. Der Interpolator hat sein Kapitel an die Lebensbeschreibung des Faustus deshalb angeschlossen, weil er irrtümlich in diesem ebenfalls einen Vertreter des reinen orthodoxen Glaubens über die Gnadenlehre erblickte. Das Faustuskapitel war für ihn, so scheint es, auch die Quelle für den einen oder anderen sprachlichen Ausdruck: ‚edidit quoque opus egregium de gratia Dei . . . et libero humanae mentis arbitrio, . . . in quo docet gratiam Dei semper . . . praecedere voluntatem nostram et quicquid ipsa libertas arbitrii . . . acquisierit non esse proprium meritum, sed gratiae donum' (Faustus); ‚scripsit egregia . . . opuscula. De gratia quoque et libero arbitrio edidit . . . , ubi docet nihil hominem proprio arbitrio vel aliquid boni agere posse, nisi eum divina gratia praevenerit' (Caesarius); ‚libellum, in quo et divinis testimoniis et patrum confirmat sententiis' (Faustus); ‚edidit testimoniis divinarum scripturarum et sanctorum patrum indiciis munita' (Caesarius). Daß der Interpolator wahrscheinlich in der arelatensischen Kirchenprovinz beheimatet war, werden wir noch (unter 4) sehen.

3. Das über Sidonius, den Bischof der urbs Arverna (Clermont-Ferrand) handelnde Kapitel (c. 93) findet sich ebenfalls nur in cod. P sowie in den unter 2 (Caesarius) erwähnten jüngeren Hss. Die Zeitangabe ‚floruit ea tempestate, qua Leo (457—474) et Zeno (474—491) Romanis imperabant', stimmt mit der tatsächlichen Blütezeit des Sidonius überein, da dieser um 431 geboren ist und den bischöflichen Stuhl ungefähr von 469 bis 489 innehatte. Im sprachlichen Ausdruck klingt das Kapitel zuweilen an das Kapitel über Caesarius von Arles an und dürfte denselben Interpolator zum Verfasser haben; vgl.: ‚scripsit varia et grata opuscula' (Sidonius); ‚scripsit egregia et grata . . . opuscula' (Caesarius) — ‚floruit ea tempestate, qua' (Sidonius); ‚floruit hic eo tempore, quo' (Caesarius). Eine gewisse Übereinstimmung in Gedanke und Wortwendung legt die Annahme nahe, daß dem

Interpolator bei der Abfassung des Sidoniuskapitels der Text des sog. ‚Epitaphium Sidonii', das in einem cod. Cluniacensis jetzt Matritensis Ee 102 saec. X/XI, erhalten ist, vor Augen geschwebt hat; vor allem erinnern die Worte ‚verum in Christiano vigore pollens, etiam inter barbarae ferocitatis duritiem, quae eo tempore Gallos oppresserat, . . . habetur insignis' an die entsprechende Stelle im Epitaph: ‚mundi inter tumidas quietus undas causarum moderans subinde motus leges barbarico dedit furori[30]'. Das Epitaph enthält auch die genaue Datierung des Todestages: ‚XII kl Septembres Zenone imperatore'.

4. Der an Interpolationen reiche cod. P und einige jüngere Handschriften bieten nach den eben behandelten vier Viten noch ein Kapitel über den Bischof Honoratus von Massilia (c. 100). Danach hat Honoratus zur Zeit des Papstes Gelasius (492—496) gelebt. Vom chronologischen Standpunkte aus würde sich also eine Schwierigkeit gegen den gennadianischen Ursprung nicht erheben lassen. Mancher könnte vielleicht auch der Meinung sein, es hätte für Gennadius sehr nahe gelegen, seinem eigenen Bischof im Katalog ein dauerndes Denkmal zu setzen. Gleichwohl müssen wir die Echtheit des Kapitels aus zwei Gründen ablehnen, einmal wegen der überaus verdächtigen Überlieferung, die uns das Kapitel erhalten hat, sodann wegen des eigenartigen Stiles, der mit seinen langen schwülstigen Perioden der kurzen und einfachen Schreibart des Gennadius direkt entgegengesetzt ist. Die Vita erwähnt unter den Biographien, die Honoratus über heilige Väter verfaßt habe, eigens das Leben des Bischofs Hilarius von Arles. Diese Notiz legt uns eine Vermutung über den Urheber des P-Typs nahe. Bedenken wir, daß derselbe auch das interpolierte Kapitel über Caesarius von Arles aufweist und daß derselbe Typ in der Eucheriusvita (c. 64) statt der Zeitangabe ‚moritur Valentiniano et Martiniano principibus' (83, 16) die irrtümliche Bemerkung bringt: ‚floruit aetate, qua et beatus Caesarius', so dürfen wir in diesem dreifachen Hinweis auf Arles wohl einen Fingerzeig dafür erblicken, daß die Heimat des Urhebers des P-Typs in der Kirchenprovinz Arles zu suchen ist. Da wir aber angesichts der zeitlichen Irrtümer in der Vita des Caesarius deren Abfassung erst geraume Zeit nach seinem Tode († um 543) ansetzen können, so dürften wir die Redaktion des P-Typs kaum vor das 7. Jahrhundert zurückverlegen. Da cod. P aus eben

---

[30] Bei Chr. Luetjohann MGh, Auct. ant. 8, pag. VI XLIV.

diesem Jahrhundert stammt, so ist sein Schreiber vielleicht auch der Urheber des P-Typs selber.

5. Da der Gennadiuskatalog eine Fortsetzung des Schriftenverzeichnisses des Hieronymus ist, so lag der Gedanke nahe, dieses Verhältnis auch äußerlich zum Ausdruck zu bringen. Von Kassiodor haben wir das unzweideutige Zeugnis, daß er beide Schriften in einem Bande zusammenfügen ließ; in vielen Handschriften wurde das Inhaltsverzeichnis des Gennadius dem des Hieronymus unmittelbar angehängt, in vielen wurde auch in den Titeln und Schlußschriften auf das enge Verhältnis beider Kataloge hingewiesen. Schon frühzeitig führte die Auffassung dieses engen Verhältnisses auch dazu, dem Gennadiuskatalog ein besonderes Kapitel über Hieronymus gleichsam als Prolog voranzustellen. In der handschriftlichen Überlieferung tritt uns dieses Kapitel erstmals in cod. P entgegen.

Die Vita ist der Chronik des Marcellinus comes ad a. 392 entnommen und zwar der Bearbeitung vom Jahre 534, während die ältere Rezension vom Jahre 518 eine andere noch erhaltene kürzere Fassung aufzuweisen schien[31]. Daß die Urheberschaft dieser ältesten längeren Vita des Hieronymus, welche auch die späteren folgenden Viten des Kirchenvaters beeinflußt hat, Marcellinus und nicht, wie Th. Mommsen und O. von Holder-Egger es wollen[32], dem Redaktor des P-Typs zuzuschreiben ist, können wir aus mehreren Gegebenheiten mit Sicherheit schließen. Da der P-Typ einen Abschnitt über Caesarius von Arles (s. oben unter 2) enthält, der erst 543 gestorben ist, kann auch die Redaktion dieses Typs nicht vor das Jahr 543 fallen. Die Hieronymusvita beginnt sodann auffallend mit den Worten ‚Hieronymus noster' und dies sowohl bei Marcellin als im P-Typ. Dieser Ausdruck weist uns sofort auf den Illyrer Marcellin als Urheber; nur er konnte Hieronymus als Landsmann also bezeichnen. Und daß er dies auch mit sichtlichem Stolze zu tun pflegte, zeigen noch zwei andere Stellen seiner Chronik und der Abschnitt über Gregor von Nazianz ad a. 380[33]. Eigenartig berührt es schließlich in der Hieronymusvita, daß dreimal der Ausdruck ‚Romanus' im Sinne des sonst gebräuchlicheren ‚Latinus' auftritt: ‚(ut) in

[31] Beide Fassungen s. in MGh, Chron. min. 2, 63; über das Verhältnis beider Fassungen s. A. Vaccari S. J., Le antiche vite di S. Girolamo in Miscellanea Geronimiana (1920) 1 ff.; vgl. F. Cavallera, Saint Jérôme I 2 (1922) 137.

[32] MGh, Chron. min. 2, 44 und Neues Archiv der Ges. f. ält. deutsche Geschichtskunde 2 (1877) 58.

[33] Ebd. 60.

Romanam linguam utrumque auctorem perfecta interpretatione mutaverit; Matthaei nihilominus evangelium ex Hebraeo fecit esse Romanum; solus omnium Romanorum omnes sedecim prophetarum commentatus est libros'. Nun liebt es aber gerade der oströmische, in Konstantinopel wohnende Staatsmann Marcellinus, der Sitte seiner Zeit gemäß, den Ausdruck ‚Romanus' dort zu gebrauchen, wo wir den Ausdruck ‚Latinus' erwarten, so z. B. gleich im Prolog: ‚noster Hieronymus . . . Romano adiecit eloquió' (p. 60, 5). ‚Romanis precibus' (p. 102, 16) usw.

Die Hieronymusvita ging aus P noch in einige andere Handschriften über; so in cod. Leidensis Vossianus f° 29 saec. XII als ‚Epytaphum de beato ieronimo presbitero[34]', in den direkten Abkömmling von P, den cod. Parisinus 8961 saec. XIII auf f. 181r [35], außerdem in cod. Rotomagensis 1353 saec. XIV auf f. 12[36], in cod. Remensis 388 saec. XV auf f. 36v [37], in cod. Vaticanus 358 saec. XV auf f. 106v [38].

Veröffentlicht wurde die Vita als Prolog zum Gennadiuskatalog zum ersten Mal von Suffridus Petri in seiner Kölner Ausgabe vom J. 1580 S. 124 und zwar nach einem cod. Lovaniensis monaster. Martini (‚satis recens'). Mabillon übergab die Vita von neuem dem Druck — diesmal aber nach dem cod. Corbeiensis=Paris. 12161 saec. VII — in den Vetera Analecta 2 (1685) 42 f. = ed. 1723, 197. Abdrücke davon finden sich ferner in der Maurinerausgabe (J. Martianay — A. Pouget) der Werke des hl. Hieronymus Bd 5 (1706) 26, bei Vallarsi 2 (Venedig) 967, ML 58, 1059, Richardson p. 57.

---

[34] Nach freundlicher Mitteilung des Herrn S. C. de Vries vom 13. April 1918; die Vita wurde verglichen von J. Kleijntjens S. J.

[35] Kollation von J.-P. Grausem S. J.

[36] Cat. gén. des mss des Dép. 1 (1886) 336; eine Kollation besorgte der Herr Direktor H. Labrosse.

[37] Cat. gén. des mss des Dép. 38, 1 (1904) 515; Kollation von Herrn Direktor H. Loriquet.

[38] Codices Vaticani Lat. 1 (1902) 270 sqq.; Kollation von Fr. Zorell S. J.

Der Streit um die wirksame Gnade innerhalb der Gesellschaft Jesu.

Von Hermann Lange S.J.

Der am 23. September 1925 im Alter von 70 Jahren verstorbene P. Xavier-Marie Le Bachelet S. J. war zweifellos einer der bedeutendsten französischen Vertreter der positiven Theologie in den letzten Jahrzehnten. Außer zahlreichen Abhandlungen in Zeitschriften und zum Teil sehr bedeutenden Beiträgen zu den großen französischen Lexika hat er vorzügliche Werke über den hl. Kirchenlehrer Robert Bellarmino veröffentlicht: *Auctarium Bellarminianum* (Paris 1913); *Bellarmin avant son cardinalat* (Paris 1911). Letzterem Werk sollten nach dem leider nicht mehr ausgeführten Plan des Verfassers noch fünf weitere Bände von gleicher Art folgen; das Material dazu hatte er bereits gesammelt.

Die Bellarminforschung führte den Gelehrten auch auf das Gebiet der Kontroversen über Vorherbestimmung und wirksame Gnade, die unter Aquavivas Generalat innerhalb der Gesellschaft Jesu ausgefochten wurden. Einiges darüber findet sich im Auctarium (27—31; 185—188), besonders aber in RechScRel 14 (1924) 46—60; 134—159. Kurz vor seinem Tode bot nun Le B. ein umfangreiches Werk über diese Fragen dem Museum Lessianum zur Veröffentlichung an. Erst sechs Jahre nach dem Ableben des unermüdlichen Forschers konnten die geldlichen Schwierigkeiten, insbesondere durch eine hochherzige Spende aus England, überwunden werden. Das bedeutsame Werk liegt nunmehr in zwei stattlichen Bänden vor[1]. Dem verewigten Verfasser und dem rührigen Unternehmen des Museum Lessianum gebührt der wärmste Dank der theologischen Wissenschaft.

Fast die einzige Quelle sind die durchforschten Archive der Gesellschaft Jesu sowie die zu Gent, Brüssel, Rom und Wien. Nicht weniger als 153, teilweise sehr umfangreiche Dokumente, Briefe, Abhandlungen, Verteidigungsschriften usw., werden hier, fast alle zum erstenmal, veröffentlicht. Das Werk bietet so viel des Neuen, Bedeutsamen und Spannenden, daß ich mich nicht mit einer bloßen Besprechung begnügen, sondern die darin dargestellte Geschichte hier in Kürze vorführen möchte[2].

---

[1] Le Bachelet, Xavier-Marie, S. J., Prédestination et Grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610—1613). Histoire et documents inédits. 2 Bände gr. 8° (XVI u. 348; 420 S.) Louvain 1931, Museum Lessianum (Rue des Récollets 11). *Fr* 135.—.

[2] Auch E. Hocedez S. J. hat im Anschluß an das Werk Le Bachelets die Geschichte dieser Kontroverse dargestellt: Une contro-

Im Mittelpunkte der Erörterungen steht Lessius' im Jahre 1610 erschienene Abhandlung *De gratia efficaci,* die den sog. „reinen Molinismus" im Gegensatz zum Kongruismus verteidigt. Doch auch zur Vorgeschichte dieses Streites wird manches geboten. Lessius selbst ist der Meinung, vor Molina hätten die meisten (plerique) Jesuiten in Italien und Spanien die prädeterminierende Gnade verteidigt, und das sei nicht zu verwundern, weil sie diese Lehre von Dominikanern oder Dominikanerschülern überkommen hätten. Le B. bemerkt dazu, daß eine so allgemeine Behauptung geschichtlich anfechtbar sei (I 195). Im Kongruismus gibt es nach Lessius „un reste fâcheux de la grâce prédéterminante" (I 204): „videtur esse ex reliquiis gratiae praedeterminantis" (230). In der Tat erfahren wir aus einer Abhandlung des P. Leo Santi (Dogmatiker in Rom 1626—1636), daß Suarez, nach Le B. der „freimütigste und sozusagen intransigenteste" Vertreter des Kongruismus (I 48), als er zu Rom die Gnadenlehre vortrug, die *scientia media* verworfen und für weniger geeignet erklärt habe, die menschliche Freiheit mit der Wirksamkeit der Gnade zu vereinbaren. Santi erinnert sich, dies in Suarez' handschriftlichen Vorlesungen gelesen und einigen Patres gezeigt zu haben; das Buch sei jedoch später aus der Bibliothek verschwunden und nicht mehr aufzufinden gewesen (II 374). Sobald aber Suarez später erfahren habe, daß der General die Verteidigung der scientia media vorschreibe, „re etiam melius examinata, eam asseruit, propugnavit, locupletavit testimoniis, argumentis et solutionibus obiectionum" (II 377). Santi weiß auch vom Hörensagen, daß Gregor de Valencia einst ebenfalls die scientia media nicht als geeignetes Mittel der Erklärung angesehen habe (II 374). Bekanntlich hat auch W. Hentrich neuerdings festgestellt, daß Valencia nicht als Vorläufer Molinas zu betrachten sei (s. Schol 4 [1929] 91—106).

Bei den ältesten Jesuitentheologen überwog die Lehre von der Vorherbestimmung zur Seligkeit ohne Rücksicht auf Verdienste. Als Franz Toletus „gegen Thomas, Scotus und viele andere" das Gegenteil lehrte, gebot ihm der dritte Ordensgeneral, der hl. Franz Borgia, die öffentliche Zurücknahme seiner These und schrieb der Gesellschaft Jesu die Lehre vor: „Praedestinationis non datur causa ex parte nostra" (I 5). Doch konnte sich Lessius für seine Prädestinationslehre mit Recht auf Vazquez, Valencia und Molina berufen. Zu seiner Zeit waren die Hauptvertreter der vorausgehenden absoluten Vorherbestimmung zur Seligkeit und der formellen absoluten Prädefinition aller guten Werke der hl. Robert Bellarmino und Franz Suarez. Drei Thesen des

---

verse dans la Compagnie de Jésus, in NouvRevTh 64 (1932) 596 bis 608.

P. Johannes Deckers S. J., Professors in Douai, vom Jahre 1590 erklärte Bellarmin als „cavenda" (I 63). Deckers' Verteidigungsschrift (I 68—91) enthält bereits in der Hauptsache die später von Lessius entwickelten Gedanken des „reinen Molinismus". Doch damals nahm der Streit um Molina die Aufmerksamkeit aller Jesuitentheologen in Anspruch. Immerhin kann die Angelegenheit Deckers als ein Vorspiel zum Streit um Lessius betrachtet werden.

Veranlaßt durch eine 1599 zu Rom erschienene Abhandlung des Dominikaners Franz von Avila, der Molinas Lehre unrichtig darstellte, hatte Lessius bereits 1601 sein Werk von der wirksamen Gnade geschrieben. Im folgenden Jahre war es in Rom geprüft und gebilligt worden. Doch erst nach Beendigung der römischen *Congregationes de Auxiliis* tat er die nötigen Schritte zur Veröffentlichung. Er verband die Abhandlung mit zwei andern, und so erschien 1610 zu Antwerpen: „De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata, Disputatio apologetica . . . Duae aliae eiusdem auctoris Disputationes: altera de Praedestinatione et Reprobatione Angelorum et hominum, altera de Praedestinatione Christi."

Man hatte in Belgien geglaubt, eine Zensur bei der römischen Ordensleitung sei nicht nötig, weil die erste Abhandlung schon früher dort gebilligt war und die andern nicht unmittelbar den Gegenstand des Gnadenstreits betrafen. Aber Aquaviva war anderer Meinung. Er wußte, daß Papst Paul V. vom spanischen König Philipp III. gedrängt wurde, den Gnadenstreit wiederaufzunehmen und in einem den Jesuiten ungünstigen Sinne zu entscheiden. So war ihm das Erscheinen dieses Buches sehr unangenehm, und seine Besorgnis wuchs, als ein Vertrauter Bellarmins, der geborene Grieche P. Andreas Eudämon-Johannes, ihm seine Bedenken gegen die von Lessius vorgetragene Lehre entwickelte. Der General verhinderte die Verbreitung des Werkes in Rom, setzte den Papst davon in Kenntnis und erlangte von diesem die Erlaubnis, die Regelung der Angelegenheit selber mit Hilfe des Kardinals Bellarmin vorzunehmen (I 127).

Lessius war sich bewußt, keine andere Lehre verteidigt zu haben, als jene, um deren willen er schon vor Jahrzehnten von den Universitäten Löwen und Douai angefeindet, die dann aber 1588 im Namen Sixtus' V. gebilligt worden war (128). Wiederholt berief er sich darauf, daß Vazquez, Valencia und Molina dasselbe lehrten, ohne daß ihnen von der Ordensleitung Schwierigkeiten gemacht worden seien. Er fand Zustimmung bei vier Professoren des römischen Kollegs, unter denen sich der Studienpräfekt, der Portugiese Nicolaus Godinho, befand (I 139; II 55 f.). Aus Belgien verwandten sich für ihn Johann Le Prévost und Cornelius a Lapide

(I 140), aus Deutschland 14 Professoren der Universitäten Ingolstadt und Dillingen, darunter Jakob Gretser, ferner Martin Becanus aus Mainz (II 56 f.); auch Adam Tanner hatte nichts Wesentliches zu beanstanden (II 32 f.). Mehrfach wurde betont, daß Lessius' Lehre im Kampfe wider die Neugläubigen gute Dienste leiste. Einen treuen Freund hatte der belgische Theologe auch an dem deutschen Assistenten Ferdinand Alber. Dagegen glaubte Wilhelm de Lamormaini von Graz aus den General warnen zu müssen (II 119).

Zu Lessius' Gegnern gehörte vor allem Bellarmin, der auf Wunsch Aquavivas sich direkt mit jenem in Verbindung setzte (I 153 ff.). Aber wider Erwarten fand er auch Widerspruch bei dem Spanier Christoph de los Cobos, der in den Congregationes de Auxiliis die Ordenslehre hervorragend verteidigt hatte. Gleich nach Erscheinen des Werkes hatte dieser den Verfasser beglückwünscht, und Lessius hat das als Zustimmung aufgefaßt. Aber als de los Cobos im Jahre 1611 von Aquaviva um seine Meinung befragt wurde, stellte sich heraus, daß er bis dahin das Buch noch gar nicht gelesen hatte. Jetzt erklärte er, die Vertreter der Gesellschaft hätten in den Congregationes jenen Kongruismus verteidigt, den Lessius bekämpfe (II 184). Auch Aquaviva selbst konnte dies bestätigen, und Lessius mußte zugeben, dann weiche er freilich von der Lehre der Jesuiten in den Congregationes ab.

Der General hatte zwölf Konsultoren mit der Prüfung des Werkes beauftragt, unter denen sich auch sein künftiger Nachfolger Mutius Vitelleschi, damals italienischer Assistent, befand. Die Mehrheit dieser Kommission sprach sich dahin aus, daß insbesondere acht Sätze des Lessius zu beanstanden seien und geändert werden müßten (I 139 ff.). Diese acht Sätze bildeten bis zum Schluß die Grundlage der weiteren Erörterungen, die wir hier nicht alle im einzelnen verfolgen können.

Nach Le B. ist die Abhandlung, die Lessius zur Verteidigung seiner Lehre jetzt unter dem Titel *De gratia congrua* schrieb (abgedruckt I 208—273) „das wichtigste Stück der ganzen Kontroverse". Lessius zeigt darin, daß er keineswegs jede besondere Gnadenwahl Gottes leugne; er lehnt nur ab, daß die Gnadenwahl für Gott das Mittel sei, für bestimmte Menschen die schon zuvor absolut beschlossene Seligkeit zu erreichen. Gott prädestiniert die zuvorkommende Gnade, „ut congrua sit", aber nicht, „quia congrua est" (I 204 f.). Daraus folge nicht, daß die Auserwählten sich bloß selber von den Nichterwählten unterscheiden; es liegt ja, außer dem Vorherwissen Gottes, auch ein durchaus gratuiter Ratschluß des göttlichen Willens vor, sowohl bei der Gesamtprädestination wie bei der ersten zuvorkommenden Gnade der Berufung zum Glauben (I 206). Lessius hält seine Lehre für über-

einstimmend mit Augustin und Thomas (277—293) und versucht, seine Gegner auch „ex sententia B. P. Ignatii et Constitutionibus" zu widerlegen (294—299).

Unter den auf Aquavivas Veranlassung verfaßten Kritiken der acht Sätze ist die bedeutendste die *Censura maior,* als deren Verfasser Lessius sogleich Suarez erkannte (mit Lessius' Entgegnung abgedruckt I 307—343). Dem Hauptvertreter des Kongruismus gegenüber zeigt Lessius, daß die Lehre von der Vorausbestimmung zur Seligkeit auf Grund der vorausgesehenen Verdienste auf soliden Grundlagen ruhe, während die entgegengesetzte Meinung logisch zu der ungeheuerlichen Annahme führen müsse, daß Gott für die Nichtprädestinierten die Gnaden auswählt, weil sie unwirksam sind, und so ihrem Heil Nachstellungen bereite; dadurch werde aber jeder ernstliche allgemeine Heilswille Gottes zerstört (304). Nach Le B. hat Lessius hier eine „sehr feste, lebhafte und teilweise entscheidende Kritik" der Zensur seines großen Gegners geliefert (302).

Aquaviva hatte sich nun genügend unterrichtet, um eine Entscheidung treffen zu können. Am 16. April 1611 schrieb er an Lessius, er habe die acht beanstandeten Sätze des Werkes und die verschiedenen Antworten sorgfältig prüfen lassen. Das Buch dürfe so, wie es sei, nicht verbreitet werden, „quidquid sit de probabilitate doctrinae" (II 111). Ein weiterer Brief vom 11. Juni führt aus: Die Censura maior sei Lessius nicht als Meinungsäußerung des Suarez, sondern im Namen des Generals geschickt worden. Molina und Vazquez seien nicht allein maßgebend für die Lehre der Gesellschaft. Wenn Lessius die Beunruhigung des Generals nicht verstehen könne, so rühre das daher, daß ihm nicht alles bekannt sei (II 118). Damals hielt Aquaviva eine revidierte Neuausgabe des Werkes für das beste Mittel, die leidige Angelegenheit zu regeln; er verlangte aber, das Manuskript müsse vorher nach Rom geschickt werden.

So arbeitete denn Lessius gehorsam an der von ihm verlangten Überarbeitung, wurde aber durch Kränklichkeit aufgehalten. Schon im April des Jahres 1611 hatte der Assistent Alber, dem das Vorgehen des Generals nicht gefiel, sich insgeheim schriftlich und mündlich beim Papst für Lessius verwendet (II 131). Im August desselben Jahres wandte sich nun auch dieser selbst unmittelbar an Paul V., den er ersuchte, er möge sich über sein Werk vor allem bei den Professoren des römischen Kollegs erkundigen, und darauf aufmerksam macht, daß seine Lehre früher durch die Autorität Sixtus' V. gegen Angriffe aus Löwen und Douai geschützt worden sei (132). Dieser Schritt hat nach dem Urteil Aquavivas, dem der Papst davon Mitteilung machte, der Sache des Lessius mehr Schaden als Nutzen gebracht (II 183). Unter andern erfuhr

Lessius damals auch Angriffe von den beiden bedeutenden Dominikanern Alvarez und de Lemos (140 f.). Er selbst hielt Bellarmin für seinen gefährlichsten Gegner und ging zur Offensive gegen diesen über, indem er dem aus Belgien zur Prokuratorenkonferenz nach Rom entsandten P. Karl Scribani außer der Antwort auf Suarez' Censura maior auch eine scharfe Kritik von 16 Sätzen des Kardinals mitgab (II 157—181).

Aquaviva übergab nun alle eingelaufenen Schriftstücke einem Theologen, der sie unter Zugrundelegung der acht früher beanstandeten Sätze des Lessius prüfen und dem General sein endgültiges Urteil über die Frage abgeben sollte. Das Ergebnis war eine nicht sehr weitgehende Modifizierung der acht Sätze, die dann von Aquaviva im Januar 1612 an Lessius gesandt wurde mit der Weisung, sein Buch derselben zu akkommodieren (II 203). Der niederländische Gelehrte konnte mit Befriedigung feststellen, daß seine Erklärungen und Verteidigungsschriften nicht erfolglos gewesen waren. Was man jetzt von ihm verlangte, waren recht gelinde Forderungen, die nur eine Verdeutlichung zur Vermeidung von Mißverständnissen, aber keineswegs eine Aufgabe wichtiger Lehren besagten. Schon vor Ende Februar 1612 war er mit der Überarbeitung fertig. Die „Accommodatio P. Lessii iuxta declarationes praescriptas" (II 217—223) befriedigte in Rom. Alles schien geregelt. Lessius unterhandelte mit seinem Antwerpener Drucker. Da gab Aquaviva plötzlich am 31. März Befehl, die Arbeit einzustellen. Erst nach langen Monaten peinvollen Wartens erfuhr Lessius im August den Grund dieser neuen Behinderung: Ein Dekret des Hl. Offiziums vom 1. Dezember 1611 hatte allgemein verboten, Schriften über den Gegenstand des Gnadenstreites ohne vorherige päpstliche Genehmigung zu veröffentlichen (II 213). Aquaviva und selbst Bellarmin, der jetzt durchaus für die Herausgabe des verbesserten Werkes war, hatten verschiedentlich vergebens versucht, vom Papst die Druckerlaubnis zu erlangen. Aquaviva beruhigte Lessius, es handle sich durchaus nicht um eine Verurteilung seiner Lehre oder seines Buches, aber im September 1613 mußte er ihm endgültig mitteilen, Paul V. beharre unbeugsam bei seinem Vorsatz, keinerlei Schriften dieser Art zu genehmigen. Der Papst fürchtete zu sehr, durch die Fürsten zur Wiederaufnahme der Disputationen und zur Entscheidung der Streitfragen genötigt zu werden (II 214).

Bei dieser Lage der Dinge glaubte Aquaviva für die Einheitlichkeit und Zuverlässigkeit der Lehre innerhalb der ihm anvertrauten Gesellschaft in besonderer Weise Vorsorge treffen zu müssen. Schon seit langem bereitete er ein Rundschreiben vor, bei dessen Abfassung er sich in erster Linie von kongruistisch gesinnten Theologen, Bellarmin, Suarez und de los Cobos, beraten ließ.

Auch den inzwischen zum Bischof von Molfetta erhobenen Karmeliten Johann Anton Bovio, der sich in den römischen Disputationen als Freund der Jesuiten erwiesen hatte, befragte er. Auf dessen Vorschlag, den Ausdruck „ex efficaci Dei proposito . . .“ durch den minder scharfen „ex singulari Dei electione . . .“ zu ersetzen, ging er indessen nicht ein (II 236). So erschien denn am 14. Dezember 1613 der Brief des Ordensgenerals „De observanda Ratione Studiorum deque doctrina S. Thomae“, der das bekannte Dekret über die wirksame Gnade enthält (237—239). Es handelt sich um eine disziplinäre Vorschrift, die der General nur in eigener Autorität erläßt. Dies schließt freilich eine Beeinflussung Aquavivas durch den Papst nicht aus, wie denn auch Vitelleschi, sein Assistent und späterer Nachfolger, mehrmals aufs bestimmteste versichert, das Dekret sei „sciente et probante Pontifice“, „ex voluntate summi Pontificis conceptum formatumque“ (243 f.).

Inhaltlich beurteilt Le B. (244 f.) das Dekret dahin: Es dehnt auf die ganze Gesellschaft aus, was Aquaviva am 7. Januar 1612 von Lessius verlangt hatte: sich an die Lehre halten, die von der Gesellschaft in den Congregationes de Auxiliis verteidigt worden war. Man solle demnach lehren, die wirksame Gnade unterscheide sich von der bloß hinreichenden nicht nur *in actu secundo,* durch die Wirkung, die unter ihrem Einfluß durch die Entscheidung des freien Willens erfolgt, sondern auch schon *in actu primo;* es sei mithin stets „moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci, quam in sufficienti gratia est“. Dies war wohl von Molina und noch mehr von Lessius nicht deutlich genug ausgesprochen worden, aber lag durchaus in beider Sinn, wie es sich bezüglich des letzteren aus seinen Verhandlungen mit Aquaviva recht bald klar ergeben hatte. Lessius hatte nicht die geringste Schwierigkeit, sein Buch so umzuarbeiten, daß diese Lehre deutlich hervortrete.

Aber zu dieser von den Jesuitentheologen allgemein angenommenen Wahrheit fügte nun das Dekret eine Erklärung hinzu, die allerdings vom kongruistischen System abhängig war (Le B. meint, daß das Dekret sie bloß „indirectement“ vorschreibe): Die Gnadenwahl geschehe „ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni“, so daß Gott „de industria ipsa ea media seligit, atque eo modo et tempore confert quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si haec inefficacia praevidisset“. Das war, dem schlichten Wortlaut nach genommen, die kongruistische These von der voraufgehenden absoluten Prädefinition aller guten Werke und mußte logisch auch zur vorausgehenden absoluten Vorherbestimmung zur Seligkeit führen, wovon freilich in dem Dekret kein Wort gesagt war. Diese beiden Lehren waren von Lessius stets bekämpft worden.

Der Löwener Theologe erhob zu Lebzeiten Aquavivas keinerlei

Schwierigkeiten gegen das Dekret und sorgte als Studienpräfekt für dessen genaue Beobachtung, wofür ihn der General eigens belobte (II 249). Nachdem Aquaviva am 31. Januar 1615 gestorben war, wurde Lessius als einer der Abgeordneten seiner Provinz zur Generalkongregation entsandt. Während er nun den Winter 1615/16 über in Rom weilte, verfaßte er eine neue, sorgfältig begründete Bittschrift an den Papst, es möge ihm die Veröffentlichung seines Werkes gestattet werden. Bellarmin selbst scheint ihn dazu ermutigt und den Entwurf durchgesehen zu haben (250). Der Erfolg blieb aber auch diesem Schritt versagt, und Lessius mußte sich überzeugen, daß zu Lebzeiten Pauls V. nichts für ihn zu hoffen sei.

Besseren Erfolg hatte er bei der Generalkongregation seines Ordens. Für diese verfaßte er zwei Denkschriften über das Dekret Aquavivas. Die eine (260—277) sucht bei aller Anerkennung des Unterschiedes der Gnaden *in actu primo* die Ausdrücke, die diesen Unterschied erklären, in einem weiteren Sinn auszudeuten, der das kongruistische System nicht erfordern würde. Sehr scharf formuliert er in dem zweiten Schriftstück (278—287) in fünf Sätzen die wesentlichen Gedanken des Kongruismus, um dann zu fragen, ob die Kongregation wirklich alle Ordensmitglieder zwingen wolle, diese Sätze zu lehren, obwohl gegen sie so viele ernsteste Schwierigkeiten erhoben werden könnten. Ein besonderer Ausschuß hatte Lessius' Ausführungen zu prüfen. Er kam zum Beschluß: „decretum P. Claudii explicandum" (259), womit der neue General Mutius Vitelleschi betraut wurde. Die Kongregation schloß am 26. Januar 1616, und am 7. Juni desselben Jahres erschien die Declaratio des Generals (289 f.).

Die Erklärung verlangt zunächst die genaue Durchführung des Dekrets, bestimmt dann aber seinen Sinn in einer Weise, daß einer übertriebenen, allzu starren Deutung vorgebeugt ist, die, wie Vitelleschi und die andern Beteiligten wußten, dem wahren Gedanken Aquavivas oder zum mindesten seiner vorzüglichsten Absicht beim Erlaß des Dekrets nicht entsprach. Es wird also zwischen Hauptsache und Nebensächlichem unterschieden. Worauf es ankommt, ist dies: Die wirksame Gnade unterscheidet sich *in actu primo* von der unwirksamen, weil es eine besondere Wohltat Gottes ist, die Gnade „ex proposito boni faciendi" unter solchen Umständen zu geben, daß, wie die *scientia media* zeigt, der Erfolg unfehlbar gewährleistet ist; dagegen brauche nicht notwendig gelehrt zu werden, Gott habe ein gutes Werk unabhängig von der Mitwirkung des freien geschöpflichen Willens prädefiniert, oder auch, es sei ein *modus physicus* im *actus primus* der wirksamen Gnade, der in der unwirksamen fehle. Vollständig schweigt sich die Erklärung (wie übrigens auch schon das Dekret) über die Art der Vorherbestimmung zur Seligkeit aus. Daraus schließt Le B.: In Kraft des

Dekrets und seiner Erklärung wird nicht die Lehre von der vorausgehenden absoluten Vorherbestimmung gefordert; ja, er glaubt sagen zu dürfen: Nach der Ansicht Vitelleschis und seiner Genossen überschreitet man den vom Urheber beabsichtigten Sinn des Dekrets, wenn man seine Worte in Abhängigkeit von Grundsätzen oder Ideen deuten wollte, die eine vorausgehende absolute Erwählung zur Seligkeit voraussetzten (291). Jedenfalls ist seitdem die Frage, ob die Auserwählung zur Seligkeit *ante* oder *post praevisa merita* sei, in der Gesellschaft Jesu stets als eine freie betrachtet worden.

Doch Lessius sollte noch einige Meinungsverschiedenheiten mit dem neuen General in betreff der Deutung des Dekrets haben. Ende 1617 machte Vitelleschi ihm den Vorwurf, er habe als Studienpräfekt gewisse Thesen des Professors Agidius de Coninck nicht durchgehen lassen dürfen, weil sie gegen die Lehre des hl. Thomas und auch gegen das Dekret Aquavivas verstießen. Nach genauerer Prüfung dieser Thesen waren indes die römischen Zensoren über ihre Zulässigkeit geteilter Meinung. Der Grieche Andreas Eudämon-Johannes urteilte, die Löwener Auffassung des Dekrets sei der Generalkongregation vorgelegt, aber von ihr nicht gebilligt worden. Vitelleschi ließ sich jetzt auf nichts Genaueres ein, sondern sagte einfach, das Dekret sei klar und müsse beobachtet werden (292 ff.). Kurz vorher, im Dezember 1617, hatte er sich Lessius gegenüber dagegen verwahrt, daß er dessen Deutung jemals zugestimmt hätte; er könne von einem Dekret nicht abgehen, das nach dem Willen des Papstes abgefaßt worden sei (295).

Im Jahre 1618 empfing Lessius den bekannten, seine Prädestinationslehre lobenden Brief des hl. Franz von Sales. Doch noch einmal vor seinem Tode mußte er einen Tadel seines Ordensgenerals hinnehmen, nämlich Ende 1620, als dieser sich überzeugt hatte, daß Lessius in seinem kurz zuvor veröffentlichten Werk „De perfectionibus moribusque divinis" in einer Digression über die Vorherbestimmung Fragen behandelte, über die ohne Bewilligung des Hl. Stuhles nicht geschrieben werden durfte, und dabei auch nach Vitelleschis Auffassung mit dem Dekret Aquavivas wenig übereinstimmende Sätze aufstellte (296).

Die Neuausgabe seines Werkes *De gratia efficaci* sollte Lessius nicht mehr erleben. Er verschied am 15. Januar 1623. Unter großen Lobsprüchen auf den Verewigten sprach Vitelleschi dem belgischen Provinzial sein Beileid zu dem schweren Verlust aus; er wünschte eine recht baldige Besorgung der neuen Auflage unter Wahrung der von Rom ergangenen Weisungen. So erschien denn die Abhandlung zu Antwerpen 1626, nicht für sich allein, sondern als Teil des Sammelwerks: „Leonardi Lessii . . . Opuscula . . . ab ipso auctore paullo ante mortem varie aucta et recensita." Diese zweite

Auflage ist 1878 in Paris neu gedruckt worden. Auslassungen und Textänderungen gegenüber der ersten Ausgabe sind unbedeutend (II 322 f.). Der Hauptunterschied besteht in den Hinzufügungen, die den ursprünglichen Text erklären, neu begründen oder verteidigen, und vor allem in 7 neuen Appendices und 6 längeren Hinzufügungen von ähnlicher Art (326 ff.).

Von späteren Erörterungen über Aquavivas Dekret sei einiges aus dem Generalat Goswin Nickels (1652—1664) hervorgehoben. Durch eine Anfrage aus Frankreich veranlaßt, befragte dieser im Jahre 1656 unter andern die bekannten römischen Professoren Esparza und Pallavicini über ihre Meinung bezüglich des Dekrets. Während der erstere entschieden erklärte, das Dekret bestehe noch zu Recht und werde in Rom genau beobachtet, gestand der künftige Kardinal, das Dekret sei ihm immer als etwas hart (aliqua ex parte duriusculum) vorgekommen und als wenig übereinstimmend mit den großen Linien der Ordenstheologie. Man sehe nicht recht, wie die Freiheit gewahrt bleibe, wenn Gott entschlossen sei, auf jeden Fall eine wirksame Gnade zu geben. Er, Pallavicini, habe sich in dieser Frage stets Zurückhaltung auferlegt und sei absichtlich der Sache nicht auf den Grund gegangen (383). — Ein anderer Fall betraf eine Anfrage aus der oberrheinischen Provinz vom Jahre 1657. Der Fragesteller, offensichtlich dem reinen Molinismus abgeneigt, möchte wissen, ob, wie manche behaupteten, Lessius' Lehre von der wirksamen Gnade mit dem Dekret Aquavivas vereinbar sei. Er selbst suchte die Unvereinbarkeit zu beweisen, aber sein Schritt hatte den gegenteiligen Erfolg. Die von Nickel befragten römischen Revisoren erklärten: „videri satisfieri menti decreti, si observetur quoad intentum eius principale, hoc est: si inter gratiam efficacem et sufficientem agnoscatur discrimen aliquod in actu primo, ita ut efficax eo modo spectata habeat rationem specialis divini beneficii, per hoc quod includat specialem affectum Dei illam potius dantis his circumstantiis, quibus per scientiam mediam praevidet illam habituram effectum: quidquid sit de ulteriori rigore verborum decreti" (357 f.). Nach dieser weitherzigeren Auslegung des Dekrets hatte Lessius sicher dessen eigentlicher Absicht genügend entsprochen (343).

Wie sehr sich inzwischen (unter dem Einfluß der Bekämpfung des Jansenismus?) die Verhältnisse verschoben hatten, sieht man daraus, daß die Ordensleitung sich jetzt verschiedentlich (1657 und 1659) genötigt sah, die Verteidiger der vorausgehenden Prädestination zur Seligkeit gegen die Angriffe ihrer Gegner innerhalb der Gesellschaft zu schützen. Die Lehre eines Bellarmin und Suarez war bereits in die Defensive gedrängt worden (363 f.). — Auf die Versuche einer Reihe nicht unbedeutender Jesuitentheologen, sowohl das *ante* wie das *post praevisa merita* durch Formeln wie *simul*

cum oder *in eodem signo* zu vermeiden (365 f.), sei hier nicht weiter eingegangen. Es wurden auch Versuche gemacht, die *scientia media* in Gott zu bestreiten oder wenigstens die Vereinbarung von Gnade und Freiheit ohne sie zu bewerkstelligen, so von Claudius Tiphaine, Provinzial der Champagne, im Jahre 1640 und zwanzig Jahre später in Spanien. Dagegen schritt die Ordensleitung ein, insbesondere der General Johannes Paulus Oliva durch ein entschiedenes Schreiben an die spanischen Provinziale vom 12. Januar 1664 (366 ff.).

Das Dekret von 1613 wurde im Jahre 1651 vom General Franz Piccolomini in seiner *Ordinatio pro studiis superioribus* nochmals vorgeschrieben (382 f.). Diese Ordination fand Aufnahme in das *Institutum S. J.*, sowohl in der Prager Ausgabe von 1757 wie in der Florentiner von 1892/93; ebenso ist es in den *Epistolae selectae Praepositorum Generalium ad Superiores Societatis* (Rom 1911) enthalten. Nach dem von mehreren Generalkongregationen eingeschärften Grundsatz, die Ordinationes der Generale blieben, solange sie nicht widerrufen würden, in Kraft, sollte man annehmen, das Dekret habe noch heute seine Gültigkeit (384). Jedenfalls erscheint nach all dem, was Le B. hierzu beigebracht hat, der von Gabriel de Henao in seiner „Scientia media historice propugnata" (Lyon 1655, Salamanca 1665) ausgesprochene Satz wenig begründet: „Dubitari potest, num hodie vim habeant [litterae Claudii] haberentque anno 1626" (s. G. Lahousse, Tr. de Gratia divina, S. 414).

Nichtsdestoweniger verzeichnet Le B., und allem Anschein nach zustimmend, die Ansicht einiger, das Dekret sei infolge gänzlich veränderter Umstände durch „desuetudo" rechtsunwirksam geworden. Zur Zeit seiner Verkündigung überwog in der Gesellschaft Jesu die Lehre von der *praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita,* während jetzt die entgegengesetzte Lehre in ihr fast die allgemeine geworden ist; dagegen ist die Frage nach der formellen oder bloß virtuellen Prädefinition der guten Werke mehr in den Hintergrund getreten. Dazu wurde das Dekret unter dem Drängen gewichtiger äußerer Einflüsse erlassen, die längst weggefallen sind. Übrigens ist die Frage nach dem rechtlichen Fortbestand des Dekrets, wie Le B. mit Recht urteilt (385), von geringer Bedeutung; denn alle Theologen der Gesellschaft Jesu lehren übereinstimmend das, was nach den Erklärungen des Dekrets aus den Jahren 1616 und 1657 als das Wesentliche anzusehen ist (385).

Anhangsweise sind dem bedeutungsvollen Werke drei zeitgenössische Berichte über die Lessius-Kontroverse beigefügt, die freilich durch Voreingenommenheit für oder gegen Lessius als stark subjektiv gefärbt erscheinen, so daß Le B. gut daran getan hat, seine Geschichte des Streits möglichst unabhängig davon an Hand der

Urkunden abzufassen. Im dritten Bericht (II 398—402) wird folgende sehr sonderbare Ansicht über den ganzen Streitfall entwikkelt. Lessius habe gefährliche Lehren des Ambrosius Catharinus erneuert, so daß Andreas Eudämon-Johannes mit Recht dagegen bei Aquaviva vorstellig geworden sei. Dann habe aber Lorinus, ein „transalpinus librorum censor" (Jean Lorin aus Avignon, 1559 bis 1634, lehrte Philosophie, Theologie und Hl. Schrift; s. I 143), dem von Natur mißtrauischen deutschen Assistenten P. Ferdinand Alber beizubringen gewußt, es handle sich hier um eine Intrige der Italiener gegen die „Transalpinen". Widerwillig genug ertrügen es die ersteren, daß sie in der Wissenschaft hinter den Spaniern zurückstehen müßten; aber da diese hartnäckig und heftig seien, wagten sie nicht, mit ihnen anzubinden. Dagegen verachteten sie die Einfalt und Gutmütigkeit der Transalpinen. Mit allen Mitteln wollten sie verhüten, daß sich die Meinung durchsetze, sie, die Italiener, würden auch von jenen an Gelehrsamkeit und Geist übertroffen. Die Angriffe auf Lessius verfolgten nur das Ziel, mit dessen Lehre zugleich auch die wissenschaftliche Zuverlässigkeit sämtlicher transalpinen Provinzen in Verruf zu bringen. Der argwöhnische Alber habe dies geglaubt und im Verein mit dem Sekretär Aquavivas, Bernhard de Angelis, der Lessius günstig gesinnt war, die Sache zu verschleppen gesucht; sonst würde der General viel schneller gegen den Löwener Professor vorgegangen sein. Von Bellarmin unterrichtet, habe dann Papst Paul V. Aquaviva zum Einschreiten gedrängt, und so sei nach langer Überlegung trotz Albers Widerstreben schließlich das Dekret erlassen worden. Le B. enthält sich jeden Urteils über die Richtigkeit dieser gewiß nicht sehr wahrscheinlichen Darstellung.

Es sei noch auf einige Versehen aufmerksam gemacht, die mir beim Lesen des Werkes auffielen. I 45 § 1 müßte das letzte Wort des ersten Abschnitts nicht „efficace", sondern „purement suffisante" heißen. — II 235: *Posonii* ist nicht Posen, sondern Preßburg. — II 260: Im Datum der Überschrift muß es *Dec.* statt *Nov.* heißen. — II 313, Doc. 132 letzte Zeile: Das auf dem Kopf stehende Wort soll wohl *palam* bedeuten. — II 360 muß in der zweiten Zeile des Textes das „grâce" durch „gloire" ersetzt werden.

Schließlich noch eine Frage: Bei Gust. Lahousse S. J., Tract. de Gratia divina (Brugis 1902) heißt es S. 414 über das Dekret Aquavivas: „Ceterum omne dubium sublatum fuit litteris R. P. N. Beckx, quibus nempe fuit declaratum decretum Claudii esse antiquatum." Le B. erwähnt nichts von einem solchen Brief, hat ihn also offensichtlich nicht gekannt. Kann jemand Aufschluß geben, ob es mit der Angabe Lahousses seine Richtigkeit hat?

Naturphilosophie und moderne Biologie.

Von Johann Fürruter (Falterschein, Tirol).

Unter den Vertretern der modernen biologischen Forschung erwecken jene besonderes Interesse, die, von einem mechanistischen Standpunkt ausgehend, allein auf Grund ihrer Untersuchungen zum Ergebnis gelangten, daß die Lebenserscheinungen in einem Sachverhalt wurzeln, der sich nicht restlos in mechanische Kräfte auflösen läßt.

Gerade dies ist es, was beispielsweise an der jüngst erschienenen „Allgemeinen Biologie" von Woltereck[1] besonders fesselt. Prof. Woltereck ist nur empirischer Biologe und verpflichtet sich keinem metaphysischen Systeme, auch keiner der bisherigen Deutungen des Lebensphänomens. Trotzdem gelangt er zu Ergebnissen, die das metaphysische Gebiet enge berühren. Woran liegt das? Nicht an der Sache allein — sonst gäbe es nicht so viele Darstellungen allgemeiner Biologie, die ihre ganze Liebe nur dem ungeheueren Stoff und den Problemen zweiten und dritten Ranges zuwenden! Es liegt vielmehr an der eigenartigen Fragestellung und an der scharfen Formulierung der am Lebensphänomen gewonnenen Erkenntnisse.

Woltereck geht von der Gegebenheit aus, daß sich in der Entfaltung des Kosmos eine stets größer werdende Mannigfaltigkeit des Geschehens und Seins entwickelt. Die einfachen Atome vereinigen sich zu verschiedenartigen Molekülen und bilden zahlreiche Mineralien und allmählich die formenreiche Erdoberfläche. Dieses Streben nach immer größerer Mannigfaltigkeit nimmt das Lebensphänomen auf, um es in der ihm eigenen Entfaltung unvergleichlich weit über das anorganische Maß hinaus zu steigern. Dazu benötigt das Leben außer den chemisch-physikalischen Kräften nur eine verhältnismäßig sehr geringe Anzahl Grundstoffe. Eingehende Untersuchung der Art des Wirkens dieser Kräfte ergibt die Tatsache, daß die Kräfte nach anderer Richtung und in anderen Kombinationen wirken, auch da, wo geometrisch ähnliche Resultate erzielt werden, wie dies der Vergleich zwischen der Bildung eines Kristalls und dem geometrisch aufgebauten Gehäuse einer Radiolarie zeigt.

Es wird dann der reiche und mannigfaltige Entwicklungsgang geschildert, den das Leben seit seinem ersten Auftreten auf der

---

[1] R. Woltereck, Prof. a. d. Univers. Leipzig, Grundzüge einer allgemeinen Biologie — Die Organismen als Gefüge/Getriebe, als Normen und als erlebende Subjekte. gr. 8° (XVI u. 629 S.) Stuttgart 1932, F. Enke. *M* 40.—.

Erdoberfläche in geschichtlich erkennbarer Entfaltung genommen. Seine diesbezüglichen Darlegungen überschauend, kommt Woltereck zum Ergebnis: „Dies alles zusammen ergibt ein reichgegliedertes Ganzes, dessen durchgehende Rhythmik und zusammenfassende Harmonie wir allerdings nur erst spurenhaft zu erkennen vermögen. Aber wir merken doch allmählich, daß die Erdgeschichte und Lebensgeschichte nicht ein zufälliges Gemenge und Gedränge von sich ablösenden Sachverhalten sein kann, sondern daß sie einer Symphonie verglichen werden muß, deren große und kleine Abschnitte, also deren Sätze und Tonfolgen bis zum einzelnen Takt zu einem sinnvollen Ganzen zusammenstimmen" (252).

Weist somit schon die Geschichte des Lebens darauf hin, daß dem Leben etwas sinnvoll Tieferes zugrunde liegen muß als bloß blind wirkende mechanische Kräfte, so führt die Untersuchung der einzelnen Lebenstätigkeiten, ihrer Beziehungen zueinander, zur Umwelt und zu andern Organismen zu der Erkenntnis besonderer Sachverhalte. Das Leben zeigt zwar einen unübersehbaren Reichtum von geordneten Kräften, aufeinander gerichteten Gebilden, innern Antrieben zur Gestaltung von Formen und Tätigkeiten, welche die Forschung bereits klargelegt, so daß hier auf dem Gebiete der Lebenserscheinungen sich dasselbe bewahrheitet, was Simroth einmal im Zusammenhang mit seiner Pendulationstheorie sagt: „Wir wissen von der Erde viel mehr, als wir selber zu wissen glauben." Doch gerät die Zergliederung der Lebenserscheinungen an eine Grenze, die nicht mehr überschreitbar ist, zu Sachverhalten, die nicht mehr in Teilvorgänge auflösbar sind, die aber bei allen noch so verschiedenartigen und mannigfaltigen Lebensphänomenen wiederkehren. Dazu gehören die das Leben von innen her weckenden und lenkenden Geschehensanstöße, die Erregbarkeit mit der „Beziehung auf etwas hin", die beharrende Selbstheit der materiell sich fortwährend ändernden Biosysteme, die Ganzeinheit der Lebedinge, die immer mehr sind als Aggregate von Eigenschaften und Vorgängen, das Gerichtet- und Bezogensein, die Gesamtnorm der dem Organismus eigenen Geschehenspotenzen. Es sind dies die dem Leben eigenen Sachverhalte, die eine scharfe Linie zwischen ihm und dem Anorganischen ziehen. In der völligen Unauflösbarkeit dieser sieht Woltereck die erreichte Grenze kausaler Erforschung des Lebensrätsels.

Darin findet er auch die Unmöglichkeit festgelegt, mit Aussicht auf Erfolg die künstliche Herstellung eines Lebewesens, eine Biosynthese, zu versuchen. Bewegung, Teilung, Aufbau, Abbau, sogar eine Art Empfindlichkeit für Reize nach Art der Photoselenzelle lassen sich in ein System zusammenbringen — aber ihnen fehlt das eine, das beharrende Selbst, das allen Organismen eigen ist.

Nachdem so der Weg kausaler Forschung nicht zur Klärung des

Lebensrätsels führt, bleibt entweder der völlige Verzicht auf die Erkenntnis des Wesens des Lebens, oder der Versuch, mittels Wesensschau in unbekannte Regionen vorzudringen, oder endlich der Versuch, dem Lebensrätsel von Seite des Psychischen beizukommen. Den Versuch der Wesensschau lehnt Woltereck als unwissenschaftlich ab. Es bleibt also nichts anderes übrig, als es mit Psychischem zu versuchen, und dieser Weg scheint wirklich Aussicht auf Erfolg zu haben. Psychische Fähigkeiten sind allen höheren Lebewesen eigen und müssen analog auch niedriger stehenden zugeschrieben werden. Allerdings hat für den Autor dieser Weg viel Problematisches in der Fixierung dessen, was Psychisches und Seelisches ist und wie weit Niedrigeres von Höherem verschieden ist. Wenn er das niederen Wesen Eigenartige nicht für wesenhaft seelisch ansieht, so legt sich von selbst eine Terminologie nahe, die verschiedene Stufen des Seelischen unterscheidet.

Für den Naturphilosophen ist dies Werk in mehrfacher Hinsicht sehr lehrreich. Es sucht mit einem Ruck der Darstellung allgemeiner Biologie weite Gebiete zu erobern, die früher, sei es aus Unvermögen, sei es aus Scheu vor dem Philosophischen, gemieden wurden, obwohl man seit langem wußte: Die Grenzen zwischen Biologie und Philosophie sind fließend (Reinke, Theor. Biologie, S. 1).

Aber wer ist nun der kühne Eroberer? Es ist ein namhafter Fachbiologe, Leiter der hydrobiologischen Station Seeon, der in jahrzehntelanger Tätigkeit, durch Erforschung des Seelenlebens der niederen Lebewesen und Beobachtung ihrer Lebensäußerungen zur Erkenntnis solcher eigenartigen „Sachverhalte" gedrängt ward. Der Forscher gesteht selbst, daß das Werk mehr im Laboratorium als am Schreibtisch entstanden sei, und entschuldigt sich bescheiden, daß sein Werk eigentlich zu subjektiv ausgefallen sei, als daß er es bahnbrechenden Forschern widmen dürfte.

Lehrreich ist an ihm auch die synthetische Art seines Erkennens. Der Leser, der den in angenehmem Stile geschriebenen Ausführungen folgt, sieht das große Lebensphänomen eingegliedert in das Gesamtgeschehen des Kosmos und organisch damit verbunden. Die vielen mannigfachen Kräfte, Tätigkeiten, Formen, welche die moderne kausale Forschung in unübersehbarer Kleinarbeit der Erkenntnis erschlossen, sieht er sachgemäß miteinander verknüpft, und was beim Blick aufs einzelne entgeht, ergibt die sinngemäße Zusammenstellung: die überzeugende Erkenntnis von der planvollen Gesetzmäßigkeit und der besonderen Eigenart des Lebenden.

Besprechungen.

Brunner, Emil, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. gr. 8° (XII u. 696 S.) Tübingen 1932, Mohr. *M* 20.—; Gzl. *M* 22.50.

Der Verf. hat sich das Ziel gesetzt, eine „Ethik vom Zentrum evangelischen Glaubens aus zu entwerfen", wenigstens „diese Aufgabe anzufassen". In dieser Zielsetzung erblickt er die Berechtigung seines Buches, da „seit der Reformationszeit keine einzige Ethik vom Zentrum evangelischen Glaubens aus entworfen worden ist". Ein Doppeltes soll geleistet werden: Zunächst sind die allgemeinen Grundlagen der Ethik klarzustellen; es gilt „die Neubesinnung auf die Grundlagen und Grundbegriffe einer evangelischen Lehre vom rechten Handeln". Sodann sind die Gebiete und Forderungen des Lebens von diesen Grundlagen aus zu erfassen; d. h. es sind die Einzelfragen des Lebens in Angriff zu nehmen. „Die Erkenntnis der Grundlagen muß sich darin bewähren, daß von ihr aus auf die bestimmten Fragen des praktischen Lebens ein helles Licht fällt."

Die drei Hauptteile („Bücher") des Werkes: I. Die Frage, II. Das Gebot, III. Die Ordnungen, fassen den genannten Stoff in den Gedankengang: Die erste Frage ist die nach dem richtigen Tun und seinem bestimmenden Prinzip; die wahre Antwort auf diese Frage ist nur die eine, die in der Botschaft von Jesus Christus gegebene. Für die Verwirklichung nun und die Erkenntnis des richtigen Handelns im Leben des Menschen ist das Entscheidende das Gebot, gemeint als das Gebot (nicht „Gesetz") Gottes. „Das Gebot ist nicht das Gesetz. Was die Bibel ‚die Gebote' nennt, ist für uns zunächst nicht das Gebot, so gewiß die ‚Gebote' für unser Hören des Gebotes bedeutungsvoll sind. Die Gebote sind zunächst für uns Gesetz und werden zum Gebot erst durch den Glauben, durch das Vernehmen des uns hier und jetzt zu sich rufenden Gottes. Erst da werden wir ihren Sinn inne, den wir zum voraus nicht wirklich wissen können, so gewiß auch das vorausgewußte Gesetz uns darauf hinleiten soll. Im Gebot ist der Sinn aller Gesetze eins, gleichsam dieser Doppelschritt: Komm zu mir, im Glauben, und jetzt geh den nächsten Schritt, den du erst jetzt sehen kannst. Alle ‚Gebote' weisen auf das eine ‚Gebot' hin: Liebe Gott — und deinen Nächsten. Aber auch das ist Gesetz, das Gesetz aller Gesetze, und was es meint, das kann ich nur je im Augenblick göttlichen Anrufens erfahren, nie auf Vorrat wissen ... Was mit diesem Gebot gemeint ist, das ist mit dem soeben Gesagten ja nur obenhin angedeutet. Es ist gleichsam erst der Ort angegeben, auf den wir sehen müssen. Aber was sich dort ereignet, ist nicht gesagt worden. Es kann auch — letztlich — nicht gesagt werden. Aber es kann vorletztlich davon sehr viel gesagt werden" (98).

Dieser etwas ausführlichere Text mag mit den Worten des Verf. selbst sagen, wie er das „Gebot" verstanden wissen will, das in gewisser Hinsicht der Kern und das Zentrum seiner und, wie er behauptet, jeder echt christlichen Ethik ist. Den im „Gebot" enthaltenen Willen Gottes „erkennen wir nur durch seine Offenbarung in seinem eigenen Wort. Darum ist auch sein Gebot zuerst Gabe und als solche Forderung" (99). Ein Erkennen des Gebotes Gottes bloß mit dem Licht der Vernunft gibt es nicht. Was hier und jetzt

von diesem Menschen in diesem Augenblick Gott getan wissen will, das läßt sich aus keinen Prämissen erschließen; das kann nur dem Gott im Glauben an Christus Hingegebenen der Geist Christi kundtun. „Es handelt sich in einer christlichen Ethik nicht um Ratschläge oder Ermahnungen, nicht um Werte, nicht um etwas, was wir ‚vorziehen', sondern schlechtweg um tötlich ernstes Gebot" (103). Wenn die Apostel die Form der Ermahnung gebrauchen, so soll damit der streng verpflichtende Charakter nicht geleugnet werden; die Form soll nur daran erinnern, „daß jeder in seinem Glauben an Christus Gottes Willen ja selbst kennen kann. . . . Was du tun sollst, kann dir auch ein Apostel nicht sagen, sondern allein Gott selbst" (104).

Das Gesagte möge genügen, um einen Einblick in die Gedankenwelt des Verf. zu geben, wie er sich das das ganze ethische Tun bestimmende Gebot denkt: Es hat einen allgemeinen Inhalt, ein „Warum?" des einen Gebotes: „Liebe Gott und den Nächsten"; aber seine konkrete Anwendung im Einzelfall des Lebens, der Inhalt des konkreten Einzelgebotes dieses Augenblickes (das immer da ist), d. h. der Inhalt, was es hier und jetzt heißt, Gott und den Nächsten lieben: der ist unendlich mannigfach; aus keinem Gesetz und keinem Bibelwort ableitbar; er wird kundgegeben unmittelbar durch die Offenbarung Gottes an den einzelnen (vgl. 120 ff). So viel über das „Gebot".

Der Mensch steht mitten in der Vielgestaltigkeit des Lebens; sein sittliches Handeln vollzieht sich in bestimmten engeren und weiteren Wirkkreisen: in der Familie, in der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinschaft, im Beruf, in der Wirtschaft, Kultur, Politik seiner Zeit und seines Volkes. Will die „Frage der Ethik" und will das „Gebot" dem Menschen in der Wirklichkeit des Lebens eine Hilfe und eine Führung sein, so müssen sie Anwendung finden auf die Lebensgebiete. Und so weist denn das „Gebot" den Christen in die verschiedenen Ordnungen hinein und gibt dem einzelnen zu verstehen, was es heißt und fordert als Christ in der Ehe, der Wirtschaft, im Beruf, in der Kultur, in Staat und Kirche stehen. Mit diesen konkreten „Ordnungen" und ihren ethischen Leitgedanken beschäftigt sich das dritte Buch (275—551).

Nur zu ganz wenigen Punkten des Werkes sei ein Wort kritischer Stellungnahme gesagt. Was die behauptete Unmöglichkeit einer sicheren Erkenntnis der ethischen Grundsätze mit dem Lichte der bloßen Vernunft und die behauptete Unableitbarkeit der Sollensnormen aus den Seinsnormen betrifft, so sind die im ersten Buch vorgebrachten Gründe nicht durchschlagend. Es sei hier nur hingewiesen auf die Schrift von Prof. Wend. Rauch „Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik" (Philosophia perennis [Festgabe Geyser], Regensburg 1930, Habbel, S. 1111 ff.; s. Schol 6 [1931] 310 n. 235). Ebenso kann die Behauptung: „es gibt kein ‚Gutes an sich'" (99) im Sinne der Leugnung einer objektiven allgemeinen Sittenordnung nicht anerkannt werden. Es gibt eine objektive Sittenordnung mit objektiv festen Normen; mit der objektiven Möglichkeit, aus den allgemeinen Normen für Einzelfälle objektiv gültige und bindende Schlußfolgerungen zu ziehen. Die Feststellung dieser Tatsachengegebenheit hat mit dem „Schrei nach der gewissensbindenden Lehrautorität der katholischen Kirche" (S. VI) nichts zu tun; macht diesen „Schrei" in den meisten Fällen des täglichen Lebens entbehrlich. Die Lehrautorität der kath. Kirche hat nicht den Zweck, dem einzelnen in jedem Einzelfall zu

sagen, was er hier und jetzt zu tun hat. Die Beurteilung des Einzelfalls ist Aufgabe des Einzelgewissens; allerdings nicht nach Willkür, sondern an der Hand objektiver Normen. Richtig ist, daß es unmittelbare Gewissensurteile gibt, die nicht in der Form eines Schlußverfahrens, sondern eher nach Art einer unmittelbaren Einsichtigkeit erfolgen; richtig ist, daß bei der Gewissensbildung und -führung auch ein unmittelbarer Einfluß der Gnade und Vorsehung stattfindet; aber die unmittelbare Gottesoffenbarung an das Einzelgewissen, sowohl nach der Seite des „Ob", wie nach der Seite des „Wie" und „Was", die der Verf. aufstellt, muß als nicht erwiesen (weder aus der Vernunft noch aus dem Glauben) bezeichnet werden.

Manche Gedanken und Erwägungen in den oben angeführten Texten und den anschließenden Ausführungen sind wertvolle Anregungen; aber in dem, was sie eigentlich lehren und erklären sollen, müssen sie als unwirklich abgelehnt werden: in der unmittelbaren Offenbarung Gottes an das Einzelgewissen in dem Einzelfall über das hier und jetzt Pflichtmäßige, als Gebot Gottes nur an den einen, für ihn ganz persönlich. Bei der Ablehnung dieser Heilsökonomie handelt es sich nicht um periphere Dinge. Es sind — darin hat Br. recht — Grundfragen; doch keine Ideen- oder Möglichkeits-, sondern einfache, aber ernsteste Tatsachenfragen. Das Entscheidende in der Heilsökonomie ist nicht: „Wie hätte Gott die Erlösung, Erhebung, Rechtfertigung, Führung des Menschen und Christen gestalten können?" sondern: „Wie hat er sie tatsächlich gestaltet?" An dieser Tatsachenfrage scheiden sich die Wege, und die oft geistvollen und tiefempfundenen Darlegungen des Verf. sind keine Beweise für die Tatsächlichkeit der Gottesführung und des Gottesplanes, den er entwickelt.

Mit mehr Zustimmung lassen sich die konkreteren Darlegungen des dritten Buches über die Ordnungen lesen. Hier ist manches Treffende, Tiefe und Feinsinnige gesagt, dem man gerne zustimmt; so in Kap. 35 „Der Christ in der Wirtschaft", in Kap. 37 „Der handelnde Christ in dem handelnden Staat". Allerdings auch in diesem dritten Buch gibt es mehr als eine Stelle, wo die Wirklichkeit und die katholische Sittenlehre von der des Verf. abweicht; und nicht nur in peripheren Fragen; so bez. der Möglichkeit einer Vollscheidung der gültigen und vollzogenen Christenehe (346 ff.); so die zum mindesten mißverständliche, wenn nicht direkt irrige Fassung der christlichen Jungfräulichkeitsidee (348 f.); so die grundsätzlich abwegige Stellungnahme zum Präventivverkehr (354. Das hier und S. 626 Anm. 19 über das „Zugeständnis" in dem Eherundschreiben „Casti connubii" Gesagte ist in seiner begrifflichen Fassung und in seiner grundsätzlichen Deutung falsch). Solche und ähnliche Darlegungen lassen eine starke Skepsis zurück, daß die Prognose des Vorwortes zutrifft über den Menschen, der aus dem Heiligtum des Glaubens kommt, der nirgendwo anders mehr denn bei Gott die Antwort auf die Frage sucht: „Was soll ich tun?" und der, wenn er auch gleich den anderen als schwacher Mensch im Leben unter den anderen steht, doch jetzt, „weil er ‚von dorther' kommt, einen andern ‚Stand' in dieser Welt hat; und [daß] dieser ‚Stand-dort' es ist, was ihn zum Christen macht" (V). Fr. Hürth S. J.

Linhardt, Rob., Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen

Soziallehren des Aquinaten. gr. 8° (XIV u. 239 S.) Freiburg i. Br. 1932, Herder. *M* 8.80.

Der wertvollen und an Material überreichen Studie gegenüber, die in Zukunft jedem, der sich mit den sozialen Anschauungen des hl. Thomas befassen will, ein wichtiges und willkommenes Hilfsmittel sein wird, möchten wir zunächst eine Grundfrage stellen: Ist es angängig, ohne Beachtung der chronologischen Reihenfolge der Schriften des hl. Thomas und ohne Beachtung des Sonderzweckes der einzelnen Schriften Texte der verschiedenen Zeiten und der verschiedenen Tendenzeinstellung des Aquinaten aneinanderzureihen und so ein einheitliches, statisch-festes Bild seiner Sozialauffassungen zu schaffen? Hat Thomas keine Entwicklung, keine Korrektur persönlicher Auffassung durchgemacht? Hat Thomas nicht an einzelnen Stellen (wir verweisen auf die Texte über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft; beim Verf. S. 149 ff.) mit Rücksicht auf den augenblicklichen Sonderzweck seiner Ausführungen eine Fassung des Gedankens gewählt, die man einseitig oder überspitzt nennen müßte, wenn der Satz, losgelöst aus seinem besondern Zusammenhang, für sich allein hingestellt würde?

L. will Thomas darstellen, wie er war, nicht, wie er von dieser und jener Schule gesehen oder umgeprägt wurde oder wird. Gewiß! Aber gerade bei solcher Zielsetzung müssen in der Beibringung und in der Deutung der Texte m. E. unbedingt obige Rücksichten beachtet werden. — So ist der (auch vom Verf. S. 155) zitierte Text aus S. th. 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3 für das ganze Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft von entscheidenderer Bedeutung (und stammt aus der Zeit des reiferen Mannesalters) als alle Texte über die scheinbar unbedingte Unterordnung des ganzen Menschen unter die Gemeinschaft, der er ganz als Teil angehört und untergeordnet sein soll. Dieser eine Text (es ist nicht der einzige) trifft die absolute Organtheorie ins Mark und weist all die überspannten Folgerungen, die das Individuum der Gemeinschaft ganz in derselben Weise unterstellen, wie das Einzelkörperorgan dem Gesamtorganismus unterstellt ist, endgültig zurück. L. macht S. 154 selbst auf diesen Unterschied aufmerksam; aber es hätte m. E. nicht unterlassen werden dürfen, auf den früheren Seiten die so stark lautenden Texte über die Prävalenz der Gemeinschaft und des Gemeinwohls im Sinne des Aquinaten richtig sehen zu lehren und zu lassen. Der Verf. beachtet in diesem ganzen Fragenkomplex vielleicht etwas zu wenig, daß die Stellen aus Thomas den Menschen fassen, qua pars societatis, daß sie aber meist nicht erst entscheiden und feststellen wollen, in wie weit denn der Mensch tatsächlich pars communitatis ist. Der Mensch „qua pars communitatis" deckt sich durchaus nicht mit dem Menschen „qui pars communitatis".

Stofflich gibt es wohl kaum eine Seite des Sozialen, die vom Verf. nicht erörtert wird; insofern eignet dem Werk eine gewisse Universalität und Erschöpfung des Fragenkomplexes. Einführend wird einiges gesagt über die Methode der thomistischen Sozialethik; dann folgt die Zeichnung eines weiten Rahmens, in den die Sozialethik als ein Teil des Gemäldes hineingestellt wird: die Sozialbedeutung des philosophisch-theologischen Weltbildes. Es schließen sich an die Spezialkapitel: Rechtsphilosophie, Sozialphilosophie, Kultur- und Wirtschaftsphilosophie. Wenn L. auch betont, sich auf Thomas beschränken zu wollen, so gehen seine Ausführungen in gewissem Sinn bedeutend weiter, so

daß der Leser am Schluß (aus Text und Anmerkungen) auch über die Mehrzahl der jetztzeitigen sozialen Theorien und Strömungen (soweit sie irgendwie auf Thomas zurückgreifen) unterrichtet ist. Der Verf. hat der sozialen Forschung mit seinem Werke einen wirklichen Dienst getan. Fr. Hürth S. J.

Quint, Josef, Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts textkritisch untersucht. gr. 8° (XLIV u. 957 S.) Bonn 1932, Röhrscheid. *M* 31.—.

Q. hat eine immense Arbeit auf sich genommen, als er dieses Werk unternahm, aber er hat sie auch mit Erfolg geleistet. Schon das Äußere, einen Apparat zu Pfeiffers Eckehartausgabe — so kann man die Arbeit in etwas weiterer Begriffsfassung der Kürze halber nennen — in einem Umfang von 1000 Seiten herzustellen, ist eine imponierende Leistung. Aber das, wofür nicht nur Philologen, sondern ebenso oder mehr Philosophen und Theologen dankbar sein müssen, ist die erstaunliche Sorgfalt, mit der diese Aufgabe durchgeführt worden ist, und die Zurückhaltung, mit der die Ergebnisse beurteilt werden. Die Schwierigkeit wird für jeden unmittelbar klar durch eines von Q.s Resultaten, daß nämlich von den an 80 Hss keine unmittelbar von einer andern abhängig ist. Da ferner die sich schließlich ergebenden Hss-Gruppen zum großen Teil nur lockere Bindungen aufweisen, ist so zugleich das auf den ersten Blick etwas umständlich erscheinende Verfahren Q.s gerechtfertigt, jede Predigt einzeln nach ihrem hsl. Befund zu untersuchen.

Ziel der Arbeit: Schon lange hatte man die großen Mängel der Pfeifferschen Eckehartausgabe erkannt: Pf. hatte statt mit ganz genauer Textvergleichung zuviel mit Konjekturen gearbeitet und dabei noch einer genügenden Kenntnis der mystischen Spekulation des MA ermangelt. Da es sich bei den Eckehartkontroversen um schwerwiegende sachliche Fragen handelt, war das eine bedenkliche Fehlerquelle. Da zudem Pf. seiner Ausgabe keinen Apparat beigegeben hat, schien bei der Fülle der textkritischen und sachlichen Schwierigkeiten eine Besserung aussichtslos. Q. hat die neuerdings durch Brethauer ins Blickfeld gerückten Hemmnisse dadurch aus dem Weg geräumt, daß er sich bloß ein erreichbares Ziel gesteckt hat, nämlich die vorhandenen und bekannten Hss genau zu vergleichen, soweit möglich ihren Stammbaum herzustellen, durch innere und durch äußere Kriterien, z. B. Vergleich mit der Rechtfertigungsschrift, richtige oder bessere Lesarten zu finden und so schließlich Textverbesserungen an Pf. vorzunehmen. Er hat es sich erspart, allen noch etwa vorhandenen Hss nachzuspüren, die ganze hsl. mystische Literatur zum Verständnis heranzuziehen, durch Vergleich aller Einzelheiten der Hss fast restlose Sicherheit zu gewinnen, vor allem aber die schwierige Echtheitsfrage anzuschneiden, soweit sie nicht inzwischen durch die Edition der Rechtfertigungsschrift gelöst ist. Q. hat also keinen Apparat im strengen Sinn zu Pf. herstellen wollen, weil er gar nicht alle Varianten anführt und weil ihm fast doppelt soviel Hss zur Verfügung stehen. Er hat auch noch keinen endgültigen kritischen Text liefern, vielmehr Pf.s Text mit dem hsl. Befund vergleichen und so von den empfindlichsten Verderbnissen reinigen wollen.

Ergebnis der Arbeit: Q. bietet in musterhafter Weise die Filiationsverhältnisse der Hss jeder einzelnen Predigt, indem er erst die Hauptgruppen mit ihren charakteristischen Stellen, dann deren Untergruppen mit Seiten- und Zeilenangabe des Pfeifferschen

Textes vorlegt, und zwischendurch seine Textscheidungen und -vereinigungen klar begründet. In einem zweiten Abschnitt bringt er die jeweils sich daraus ergebenden Textbesserungen an Pf. — im ganzen nicht weniger als 2300 —, auch hier wieder mit den nötigen Begründungen. Wer also beim Durcharbeiten den Text Pf.s neben sich liegen hat, kann sich, wenigstens in allen sachlichen Fragepunkten, ein selbständiges Urteil über den besten Text nach den bis heute bekannten Hss bilden. Im Nachwort gibt Q. dann vor allem eine vorläufige Gruppierung der Hss und ein Urteil über den Textzustand. So hat Q. die Vorarbeit für eine kritische Neuausgabe Pf.s geleistet, die man nach seinem Nachwort in absehbarer Zeit erwarten darf. Wenn dafür der Textvergleich noch genauer ins einzelne gehen muß, wenn neue Hss-Funde vielleicht noch Überraschungen bringen können, wenn die Echtheitsfrage nur in geringem Maß gelöst ist, schon der gewonnene Text läßt den Gedanken Eckeharts viel klarer erkennen und trägt damit viel dazu bei, die Frage nach E.s Orthodoxie sowohl wie die nach seiner überragenden Bedeutung einer Lösung wesentlich näher zu führen. Bei der bisherigen Arbeitsweise, der Akribie und Weitblick in gleichem Maße eignet, darf nicht bloß der Germanist, sondern auch der Theologe das Beste erwarten. E. Raitz v. Frentz S. J.

Glorieux, P., Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle (Études de Philosophie médiévale XVII). gr. 8° (467 S.) Paris 1933, Vrin. *Fr* 50.—.

Das langersehnte und so notwendige Werk versucht, uns den ersten Überblick über die Theologen und ihre Schriften im 13. Jahrhundert zu geben. Es liegt bisher der erste Teil vor, der die Dominikaner und die Weltgeistlichen umfaßt und auch schon in dieser Begrenzung 205 Namen gibt: 71 Dominikanermagistri und 134 Weltgeistliche, angefangen mit Peter von Poitiers. Jeder einzelne erhielt eine kurze Biographie, die Aufzählung seiner Werke mit Incipit, Hss und Druckausgaben, eingeteilt nach sicheren, wahrscheinlichen, zweifelhaften oder falschen Zuteilungen. Jede einzelne Darstellung schließt mit einer sehr kurz gefaßten Bibliographie ab, die man sich meist ausführlicher wünschte. Das Gesamtwerk soll auch einen alphabetischen, einen inhaltlichen und einen Incipit-Katalog in sehr dankenswerter Weise erhalten. Vorausgeschickt ist eine kurze Geschichte der Universität und der Dominikaner, welche die notwendigen Daten gibt. Begrüßen wird man auch die schematische Tafel, aus der sofort erhellt, wer in jedem Jahr Lehrer und Kanzler war.

Eine ausführliche Würdigung des Werkes kann natürlich erst erfolgen, wenn es ganz vorliegt. Jetzt möchte ich nur einige Ergänzungen, die dem Verfasser vielleicht bei den Katalogen des 2. Bandes noch dienlich sein können, mitteilen. Durchgehend muß es statt Klosterneuberg heißen Klosterneuburg; der offizielle Titel der großen Berliner bzw. Münchener Bibl. ist Preuß. bzw. Bayer. Staatsbibl.; für Wien Nationalbibl.; für Münster: Bibl. Paulina. Ein Vergleich zeigte, daß die oft genannte Berlin, Königsbibl. keine andere als die Pr. Staatsbibl. ist. — S. 48: Hugos Speculum findet sich auch in Trier, Stadtbibl. 670 (f. 112—120); 1977 (fol. 179 bis 202); Stuttgart, Landesbibl., Cod. Zwiefalten 112. S. 76: De secretis mulierum ist auch gedruckt Amsterdam 1538 (Kollegsbibl. Valkenburg). S. 111: Für das Verbum abbreviatum könnte noch hingewiesen werden auf Klosterneuburg 284; 366; München Clm

17458; Zürich, Zentralbibl. C 58 (fol. 102v—105v). S. 182: In Exodum Eckharts findet sich Trier 72. S. 195: Das Alphabetum auctoritatum des Arnold von Lüttich findet sich in Münster, Bibl. Paul. 515 (nicht 514). S. 229: Die Glossen des Peter von Poitiers zum Lombarden wird man doch nach dem jetzigen Stand der Forschung besser zu den zweifelhaften Werken stellen. Für die Sentenzen fand ich eine neue Hs in Hildesheim, Beverinsche Bibl. Cod. 656, fol. 74—184 (s. 13). Der Erfurter Kodex hat die Bezeichnung 117 (nicht 170). Zum Poenitentiale verweise ich noch auf Clm 18521. Exzerpte bringt auch Morinus 761. S. 232: Eine andere Hs der Erklärung des Symbolum durch Simon von Tournai siehe Zürich, Zentralbibl. C 58 (fol. 128—139v). S. 267: Eine weitere Hs der Summe Präpositins fand ich in München Clm 9546 (fol. 121—182v), deren Beschreibung sich in der Arbeit „Die Wirksamkeit der Sakramente bei Hugo von St. Viktor" S. 148 findet. Sein Traktat de officiis ist weiter auch in Klosterneuburg 367 (fol. 56—97v). S. 273: Zu den Sermones Abbevillas vgl. Trier 799 (fol. 53 s.). S. 275: Das Poenitentiale des Thomas Chabham ist ferner vorhanden in München Clm 11045; Trier 526. Weitere zahlreiche Handschriften teilt mit: Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kan. Rechtes, Bd. 2, 528, der auch über die viel mannigfaltigeren Zuteilungen berichtet. Gedruckt ist es in Köln und Löwen ohne Jahr (Hain, Repertorium 13153 s.; vgl. N. Paulus, Geschichte des Ablasses I 230). S. 294: Die Summa de officiis Wilhelms von Auxerre ist auch in Trier 532 (fol. 64—112v). S. 317: Des Wilhelm von Auvergne De poenitentia novus tractatus enthält Innsbruck, Universitätsbibliothek 229 (fol. 171—198); seine Rhetorica findet man in Trier, Stadtbibliothek 769 (fol. 163—206 Exzerpte); De claustro animae ebd. 1918 (fol. 1—18). S. 365: De oculo morali könnte man als weitere Hss hinzufügen Zürich, Zentralbibl. Car C 92; Car C 171. S. 458: Zu den Hss und der Echtheit der Summa poetentiae des Ps.-Caraccioli vgl. Schol 5 (1930 248 ff.; Lacombe, Präpositin I 70, wozu noch beizufügen wären Erfurt, Ampl. D 9 (fol. 37—50); Berlin, Staatsbibl. Elect. 495 (fol. 256—262); Luxemburg 132 (fol. 15—21); Kopenhagen Ny kgl. S. 663, 8° (fol. 32—47v). Endlich verweise ich für die aus Clm 15801 gefundene erweiterte Form der Determinatio de modo existendi des Joh. Quidort (S. 191) auf Schol 6 (1931) 161 ff. S. 263: Die Ars fidei catholicae des Nikolaus von Amiens befindet sich ebenfalls in Leipzig, Univ.-Bibl. Cod. 274 (fol. 16—21), Trier 1129 (fol. 280—286); 611 (fol. 62—70v). Dort sind auch die Distinctiones super decretis: Patres nostri omnes sub nube fuerunt (S. 280) in Cod. 978 (fol. 167—193). Exzerpte zu Peter von Tarantasia (107) finden sich in Zürich, Zentralbibl. C 81 (fol. 109 bis 200). H. Weisweiler S. J.

Fr. Rogeri Marston, O. F. M., Quaestiones disputatae De emanatione aeterna, De statu naturae lapsae et De anima edita a PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi t. VII). gr. 8° (LXXX u. 497 S.) Ad Claras Aquas 1932. *L* 30.—.

Roger Marston gehört zweifellos zu den bedeutendsten Vertretern des franziskanischen Augustinismus in England. Außerdem liegt seine Lehrtätigkeit nur zwei Jahrzehnte vor jener des Scotus. So ist diese Erstausgabe der Quaestiones disputatae außerordentlich zu begrüßen. Sie fußt auf einer Florentiner und zwei Assisi-Hss.

In der Einleitung ist alles bisher über das Leben und die handschriftliche Überlieferung Rogers Gesagte auf das Sorgfältigste gesammelt und durch verschiedene hauptsächlich aus den Werken selbst geschöpfte Angaben bereichert. Hier und da wäre klarere Scheidung des Neuen vom Alten der leichteren Übersicht zustatten gekommen. In einem weiteren Kapitel finden sich Erörterungen über das Verhältnis Rogers zu Augustin und Anselm. Roger ist vor allem Theologe und er betrachtet die Philosophie als *ancilla*, die sich den Ansichten der Theologen und Väter zu fügen hat. In diesem Abschnitt dürfte wohl mancher Leser eine gewisse Überschätzung des franziskanischen Augustinismus herausfühlen. Bei aller Sympathie und Achtung, die er verdient, ist es doch nicht so, als enthalte er die Wahrheit. In mehr als einem Punkte dürfte er durch den aristotelischen Thomismus und die spätere Theologie endgültig überwunden sein, so daß eine Rückkehr zu ihm Rückschritt bedeuten würde. Auch ist es wohl zuviel gesagt, den Gegensatz in der Lehre zwischen den beiden Orden „einzig und absolut" darauf zurückzuführen, daß die Franziskaner Augustin und der Tradition anhingen, Thomas aber nicht davor zurückschreckte, neue Meinungen aufzustellen. Wer ein wenig die menschliche Natur kennt, weiß, wie bei solchen Streitigkeiten fast notwendig Eifersüchteleien hineinspielen und fast noch mehr das Trägheitsgesetz, nach dem ein reifer Mann nicht gern aufgibt, was ihm in der Lernzeit als einzig wahr und richtig vorgestellt wurde. Im einzelnen Fall sind solche Motive natürlich zu beweisen. In England bestand jedenfalls in jener Zeit ein scharfer Antagonismus der beiden Orden. Pecham gebraucht in seinem Tractatus pauperis gegenüber Kilwardby nicht gerade die zartesten Ausdrücke. Bei Marston allerdings haben wir keine positiven Anhaltspunkte für solche Beweggründe.

In der Ausgabe selbst haben die vielen Hinweise auf zeitgenössische Autoren ganz besondern Wert: sie sind für die historische Erkenntnis wichtiger als manche Väterzitate. Etwas störend wirkt die große Menge kleiner Buchstaben zur Bezeichnung der Varianten. Nach welchen Grundsätzen der Text selbst konstituiert ist, wird auffallenderweise nirgendwo gesagt. Es bleibt nur zu wünschen, daß es dieser Ausgabe nicht ergeht wie manch anderer von mittelalterlichen Scholastikern: Erst ruft man nach Ausgaben, und sind sie da, so benutzt man sie nicht. Wenn die Herausgeber ihr seit 20 Jahren gegebenes Versprechen einer Ausgabe der Quaestiones disputatae des Richard von Meneville endlich erfüllten, so würden sie kaum über Nichtbenutzung zu klagen haben.

Noch die eine oder andere Ergänzung oder Berichtigung. Der Beweis für die Datierung von De statu naturae lapsae vor De emanatione aeterna beruht auf einer unrichtigen Voraussetzung. Wie in einer gegen Ende des Jahres erscheinenden größeren Arbeit über Oxforder Theologen gezeigt wird, herrscht in Cod. 158 Assisi keineswegs chronologische Ordnung. Das anno 2^0 auf fol. 39^r bezieht sich auf zeitlich früher liegende Cambridger Disputationen. Die Disputationen der vorhergehenden Quaterne liegen aber später und sind Oxforder Ursprungs. Einstweilen müssen wir uns damit begnügen, daß sowohl De statu naturae lapsae als auch De emanatione aeterna in Oxford 1282—84, nicht etwa zum Teil schon um 1276, disputiert wurden. Da De anima in Cod. 158 nicht erwähnt wird, so liegt die Annahme nahe, daß es etwas späteren Ursprungs ist, vielleicht die Frucht der Disputationen in einem Konvent. Wenn

die angeführten Objektionen unmittelbar aus den Quaest. disp. des Richard von Meneville genommen sind, so wäre De anima erst nach 1284 in der heutigen Form entstanden, da Hocedez für R. dieses Datum mit Sicherheit nachgewiesen hat. In betreff meiner früher gegebenen Erklärung der Liste der Franziskanerlehrer, die auch hier angenommen wird: Incepit Oxonie = M. erwarb in Oxford den Doktorgrad, übte ihn aber erst später dort aus, sei bemerkt, daß dieselbe einer von Little erhobenen Schwierigkeit kaum standhält. Da auch Littles neue Erklärung nicht befriedigt, sehe ich keine andere Rettung als die Annahme einer Textverderbnis in der Liste von Cambridge. C. muß wohl auf Oxford folgen. Ebenso ist meine frühere Erklärung, Richard von Conington sei Respondens in der Quaestio des Marston, falsch. Es handelt sich um einen Ausleihvermerk, in dem R. als Entleiher bezeichnet wird. Mit welchem Recht Grenesbi den Vornamen Wilhelm erhält, ist mir unerfindlich; der Vorname ist unbekannt. Endlich hat der Magister Clif der Hs Assisi mit dem jüngeren Richard Clive nichts gemein.

Fr. Pelster S. J.

Faust, August, Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen. 1. Bd. Antike Philosophie. 2. Bd. Christliche Philosophie. gr. 8° (XIV u. 460; 356 S.) Heidelberg 1931 und 1932, Winter. *M* 17.50 u. 13.50; geb. *M* 20.— u. 16.—.

Der Begriff des Möglichen in seinen mannigfachen Abschattungen ist von größter systembildender Kraft, nicht weniger als etwa die vielerörterten Begriffe der Ursache, der Substanz, des Wertes usw. Man muß darum dem Verfasser dankbar sein, daß er zum ersten Mal eine umfassende und tiefgehende ideengeschichtliche Darstellung der Entwicklung dieses Begriffes bietet und dabei, wie es die Natur der Sache erfordert, immer wieder die Verankerung und mannigfache Verkettung des Möglichkeitsgedankens im Ganzen der Systeme aufdeckt. Häufig eingeflochtene Vergleiche der verschiedenen Auffassungen lassen die Bedeutung der Möglichkeitsproblematik noch mehr hervortreten. Dabei stellt sich klar heraus, von wie entscheidendem Einfluß für den Fortschritt des philosophischen Gedankens der christliche Glaubenssatz von der Weltschöpfung wurde. Erst die denkende Verarbeitung dieser Glaubenslehre brachte es mit sich, daß der Möglichkeitsgedanke von aller Bindung an innerweltliche Kräfte und Anlagen losgelöst und zum klar gefaßten Begriff des absolut Möglichen (Thomas), des *possibile logicum* (Scotus) erweitert werden konnte.

Im Altertum ist zunächst der kosmologische Möglichkeitsgedanke durchaus vorwiegend: Möglich ist, was durch eine Naturkraft (δύναμις) bewirkt werden kann. Diodoros Kronos leugnet alles bloß Mögliche. Bei Platon läßt die Ideenlehre einen für das System bedeutsamen Möglichkeitsgedanken nicht aufkommen. Erst bei Aristoteles, der sich den Problemen des Werdens zuwendet, gewinnt die Möglichkeitsspekulation entscheidende Bedeutung. Die Möglichkeit wird nicht mehr bloß in den Kräften wirklicher Dinge, sondern zugleich in den Anlagen der formbaren Materie begründet; so wird die Möglichkeit zur Vorbedingung alles innerweltlich Wirklichen. Letztlich ist sie in der ersten Materie begründet; aber eine nähere Eignung des Substrates für bestimmte Formungen ist erst mit der Privation gegeben.

Ausführlich behandelt F. die Frage, ob sich bei Aristoteles neben diesem kosmologischen Möglichkeitsgedanken auch schon ein rein

logischer Möglichkeitsbegriff finde. Einige deuteten das ἐνδεχόμενον in diesem Sinn. F. zeigt, daß diese Deutung unhaltbar ist; das ἐνδεχόμενον ist freilich nicht dasselbe wie das δυνατόν, für das schon ein empfängliches Substrat vorhanden sein muß; aber es ist auch nicht einfach das Widerspruchlose; sondern das, was entsprechend der Gesamtordnung der wirklichen Welt einmal vorkommen kann, was die Natur der Dinge zuläßt; der Begriff bleibt also kosmologisch gebunden. Nur ganz nebenbei erwähnt A. zweimal (Met. 5, 12 u. 9, 1) ein δυνατὸν οὐ κατὰ δύναμιν, also ein Mögliches, das nicht an eine innerweltliche Kraft oder Anlage gebunden ist; eine positive Bestimmung seines Wesens fehlt aber. Später knüpfte die scholastische Möglichkeitsspekulation an diese Stellen an.

Die Aristoteliker Theophrast und Eudemos betrachten das Mögliche fast nur unter der formal-logischen Rücksicht der Prädizierbarkeit. In der streng deterministischen Schicksalslehre der Stoiker gibt es nichts bloß Mögliches; alles ist entweder notwendig oder unmöglich. Nur in unserer beschränkten Betrachtung, die den Zusammenhang des ganzen Weltalls nicht durchschauen kann, erscheint oft mehreres Einzelne als gleicherweise möglich.

Sehr ausführlich wird sodann der „mystische" Möglichkeitsgedanke Plotins behandelt. Die Möglichkeit wird von ihm in das Absolute selbst verlegt, das neben dem Namen des „Einen" vor allem den der Dynamis trägt. Es ist sich selbst verwirklichende Möglichkeit, imstande, sich vielen mitzuteilen und doch ein einziges zu bleiben. Aber auch die aus ihm entströmenden Hypostasen sind wiederum der Möglichkeit nach das Eine. Die Bedeutung dieser Lehre sieht F. darin, daß der Möglichkeitsbegriff entweltlicht wird: die entscheidende Möglichkeit liegt vor aller Materie. Darüber wird aber der Mangel an begrifflicher Klarheit nicht übersehen. Es hätte aber mehr betont werden können, daß diese Unklarheit in der widerspruchsvollen Verschmelzung von Aktualität und Potentialität in Plotins Gottesbegriff begründet ist.

Augustins Bedeutung für die Weiterentwicklung der Möglichkeitsspekulation liegt vor allem in der Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen der Zeitlichkeit der Seele und alles Geschöpflichen überhaupt und der Ewigkeit Gottes und seiner Ideen. So wird der „mystische" Möglichkeitsgedanke überwunden und Platz geschaffen für eine nicht zeitlich bestimmte Möglichkeit; freilich hat A. selbst die Möglichkeitslehre nicht ausgebildet.

In der Frühscholastik tritt die Möglichkeitsproblematik in der Schrift des Petrus Damiani De divina omnipotentia wieder in den Mittelpunkt. Sie richtet sich gegen die „Dialektiker", die mit ihrer „frivolen" Frage, ob Gott Geschehenes ungeschehen machen könne, die göttliche Allmacht in Frage zu stellen schienen. Demgegenüber entscheidet Petrus Damiani kühn, die Unmöglichkeit des Sich-Widersprechenden sei nur in der Natur der Dinge begründet; Gott aber hätte diese Natur auch anders machen können. Ähnlich hängt auch nach Anselms Lehre noch alle Möglichkeit und Unmöglichkeit von Gottes Willen und Allmacht ab. Auch in dem „quo maius cogitari nequit" des sogenannten ontologischen Gottesbeweises wird keine rein logische Möglichkeit verstanden. Selbst Albert der Große erklärt noch: Puto, quod Dei potentia opposita simul facere possit; non tamen puto, quod simul possint fieri, quoniam fieri proportionatur potentiae materiae (In 1 Sent. d. 42 a. 6).

Erst Thomas bringt zugleich mit der Lehre von der philosophischen Beweisbarkeit der Weltschöpfung auch den klaren Begriff

der absoluten Möglichkeit und Unmöglichkeit; das Sich-Widersprechende ist absolut unmöglich. Die absolute Möglichkeit ist in Gott begründet, aber nicht von seinem freien Willen abhängig. Dagegen ist es ein Mißverständnis, das allerdings bei einem außerhalb der scholastischen Tradition Stehenden begreiflich ist, wenn F. meint, nach Th. wähle Gott nicht die wirklich zu erschaffende Welt aus mehreren an sich gleich möglichen aus, sondern sie werde als die beste schon unabhängig von jedem Willensbeschluß durch die *scientia visionis* bestimmt (II 236—239 Anm.). Dagegen lehrt Th. (De pot. q. 3 a. 16), Gott hätte auch ein besseres oder weniger gutes Weltall schaffen können. Die *scientia visionis* setzt den Willensentscheid, diese bestimmte Welt zu schaffen, schon voraus (vgl. In 1 d. 39 q. 1 a. 2).

Scotus nennt die absolute Möglichkeit „logische Möglichkeit". Er lehrt klarer als Th. die Unabhängigkeit des logisch Möglichen von der göttlichen Macht: Wäre etwas letztlich deshalb möglich, weil Gott es schaffen kann, so wäre auch umgekehrt der Grund für die logische Unmöglichkeit in einem Mangel der göttlichen Macht zu suchen, was zu einer unannehmbaren Einschränkung der göttlichen Allmacht führen würde. Die logischen Möglichkeiten werden von Sc. mit den Ideen im Geiste Gottes gleichgestellt: Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili (Op. Ox. 1 d. 43 q. unica n. 6). Demgegenüber scheint F. zu übersehen, daß Th. gelegentlich eine noch weitere Zurückführung des absolut Möglichen bis auf die „essentia Dei ut imitabilis" wenigstens nahelegt (vgl. S. c. gent. 1, 54).

Zuletzt behandelt F. die schwierige Möglichkeitslehre des Nicolaus Cusanus, die zusammen mit der scholastischen Lehre vom *possibile logicum* für die weitere Entwicklung in der modernen Philosophie von entscheidender Bedeutung sei. Den weiteren Fortschritt in der modernen Philosophie sieht F. darin, daß die logische Möglichkeit von jeder seinshaften Grundlage losgelöst werde.

Wenn wir uns auch diesem Urteil nicht anschließen können, so verdient doch die vorurteilslose Art, mit der F. sich in die scholastische Philosophie vertieft und die Bedeutung ihrer gewaltigen Gedankenarbeit gewürdigt hat, volle Anerkennung. Nur kurz sei noch hingewiesen auf die vielen wertvollen Exkurse in den Anmerkungen und auf das ausgezeichnete Register, das die Brauchbarkeit des Werkes wesentlich erhöht. J. de Vries S. J.

Fuetscher, Lorenz, S. J., Akt und Potenz (Philos. u. Grenzwissensch. IV 4/6). gr. 8° (VIII u. 347 S.) Innsbruck 1933, Rauch. *M* 10.—.

Die scholastische Philosophie rühmt sich des Namens *Philosophia perennis*. Die Treue zur Tradition, und ganz gewiß vor allem zur großen thomistischen Tradition, ist ihre Kraft und unversiegliche Lebensquelle. Trotzdem dürfen wir nicht vergessen, daß die Lebendigkeit philosophischer Tradition ganz anders von menschlichem Schaffen abhängig ist als die ewig junge Kraft der *Traditio sacra*. Das geistige Beharrungsvermögen der Träger philosophischer Tradition bringt leider die Gefahr mit sich, daß die „Tradition" zur Erstarrung wird, zu einem vollständigen Sich-Abschließen gegen das Geistesleben der Zeit und einem bloßen Wiederholen überlieferter Formeln. Schon zweimal in ihrer langen Geschichte ist die Scholastik dieser Gefahr erlegen und dadurch zu lächerlicher Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Und dürfen wir uns etwa schmeicheln, daß die Gefahr heute nicht besteht?

Darum ist ein Buch wie das vorliegende — mag es auch manchen Widerspruch herausfordern — zu begrüßen. F. bietet, wie der Untertitel sagt, „eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus". Gemeint ist der sogenannte „strengere" Thomismus, wie er sich vor allem durch seine besondere Auffassung von Akt und Potenz kennzeichnet. Gerade die grundlegenden Sätze dieses Lehrgebäudes werden aber nur zu oft rein formelhaft wiederholt. Dadurch werden sie allerdings weder eindeutiger noch einleuchtender. Dazu kann vielmehr nur ein unvoreingenommenes Eingehen auf die zahlreichen Fragen dienen, die diese Grundsätze aufgeben. F. hat sich dieser Aufgabe unterzogen, und er glaubt sich auf Grund seiner Untersuchungen zu nicht unbedeutenden Umformungen des üblichen „streng-thomistischen" Lehrgebäudes berechtigt. Nicht durch unangebrachte Entrüstung über solche „Verwegenheit", sondern nur durch sachliche Prüfung der vorgebrachten Gründe wird man dem Fortschritt scholastischer Philosophie wahrhaft dienen.

F. betrachtet vor allem die thomistischen Ursätze von der Begrenzung und der Vervielfältigung des Aktes durch die Potenz, von der notwendigen Einheit des Aktes im einheitlichen Ding und von der Notwendigkeit eines äußeren „Bewegers" für jeden Übergang aus der Potenz in den Akt. Keiner dieser Sätze wird schlechthin abgelehnt. Aber in ihrer neuthomistischen Sonderprägung sieht F. einen unberechtigten „Parallelismus" zwischen „metaphysischer" und „physischer" Ordnung.

So wird z. B. daraus, daß die Begrenzung und Vielheit außerhalb des abstrakten Wesensbegriffes des Aktes liegt, ohne weiteres geschlossen, das begrenzende und vervielfältigende Prinzip müsse auch eine von der physischen Realität des Aktes verschiedene Realität sein. Ähnlich wird bei der Lehre von der Einzigkeit der Form die Einheit, die ohne Zweifel dem metaphysischen Wesen, der „metaphysischen Form" (z. B. der *humanitas*) zukommen muß, ohne weiteres auf die physische Form übertragen. Folgerichtig müßte sich dieser Parallelismus zu einem über den Skotismus noch hinausgehenden Begriffsrealismus bekennen. Er verkennt aber die Tatsache, daß unser Verstand nicht nur in der Sache Verbundenes, sondern auch in der Sache Identisches durch Abstraktion trennen kann. Die ontologische Geltung der Begriffe fordert nur, daß die Inhalte in der Sache verwirklicht sind, aber nicht, daß jedem getrennten Begriff auch eine verschiedene Realität entspreche.

Dieser Haupteinwand F.s (53) scheint uns jedenfalls insoweit berechtigt, als der Thomismus die „realen Unterscheidungen", die er annimmt, begrifflich nicht genügend klar bestimmt, anscheinend alle wesentlich auf dieselbe Stufe stellt und auf Grund einer einmal angenommenen „realen" Unterscheidung nun zu den kühnsten Konstruktionen berechtigt zu sein glaubt (man denke nur an das Existieren durch das „Sein" einer anderen Realität, z. B. das Existieren des menschlichen Leibes durch das Sein der Seele). So kommt es nur zu leicht dazu, daß manche „realen" Unterscheidungen von solchen, die außerhalb der thomistischen Schule stehen, in einem gröberen Sinn aufgefaßt werden, als sie vielleicht ursprünglich von ihren Verteidigern gemeint sind.

So scheint es auch F. gegangen zu sein, wenigstens in der Frage der realen Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein. Er meint, das Wesen, insofern es vom Dasein real verschieden sei, sei nach thomistischer Auffassung schon durch sich selbst irgendwie „ak-

tual", zwar noch nicht existierend (denn die Existenz hat es natürlich vom Dasein her), aber doch schon *extra statum possibilitatis*. Diese Auffassung, die allerdings einmal von Liberatore ausgesprochen wird (103), wird aber, soviel wir wissen, von den heutigen Thomisten durchgehends abgelehnt, wenn auch gelegentliche unklare Äußerungen das Mißverständnis begreiflich erscheinen lassen.

Was die „Unendlichkeit des Aktes" angeht, wird man zugeben müssen, daß sich manche Thomisten zuweilen ungenau ausdrücken; z. B. wenn man sagt: „Actus secundum se est illimitatus." Sachlich, glaube ich, würden wir uns aber leicht auf folgende drei Sätze einigen können: 1. Der absolut betrachtete Akt (z. B. das absolut betrachtete Sein) besagt weder Endlichkeit noch Unendlichkeit; es ist eben ein abstrakter Begriff, der nicht auf dieselbe Weise verwirklicht sein kann; das ergibt sich allein aus aufmerksamer Betrachtung des Begriffsinhaltes. 2. Der Akt (das Sein) kann nicht aus sich endlich sein: „Actus non potest ex sua ratione formali esse limitatus." Das heißt nicht bloß: Die Endlichkeit ist nicht konstituierendes Merkmal des Seins; zu unserem Begriff des Seins muß also notwendig eine weitere begriffliche Bestimmung hinzukommen, wenn es als endliches gedacht werden soll; denn das gilt ebenso von der Unendlichkeit. Es wird vielmehr auch ausgeschlossen, daß die Endlichkeit irgendwie als „Proprium" aus dem Sein als solchem folgen kann; und hier kann von der Unendlichkeit nicht dasselbe gesagt werden. In der Ausdrucksweise F.s heißt das: Das begrenzende Prinzip ist vom Sein notwendig adäquat begrifflich verschieden. Diese überaus wichtige Einsicht ist freilich nicht das Ergebnis der bloßen Begriffsabstraktion, sondern eine ganz wesentlich darüber hinausgehende Einsicht des *intellectus principiorum*. 3. Der reine, subsistierende Akt (das subsistierende Sein) ist positiv unendlich. Das ist eine Folgerung aus dem vorigen.

Die Meinungsverschiedenheit besteht also wesentlich wohl nur darüber, ob die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem begrenzenden Prinzip (dem Wesen) als eine reale oder als eine nur adäquat begriffliche zu bezeichnen sei. Der Ausdruck „reale Unterscheidung" legt leicht den Gedanken nahe, es handle sich um zwei konkrete Realitäten; und die thomistische Ableitung der Einheit oder Zweiheit des Suppositums von der Einheit oder Zweiheit des „esse", bei der das Sein schon unabhängig vom Wesen als abzählbar erscheint („ubi duo esse, ibi duo entia"), zwingt fast zu dieser Auffassung. Umgekehrt legt der Ausdruck „begriffliche Unterscheidung" das Mißverständnis nahe, der Unterschied hänge nur von unserer abstrahierenden Art zu denken ab. Die ganze Lehre von den „Distinktionen", von der mannigfachen Abstufung und Analogie der Einheit und Mehrheit, scheint uns eben viel dunkler und verwickelter zu sein und viel mehr philosophisches Feingefühl zu fordern, als die üblichen tautologischen Begriffsbestimmungen der realen und begrifflichen Unterscheidung vermuten lassen. Solange man diese allzu groben, nur anscheinend eindeutigen Definitionen zugrunde legt, wird man schwerlich viel weiter kommen.

In der Frage der Vervielfältigung des Aktes schreibt F. Thomas und den Thomisten irrtümlich die Auffassung zu, der durch den tätigen Verstand abstrahierte Allgemeinbegriff biete nur die (physische) Form, nicht die Materie. Thomas und die Thomisten unterscheiden hier: Der Artbegriff abstrahiert nur von der Materie, insofern sie *quantitate signata* und dadurch gerade diese ist, nicht aber von der *materia communis* (S. th. 1 q. 85 a. 1 ad 2). Indes

will F. wohl nur sagen, die von ihm dargelegte Auffassung sei die im thomistischen System eigentlich folgerichtig allein mögliche.

In der Erklärung des Grundsatzes „Quidquid movetur, ab alio movetur" schließt sich F. der bekannten Thomas-Auslegung Stuflers an.

F. begnügt sich indes nicht mit der Kritik, sondern stellt seinerseits dem „strengen" Thomismus ein anderes, vom falschen „Parallelismus" befreites und darüber hinaus in manchen Punkten ureigenes metaphysisches Lehrgebäude gegenüber, dessen Folgerichtigkeit und Geschlossenheit seiner spekulativen Kraft alle Ehre macht. Vor allem treten an Stelle der realen Unterscheidungen von Dasein und Sosein und von spezifischem Wesen und Individuationsprinzip bloß adäquat begriffliche Unterscheidungen. Von zwei physischen Wesensbestandteilen eines einheitlichen Dinges braucht nicht notwendig der eine reine Potenz zu sein; es genügt vielmehr, daß er Potenz ist zu dem höheren, weiter substantiell bestimmenden Wesensteil.

Soweit hält sich F. in den Bahnen des Suarez. Der weitere eigenartige, aber einheitliche Aufbau geht über diesen weit hinaus. In jedem existierenden Ding können wenigstens rein begrifflich Subjekt, (metaphysische) Form und Dasein unterschieden werden. In allen Geschöpfen sind diese beiden Unterscheidungen nun adäquat-begriffliche, und damit verhält sich in ihnen das „Subjekt" zur Form und das aus beiden zusammengesetzte Wesen zum Dasein wie metaphysische Potenz zum metaphysischen Akt. Insofern wird auch der Akt durch die Potenz begrenzt. Anzuerkennen ist hier, daß F. zugibt, durch die Wirkursache allein lasse sich die Begrenzung des Aktes nicht erklären (87).

Sowohl Subjekt wie Form wie Dasein haben ihr eigenes Wesen, ihr *esse essentiae;* sonst wären sie absolut nichts. Das *esse essentiae* ist also der über die Dreiheit noch hinübergreifende allgemeinste Begriff und wird deshalb von F. als „Sein" schlechthin bezeichnet, während das *esse exsistentiae* gewöhnlich „Dasein" genannt wird. Das grundlegendste Akt—Potenz-Verhältnis sieht F. nun nicht in der Zusammensetzung aus Sosein und Dasein, sondern in der Zusammensetzung aus Subjekt und „Sein". Darin bestehe das tiefste Wesen der Kontingenz. Demgemäß wird auch umgekehrt das „Esse subsistens" nicht als subsistierendes Dasein, sondern als subsistierendes Sosein verstanden. Unendlichkeit und Dasein ergeben sich dann als aus dem metaphysischen Wesen Gottes folgende Propria; so verstehe man auch besser die Ausdrucksweise: Das Wesen Gottes ist der Grund seines Daseins. Schließlich wird diese Auffassung auch der Erklärung der Analogie zugrunde gelegt.

Die These, geistvoll und folgerichtig durchgeführt, könnte einen fast gefangen nehmen. Nur eine Schwierigkeit scheint alles wieder in Frage zu stellen. F. selbst gibt zu, daß das „Subjekt" formell „Sein" ist (128); sonst wäre es ja nichts. Das Subjekt ist aber doch immer das Subsistierende, also, wie es scheint, ein „subsistierendes Sein" nach der Ausdrucksweise F.s. Trotzdem kann es endlich und kontingent sein! Der allgemeinste Begriff des Seins, wie ihn F. versteht, ist eben nicht ein reiner Akt-Begriff, sondern noch indifferent zu Akt und Potenz; daher kann das so verstandene Sein „aus sich" Potenz und endlich sein. Dasselbe würde auch entsprechend vom allgemeinsten Begriff der „Form" gelten. Nur „Formen", die reine Vollkommenheit sind, sind als subsistierende

notwendig schlechthin unendlich. Und da unter diesen das „Sein" (= Dasein) die „erste" ist, scheint die überlieferte Auffassung des „Esse subsistens" doch als die einzig mögliche übrig zu bleiben.

Sehr anregend und beachtenswert sind die Ausführungen über die dunkle Frage des Individuationsprinzips. F. unterscheidet qualitative und numerische Individuation und bei beiden wieder absolute und relative Individuation. Als Prinzip der absoluten qualitativen Individuation, die sonst leider sehr wenig beachtet wird, erscheint ihm das konkrete physische Wesen, als Prinzip der absoluten numerischen Individuation das Dasein. Prinzip der relativen Individuation, d. h. Bedingung der Möglichkeit substantiell-qualitativer Mannigfaltigkeit bzw. numerischer Vielheit innerhalb derselben Art ist die Zusammensetzung aus Subjekt und Wesen bzw. aus Subjekt und Dasein. Diese Darlegungen können jedenfalls als Ausgangspunkt für weitere Erörterungen dienen.

So bietet das gedankenreiche Buch sowohl in den kritischen wie in den aufbauenden Teilen sehr viel Ureigenes, Anregendes und Wertvolles. Hoffentlich trägt es dazu bei, daß wir in dieser oder jener Frage einmal über den toten Punkt hinwegkommen.

J. de Vries S. J.

Przywara, E., S. J., Analogia entis. Metaphysik I. Prinzip. 8° (XVI u. 154 S.) München 1932, Kösel u. Pustet. geb. *M* 6.20.

Der Gedanke der „Analogia entis" steht schon seit langem im Mittelpunkt des Schrifttums P.s. Er hat es meisterhaft verstanden, den überaus reichen und tiefen Gehalt dieser alten Formel wieder lebendig erstehen zu lassen. So sieht er mit Recht in einer Metaphysik der Analogia entis den „Ausgleich mit Maß" zwischen den verschiedensten überspannten Gegensätzen, einen Ausgleich, der auf der unverkrampften Anerkennung unserer Geschöpflichkeit beruht. Man wird P. darum dafür dankbar sein, daß er es unternimmt, diese Metaphysik der Analogia entis zusammenhängend darzustellen. Der vorliegende erste Band bringt in gedrängtester Form eine überreiche Fülle von Gedanken.

Schon der erste Abschnitt „Metaphysik überhaupt" (3—62), der die so wichtigen Fragen der Methode der Metaphysik behandelt, bietet außerordentlich reiche Anregung und manche trefflich formulierte Lösung schwierigster Fragen. In der Metaphysik geht es um die Frage des „in sich selbst Grund und Ziel und Sinn", die vom Sein als Sein her sich stellt (3). Soll die Lösung im Ausgang vom Bewußtsein oder im Ausgang vom Sein gesucht werden? P. antwortet: Im Ausgang vom Bewußtsein, insofern es selbst ein Sein ist: In und aus der immanenten Bewußtseinsbetrachtung sind die ontischen Kategorien zu entwickeln (6). Insbesondere wird aus dieser Problematik des Bewußtseins die „Dreistrahlung des Transzendentalen" (wahr, gut, schön) sich langsam herausheben (12). Ist die Methode der Metaphysik apriorisch oder aposteriorisch? Jedenfalls gibt es keine „induktive" Metaphysik im Sinn eines Ausgehens vom zufälligen Einzelnen als solchen. Trotzdem ist der erste Schritt der Metaphysik aposteriorisch: er geht auf das wesenhaft Erfaßbare (die μορφή) im gegebenen Realen (wohl etwas mißverständlich wird auch diese Methode „induktiv" genannt). Diese Minimum-Metaphysik liegt der realwissenschaftlichen Verzweigung voraus (19). Der aposteriorische Ansatz muß aber von vornherein unter „eidetischer" Intention stehen, d. h. auf die reinen Wesen-

heiten zielen, die als zu verwirklichendes Ideal über das real Daseiende hinausweisen. So ergibt sich als „Grundformel kreatürlicher Metaphysik": Sosein in-über Dasein (21). In den folgenden Darlegungen über „Aktproblematik apriorischer und aposteriorischer Metaphysik" finden wir fein abgewogene Gedanken über das Verhältnis geschichtlicher Betrachtungsweise zur übergeschichtlichen Wahrheit. Die Lösung wird gefunden im Hervorwachsen aus der Tradition, das mitlebt mit den Geistesmotiven der Gegenwart, stets beseelt durch die Intention auf die sachliche Wahrheit. „Wahrheit in-über Geschichte" ist die Formel dafür (31). Das folgende Kapitel „Philosophische und theologische Metaphysik" entwirft den Plan einer einheitlichen Metaphysik, die philosophisch in ihrem Anfang und theologisch in ihrer Vollendung sein soll. Das Theologische hat den „Form-Primat", weil und insofern das Theologische den gesamten Geschöpfbereich überformt (48); die Methode aber bleibt die philosophische. Freilich wird nicht ganz klar, wie hier die Einheit e i n e r Wissenschaft gewahrt bleiben kann; der Einschnitt, der da entstehen muß, wo zuerst die Offenbarung inhaltgebend eingreift, ist wohl doch bedeutender, als es nach den Ausführungen P.s den Anschein erwecken kann. Die Frage des *an sit* läßt sich in einer kritischen Metaphysik nicht vermeiden, beim Übernatürlichen kann sie aber nicht mehr mit philosophischer Methode gelöst werden.

Der zweite Abschnitt (63—154) legt die Analogia entis als Prinzip der durch die Erwägungen des ersten Teiles geforderten „kreatürlichen Metaphysik" dar. Und zwar wird zunächst die Sachproblematik behandelt: Ana-logie als innerer Ausgleich zwischen „reiner Logik", die in göttlicher Ruhe alles aus der Idee her begreifen will, und ewig-unruhiger „Dia-lektik". Daher ist die Analogie weder im Identitätssatz des Parmenides noch in der Widerspruchs-Identität des Heraklit, sondern im aristotelischen Widerspruchsprinzip grundgelegt; diese Darlegungen bilden metaphysisch den Höhepunkt des Werkes. Darauf wird in dem Kapitel „Problembreite der Analogia entis" in kritischer Reflexion auf die Tradition die Geschichtsproblematik der Analogie entwickelt, geistvoll und anregend, manchmal tief in die geschichtlichen Zusammenhänge eindringend, aber wohl auch nicht ohne einige kühne Konstruktionen, bei denen man wieder an das erinnert wird, was P. vorher (28) selbst über die Gefahr einer Entgeschichtlichung geschichtlicher Denker gesagt hat (man vergleiche z. B. P.s weltanschaulich tief bedeutsame Deutung des aristotelischen κολοβόν [114 f.] mit der nüchternen Begriffserklärung in Met. 5, 27).

Das gedankenschwere Werk, aus dessen überreichem Inhalt wir nur einiges wenige andeuten konnten, fordert vom Leser naturgemäß angestrengte Mitarbeit; trotzdem könnte diese Mitarbeit für den Freund der Metaphysik ein Genuß sein, wenn — ja wenn der geistvolle Verfasser auch in der schlichten Klarheit der Sprache den alten Meistern treuer folgen wollte. J. d e V r i e s S. J.

D e f o u r n y, M., A r i s t o t e. É t u d e s s u r l a „P o l i t i q u e" (Bibl. des ArchPh). gr. 8° (XV u. 559 S.) Paris 1932, Beauchesne. *Fr* 75.—.

Nach der „historischen Methode" Kniesscher Fassung zieht D. für die Erklärung der aristotelischen „Politik" den ganzen Aristoteles, aber auch die ganze kulturelle und politische Zeitgeschichte, vor allem auch in fortwährendem Vergleich Plato heran. So wird

uns denn hier die gesamte, einheitliche aristotelische Lehre über die drei Hauptgebiete der „Politik", die Wirtschaft, die Erziehung und die Soziologie, geboten. In der Tat erweist sich die vollständige Einbeziehung z. B. der Eudämonielehre, des Tugend-Mitteprinzips, der Gotteslehre als wertvoller, ja notwendiger Hintergrund zum Verständnis der „Politik". — Ist aber nicht die Kluft zwischen dem aristotelischen Gott und dem Menschen übertrieben, da Aristoteles auch von δῶρα, Gnadengeschenken von oben, spricht? Gegenüber Mißdeutungen des Mitteprinzips könnte noch ausdrücklicher darauf hingewiesen werden, daß die Extreme als schon außerhalb des Bereiches des Erlaubten fallend, als böse zu fassen sind. — Mit Hilfe des Gesamtschau-, Einheitsprinzips kann D. viele der beliebten „Antinomien", scheinbaren Widersprüche bei Aristoteles zwanglos auflösen; so trägt er übrigens Wesentliches zur Klärung der von ihm an sich nicht berührten Echtheitsfrage einzelner „Politik"-Teile bei. Methodisch, auch philologisch wertvoll sind seine Untersuchungen über die Mehrdeutigkeit so wichtiger Worte wie πολιτεία, δημοκρατία, ἔθνος. Die Zitaten-Auswahl ist vorzüglich; doch zeigen die dem Texte selbst eingereihten griechischen Wörter öfter Druckfehler.

In der aristotelischen Wirtschaftslehre löst D. scheinbare Widersprüche über Geld und Tausch durch die wichtige aristotelische Unterscheidung zwischen der Hauswirtschaft, der „Ökonomie", mit ihrem Bedarfsdeckungsprinzip im direkten Waren- und Geldaustausch sowie im eventuellen Staatshandelsmonopol einerseits und dem auf uferlosem Geld- und Zinserwerb ausgehenden Handel, der „Chrematistik", anderseits. Die Eigentumsantinomie löst sich bei Aristoteles durch die Betonung der in verschiedener Beziehung, aber gleichzeitig obwaltenden Individual- und Sozialfunktion des Eigentums; vgl. das Wirtschaftsbild nach Aristoteles 142 f. Auch die verworren scheinende Sklavereilehre erfährt Aufhellung. Bezüglich der Wertung der Arbeit wie der ἀγαθοί, ἄριστοι durch Plato und Aristoteles hätte D. gegenüber dem Nietzscheschen Mißverständnis mit Thomas auf den wesentlichen Unterschied zwischen der ethischen Pflichtwertung und der ontologischen Seinswertung hinweisen können, zwischen dem *bonum simpliciter* und *secundum quid*.

Auch in der Erziehungslehre lösen sich viele Deutungsschwierigkeiten durch die Hervorhebung der Rechte des Staates und der Familie zugleich bei Aristoteles, der eine echt staatsbürgerliche Erziehung, aber zunächst durch die Familie, fordert. Lehrreich auch für heute sind die Ausführungen über die Kunsterziehung in Musik, Theater, Gymnastik sowie über den unzulänglichen Diesseitscharakter der aristotelischen Erziehung. Ein Höhepunkt des verdienstvollen Werkes ist die Gegenüberstellung der aristotelischen Gesellschaftslehre mit ihrer teleologischen Entwicklungslinie von der Familie über die Gemeinde und den Stamm zum Staat und zum Staatenföderalismus und der heutigen soziologistischen, auf Bachofen, Ed. Meyer, Durkheim u. a. zurückgehenden „Horden"-Theorie mit ihrer Linie: Horde mit Promiskuität und Matriarchat, Machtstaat, Familie, Individuum. Die Argumente Bachofens, der sich insbesondere auch auf Aristoteles beruft, werden hier schon durch die methodische Quellendeutung D.s entkräftet. Die aristotelische Auffassung vom Menschen als ζῶον κοινωνικόν (Genus), οἰκονομικόν und πολιτικόν (Spezies) wird geklärt. Man erkennt, daß die aristotelische Familienlehre fundamen-

tal ist, wenn seine Bevölkerungspolitik auch noch schwere Mängel aufweist. Es sei hingewiesen auf D.s zeitgemäße Ausführungen über die Gemeinschaftsrolle der aristotelischen Syssitien (vgl. Agapen) und die Gemeinschaftslosigkeit der Gegenwart — trotz der Settlements. — Ein wahrhaft „geschichtliches" Werk, das in sorgfältiger Einzelforschung und großer Ideenschau die Vergangenheit für die Zukunft deutet. J. Gemmel S. J.

Schwester Thoma Angelica Walter vom armen Kinde Jesus, Seinsrhythmik. Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter. gr. 8° (296 S.) Freiburg i. B. 1932, Herder. *M* 7.60.

Da im geschaffenen Sein stets So und Da wenigstens begrifflich unterschieden werden müssen und Gottes Größe in seiner Identifizierung beider besteht, muß die Spannungseinheit zwischen So und Da uns jede geschaffene Seinsmodalität und vor allem jede andere Spannungseinheit beleuchten und verstehen helfen. Das gilt besonders von der Spannungseinheit der Geschlechter, in der So und Da in Mann und Frau aufleuchten. Ihrerseits wird die spezielle Geschlechterspannung uns wieder dazu verhelfen, die allgemeine Seinsspannung So und Da tiefer zu erfassen. Es herrscht eben eine allgemeine, verbindende und trennende, Analogiehaftigkeit aller Dinge zu Gott und deshalb aller Dinge unter sich. Das Ziel wäre eine Philosophie, die über alle Einseitigkeit hinaus in allem der Spannung So und Da nachspürte und gerecht würde, zugleich als Essenz- und Existenzphilosophie (294 ff.). Kraft dieses methodischen Prinzips, die allumfassenden „Seinsaspekte" So und Da einerseits und die Geschlechterspannung anderseits gegenseitig sich erklären zu lassen, wird ein Aufriß des gesamten, natürlichen und übernatürlichen, Kosmos nach dem Rhythmus So und Da, der dem Rhythmus von Mann und Frau entspricht, geboten. Dabei wird dem So, der Essenz, die Führung, die „Apikalität" und Formung, das unterscheidende Sondern, das Helle und die dynamische Unruhe zugewiesen; zum So gehört ferner der Raum; im Geiste entspricht dem So das Wahre, der Intellekt. Dem Da, der Existenz, wird entsprechend zugeeignet das hegende Tragen, die „Fundamentalität" und die Fülle, das entscheidende Sammeln, das Dunkle und die plastische Ruhe sowie die Zeit; im Geiste ist das Da durch das Gute, den Willen vertreten.

Schon in der anorganischen Natur bietet das „ersterschaffene" Licht durch seine Spannung Hell und Dunkel einen ersten Anklang an den Geschlechterrhythmus. Während aber in den anorganischen Wesen der Gegensatz herrscht, entfaltet die biologische Welt aufsteigend immer deutlicher koordiniertes „Mitgesetztes", die Zweiheit zur Einheit der Geschlechter, wobei die Einung nicht den Individuen, aber der Art eine gewisse Unsterblichkeit, eine etwaige Identität von So und Da sichert. In der menschlichen Geisteswelt geht das Sehnen der Schöpfung nach Einung von So und Da sogar im Individuum, dank der Unsterblichkeit der Geistseele, in Erfüllung. In der Seelenspitze, *mens*, dem übergeschlechtlichen, gottebenbildlichen Geistteile der Seele, herrscht in der Spannung Intellekt und Wille das ganze Verhältnis von So und Da oder auch, nach Augustin, vom Männlichen und Fraulichen in derselben Person, wobei zur Wahrung der Personeinheit das Da in Subordination zum führenden So stehen muß. Zugleich soll aber die leibgeistige Menschengattung Fortdauer und Zweiheit zur Einheit erfahren durch

die beiden Geschlechter, deren Einheit auf dieser Höhe auch vergeistigt, verstärkt werden muß durch die naturgemäße, freie Subordination der Frau. — Immerhin hätte W. hier, auch „Casti connubii" entsprechend, auf die volle Gleichberechtigung der Gattin in der engeren Ehegemeinschaft selbst hinweisen können, die durch die naturgemäße Unterordnung der Frau in der weiteren Familienregierung nicht aufgehoben wird. — Nach der Prävalenz von So oder Da wird sogar ein mutmaßliches Einteilungsprinzip für die Engelchöre geboten. Vor allem wird Gott, insofern er Kausal-Grund der Geschöpfe, ihr „Mutterprinzip" ist, als Gott „in" uns, mit der Frau, dem Daprinzip, in besondere Verbindung gebracht, während Gott als Soseins-, Gestalt-Ziel, als Gott „über" uns, mehr dem Mann, dem Soprinzip, als aufrufender König zugekehrt erscheint. Die Übernatur überhöht die Geschlechtereinheit wie die übergeschlechtliche Einung von Intellekt und Wille im Geiste dadurch, daß sie Mann wie Frau zu Gliedern des geistigen Christus selbst erhebt und durch die Gotteskindschaft in ihm zum Vater führt. In Anlehnung an das Dogma und an Augustin wird in tiefgründigen Ausführungen auch die Trinität im Lichte der Geschlechteranalogie, und somit auch der Spannung So und Da, gedeutet.

Die anregende Reichhaltigkeit, die wissenschaftliche Schärfe, philosophische Tiefe und poetische Schönheit, die zugleich diese Schrift auszeichnen, in der ein schwieriges Zeitproblem mutig, gründlich und taktvoll von berufenster Seite aufgegriffen wird, konnten hier nur angedeutet werden. Freilich wird W. das Freibleibende, Unverbindliche, das in allen Analogieübertragungen von kategorialen Spannungseinheiten, die oft wesentlich verschiedener Gesetzlichkeit unterliegen, auf eine transzendente Spannungseinheit des Seins überhaupt und umgekehrt von vornherein liegen muß, nicht ableugnen. Spannungseinheit (also So und Da?) gibt es auch zwischen Mann und Mann, Vater und Sohn, Individuum und Gemeinschaft, Mensch und Tier, Materie und Form. Übrigens erscheint der Existenz öfter die Rolle einer verselbständigten, „betriebsfähigen" Energiebewegtheit (ohne Essenz?), anderwärts eine der Materie, dem ὑποκείμενον, ähnliche Rolle zugewiesen (222 234 149 166). Die im Licht der Geschlechterspannung angestellten Vergleiche von der Lichtwelt bis zur Engelwelt könnten eine andere, ebenso analogiehaft bestätigte Wahrheit verdunkeln, daß nämlich die unendlich reiche und freie Gottheit spielend auch Neues in unüberbrückbaren Klüften, *saltus*, der Schöpfung, wie zwischen Körper und Geist, schuf, „omnia, quaecumque voluit". Emanatistische wie logistische „Ableitungen" werden darum bei aller hypothetischen Fruchtbarkeit und Schönheit von Vergleichen in gewissem Umfange, doch dem Tatsachenreichtum der „Schöpfung" gar zu leicht Gewalt antun und, statt zu erklären, verdunkeln. Es wäre darum nur zu empfehlen, daß W. in ihren angekündigten späteren Arbeiten nicht durch die oft gezwungen anmutenden Spekulationen auf abliegenden Gebieten die wertvollen und zeitgemäßen Darlegungen über den Menschen sowie über das Religiöse selbst in Mitleidenschaft ziehe und vielleicht in mancher Augen entwerte. Viele werden z. B. Licht oder Kraft vor dem stofflichen Substrat philosophisch nicht annehmen und wegen der Zeitmessungsschwierigkeit noch nicht eine „Zeitverkürzung" ansetzen. Ferner würden die Vorzüge der verdienstvollen, dankenswerten Schrift durch größere Stilnatürlichkeit und -einheitlichkeit nach Art des Vorbildes, des hl. Thomas, nur gewinnen. „Simplex sigillum veri." J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

232. von Rintelen, F.-J., Das philosophische Wertproblem I. Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Teil I: Altertum und Mittelalter. gr. 8° (XX u. 304 S.) Halle 1932, Niemeyer. *M* 9.—; geb. *M* 11.—. — Der Verf. will in einem groß angelegten Werk gegenüber der relativistischen Zerfahrenheit, der pessimistischen Verzagtheit und der rein technisch-quantitativen Einstellung weiter Kreise den Wertrealismus der großen Denker der Vorzeit als die philosophische Grundlage der abendländisch-christlichen Kultur wieder machtvoll zur Geltung bringen. Der vorliegende erste Band bringt — nach einer tief eindringenden Einführung in die Problemlage und einer sehr anregenden geschichtsphilosophischen Betrachtung über das Verhältnis der Werte zur Geschichte — den ersten Teil der historischen Darstellung: Der Wertgedanke im Altertum und Mittelalter. Außer der Weiterführung der geschichtlichen Behandlung ist dann noch eine systematische Klärung der Wertprobleme vorgesehen. Der erste Band, aus gründlicher Kenntnis der Quellen, ruhig-sachlich und doch mit warmherziger persönlicher Anteilnahme geschrieben, entwirft ein eindrucksvolles Bild der harmonischen, daseinsbejahenden Weltanschauung der großen platonisch-aristotelisch-augustinisch-thomistischen Tradition, die trotz der mannigfachen Verschiedenheiten im einzelnen in der Grundhaltung des „ethischen Idealismus" eins ist. Die Schlußabschnitte zeigen dann, wie im späteren Mittelalter sich zwar eine Höherwertung des Individuellen gegenüber dem Thomismus durchsetzt, wie aber auch bei Scotus und erst recht bei Ockham der Zerfall des überlieferten „ordo bonorum" und der Umbruch zu neuzeitlichem Wertdenken sich ankündigt (die weitgehenden Äußerungen aus den Theoremata [238 f.] dürften freilich wohl nicht Scotus zuzuschreiben sein). — In einem Punkt allerdings scheint uns v. R. der aristotelisch-thomistischen Auffassung nicht ganz gerecht zu werden, nämlich in der Minderbewertung des thomistischen „Intellektualismus". Gewiß wird dem modernen, rechenhaften „Intellektualismus" mit vollem Recht ein zersetzender Einfluß zugeschrieben, aber nur darum, weil dieser den „intellectus" im thomistischen Sinn nicht mehr kennt, sondern nur mehr eine entwurzelte „ratio" (vgl. die ausgezeichneten Ausführungen Maritains: Antimodern 19—53). Wenn v. R. die Werte in einem „irrationalen Fühlen" erfaßt werden läßt, meint er vielleicht dasselbe, was Thomas glücklicher als eine *intellectio* mit damit verbundener *complacentia* (als erster „coaptatio affectus", die keineswegs notwendig rein sinnlich ist) bezeichnen würde. Jedenfalls wird so die Gefahr einer subjektivistischen Deutung des Wertes leichter überwunden. — Wir wollen aber durch diese Bemerkung den Wert des bedeutenden Werkes nicht herabsetzen, erhoffen vielmehr von seiner Fortsetzung eine außerordentlich fruchtbare Auseinandersetzung mit den modernen Werttheorien. de Vries.

233. De Munter, J., S. J., Studie over de zedelijke schoonheid en goedheid bij Aristoteles. gr. 8° (VI u. 214 S.) Brüssel 1932, M. Hayez. — Die durch die Kgl. Akademie von Belgien preisgekrönte Schrift ist eine wirklich vorbildliche Leistung philosophiegeschichtlicher Untersuchung. Peinlich gewissenhafte Auslegung und

mit sicherem Takt abgewogene Auswertung der Texte paart sich mit weitem Blick für die großen systematischen Zusammenhänge und erzielt dadurch Ergebnisse, auf die man sich wirklich verlassen kann. Der erste Teil, allzu bescheiden „Lexikologische Studie" überschrieben, entwickelt induktiv aus den Texten den aristotelischen Begriff der sittlichen Schönheit (des καλόν). Das sittlich Schöne kennzeichnet sich, ähnlich wie das ästhetisch Schöne, durch Ordnung und Größe. Es ist nicht einfachhin dasselbe wie jedes beliebige sittlich Gute, sondern bezeichnet Seelengröße und Seelenadel. Es ist Wert und Ziel an sich selbst, schließt Beherrschung der niedern Lust (des ἡδύ) und Uneigennützigkeit (gegenüber dem χρήσιμον) ein, findet aber schließlich als Vollendung des Menschen seine letzte Norm im Menschen selbst. So wird eine letzte, verfeinerte Selbstsucht (φιλαυτία) nicht überwunden. Zu demselben Ergebnis gelangt der zweite Teil, der von dem entscheidenden Begriff der εὐδαιμονία her mehr deduktiv die aristotelische Lehre von der sittlichen Tugend entwickelt. Die Begriffe der μεσότης, der φρόνησις und der προαίρεσις finden hier ihre Klärung. de Vr.

234. Ehrle, Franz Kardinal, S. J., Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Grundsätzliche Bemerkungen zu ihrer Charakteristik. 2., verm. Aufl., besorgt von Franz Pelster S. J. 8° (X u. 99 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. *M* 3.20. — Der nächste Zweck dieser, 1918 zuerst erschienenen Schrift war, die innere Berechtigung der kirchlichen Dekrete über das Studium der Scholastik und ihres Fürsten nachzuweisen, wobei zugleich einer extremen, im Text nicht begründeten Auslegung jener Dekrete entgegengetreten wurde. Indem der Werdegang der Scholastik, zunächst der scholastischen Philosophie, von den Anfängen bis in die Gegenwart in großen Zügen dargestellt wird, tritt ihr innerer Wert durch diese historische Begründung klar hervor. — Durch zunehmende Erblindung verhindert, die neue Auflage selbst zu besorgen, hat S. Em. den Herausgeber damit betraut, durch dessen sorgfältige und verständnisvolle Arbeit das Büchlein in mancher Beziehung bedeutend gewonnen hat: Größere Übersichtlichkeit durch die Kapiteleinteilung, leichtere Lesbarkeit durch Glättung des Ausdrucks, vor allem Ergänzung durch Beifügung der Hauptergebnisse, die die wissenschaftliche Forschung seitdem erreicht hat, und der neueren kirchlichen Gesetzgebung, die klar dargetan hat, daß der vom Verf. eingenommene Standpunkt der Meinung des Gesetzgebers entsprach. So wurde insbesondere das letzte Kapitel über die Verordnungen der letzten Päpste zum scholastischen Studium bedeutend erweitert und umgearbeitet, aber ganz im Sinne des Verfassers. Der Anhang bietet eine Zusammenstellung der wichtigsten Texte aus den in Frage kommenden päpstlichen Schreiben nebst einigen bezeichnenden Äußerungen von Vertretern der Scholastik des 16. Jahrhunderts. — Die Schrift will der akademischen Jugend und sonstigen interessierten Kreisen einen tieferen Einblick in das Wesen und die Aufgabe der Scholastik vermitteln. Diese Aufgabe zu erfüllen, ist sie zweifellos hervorragend geeignet. Lange.

235. Gilson, É., L'Esprit de la Philosophie Médiévale (2e série). gr. 8° (297 S.) Paris 1932, Vrin. *Fr* 32.—. — Diese Vorlesungen bemühen sich vor allem, den Unterschied der scholastischen Philosophie von der antiken und den Fortschritt dieser gegenüber herauszustellen. Behandelt werden so nacheinander die Selbsterkenntnis, die Erkenntnislehre, die verschiedenen Gebiete der Ethik, die Stellung gegenüber der Natur, der Geschichte und der

Philosophie. Übertrieben scheint es mir, wenn G. meint, das Mittelalter habe genau so gut Geschichte gehabt wie die Neuzeit; nur sei seine Geschichtsauffassung eine andere gewesen. Was im Mittelalter über Chroniken hinausgeht und was auch G. darstellt, ist eine Philosophie des Weltgeschehens, aber wohl keine Geschichte. Brunner.

236. Schmieder, K., C. S. Sp., Alberts des Großen Lehre vom natürlichen Gotteswissen. gr. 8° (XII u. 178 S.) Freiburg 1932, Herder. *M* 3.—. — Im ersten Buche werden die Voraussetzungen der Gotteserkenntnis, im zweiten die Erkenntnis des Daseins, im dritten des Wesens Gottes nach der Lehre Alberts des Großen behandelt. Jedesmal wird zunächst ein kurzer Überblick über die Vorgeschichte bis Albert gegeben, dann dessen Entwicklung vom Augustinismus zum Aristotelismus geschildert, so daß der Beitrag des Heiligen zur Entwicklung der scholastischen Gotteslehre gut sichtbar wird. Br.

237. De Wulf, M., Initiation à la philosophie thomiste. 8° (200 S.) Löwen 1932, Warny. *Fr* 18.—. — Das Buch bietet in geschickter Weise eine erste Einführung in das Ganze der thomistischen Philosophie. Manches muß dabei natürlich sehr vereinfacht werden. Doch bemerkt man zuweilen mit Freuden selbst Verbesserungen gegenüber den allzu formelhaften Lösungen der Durchschnittslehrbücher, so z. B. wenn unter den ersten Prinzipien ausdrücklich zwei Arten unterschieden werden (100 u. 177). In dem Kapitel über das Gemeinschaftsleben scheint uns der maßvolle thomistische Ausgleich ein wenig nach der Seite des Individualismus hin gestört (bes. 158). — Im allgemeinen kann man ja über Ziel und Methode einer solchen ersten Einführung verschiedener Meinung sein. Uns würde eine weniger dogmatische Methode mehr zusagen. Denn wenn dem Schüler von vornherein für jede Frage eine fertige, endgültig formulierte Lösung (die das Problem vielleicht verdeckt) geboten wird, woran soll sich dann der philosophische Eros entzünden, den zu wecken doch wohl erste Aufgabe einer solchen Einleitung ist? de Vries.

238. Joannes a S. Thoma O. P., Cursus Philosophicus Thomisticus. Nova editio a P. Beato Reiser O. S. B. exarata. Tomus II: Philosophia naturalis: De ente mobili in communi et de ente mobili corruptibili. kl. 4° (XX u. 888 S.) Turin 1933, Marietti. *L* 120.—. — In gleich vorzüglicher Ausstattung wie die Logik (vgl. Schol 6 [1931] 114 f.) wird uns hier die erste Hälfte der Naturphilosophie des berühmten Scholastikers von Alcalá geboten. Sie entspricht der Kosmologie des heutigen Thomismus. Der erste Teil enthält im Anschluß an die aristotelische Physik die Darlegung des peripatetischen Systems, der Lehre von den vier Ursachen, von Raum und Zeit und von der Bewegung und schließt mit der Zurückführung aller Bewegung auf Gott als den ersten Beweger. Der zweite Teil des geplanten Gesamtwerkes, der die Lehre von den Himmelskörpern enthalten sollte (daher: De ente mobili incorruptibili), ist von J. nicht ausgeführt oder doch jedenfalls nicht herausgegeben worden — etwa weil er sich der Arbeit angesichts der neuen Astronomie nicht gewachsen fühlte? So folgt gleich der dritte Teil mit Ausführungen über das Werden der Naturdinge im Anschluß an die aristotelischen Bücher De generatione et corruptione und mit allerhand ziemlich phantastischen Naturerklärungen im Anschluß an die Meteorologica des Aristoteles. — Der stattliche Band ist historisch und systematisch unter mehr als einer Rücksicht be-

achtenswert. Er zeigt uns die Art der scholastischen Naturphilosophie der damaligen Zeit: Unzureichende empirische Grundlage (vgl. etwa S. 51 693 802), gründliche, zuweilen schon an Spitzfindigkeit heranreichende begriffliche Verarbeitung, Nichtbeachtung der aufstrebenden modernen Naturwissenschaft: So mußte die Scholastik trotz des unvergleichlichen Reichtums, den sie in der überlieferten Metaphysik besaß, die Führung im Geistesleben der Zeit verlieren. Weiterhin ist das Werk lehrreich für die Frage, in welcher Ordnung die Teile der Philosophie nacheinander zu behandeln sind: Obwohl J. schon in der Logik ein gut Teil ontologischer Fragen untergebracht hat (die Unterscheidung von Logica praedicamentalis und Ontologie wird offenbar nicht allzu ernst genommen!), so bringt doch das Fehlen der notwendigen metaphysischen Grundlage immer wieder die Unzuträglichkeit mit sich, daß umfangreiche metaphysische Abschnitte eingeschoben werden müssen, sicherlich nicht zum Besten eines klaren Aufbaus. Schließlich hat das Werk auch als erste gründliche Auseinandersetzung der strengeren Thomistenschule mit Suarez seine geschichtliche Bedeutung. de Vr.

239. Descartes, René, Regulae ad directionem ingenii. Texte revu et traduit par Georges Le Roy (Bibliothèque de philosophie). 12° (XXI u. 223 S.) Paris [1933], Boivin & Cie. *Fr* 20.—. — Die Sammlung philosophischer Texte, die mit diesem Bande vom Verlage Boivin eröffnet wird, steht unter der Leitung von Ed. Le Roy, J. Chevalier und A. Bridoux. Sie bezweckt, zum Gebrauch bei Vorlesungen die oft schwer zugänglichen, bedeutendsten philosophischen Schriften in handlichem Format herauszugeben, mit einer französischen Übersetzung, wenn es sich um andere Sprachen handelt. Nach diesem ersten Bande zu urteilen, verspricht die Sammlung wirklich vortreffliche Hilfsmittel zu bieten. Der Text der Regulae, deren Bedeutung für die Philosophie Descartes' in der Einleitung dargelegt wird, beruht im allgemeinen auf der Amsterdamer Ausgabe, mit Berücksichtigung des Manuskriptes von Hannover. Die linke Textseite enthält den lateinischen Text. Die Orthographie ist der heutigen angepaßt. Am Rande wird stets die Seitenzahl der großen Ausgabe von Adam u. Tannery angegeben. Die andere Seite bietet eine genaue und klare französische Übersetzung. Der Herausgeber hat darauf verzichtet, einen kritischen Apparat oder Anmerkungen beizufügen. Doch sind die für den Text wichtigeren Bemerkungen am Schluß des Bandes gegeben. Druck und Ausstattung sind mustergültig. Grausem.

240. Löwith, K., Kierkegaard und Nietzsche: DVjschrLitWiss 11 (1933) 43—66. — Aus dem Zusammenbruch der geistigen Welt der Zeit Hegels zog sich Kierkegaard auf sich selbst, den einzelnen, zurück. Einen Sinn konnte er aber dieser Existenz nur durch eine Entscheidung geben, indem er sie auffaßte als Sühne und Prüfung. Jedoch kamen ihm Augenblicke des Zweifels an dem Sinne, den er so durch den Glauben im protestantischen Sinne der Existenz gab, der sich also auf nichts stützte. Nietzsche hingegen wollte aus allen bloß gewordenen Interpretationen das Leben auf seine reine Natürlichkeit zurückführen und es so befreien von der Qual des Gegensatzes von Gut und Bös. Aber er unterließ es zu sagen, was nun dem Menschen natürlich sei, sondern gab der ersehnten Natürlichkeit in der Lehre von der ewigen Wiederkehr nur einen mythischen Ausdruck. So standen beide schließlich vor dem Nichts, das sie nur in verzweifeltem Aufschwung überwinden konnten. Es gilt somit, weiter als beide vorzudringen und zu fra-

gen: Was ist „Mensch" und was ist für den Menschen „natürlich"? Brunner.

241. Heinemann, F., Vivo sum: NeueJb 9 (1933) 113—126. — H. definiert die Lebensphilosophie, vor allem von Palágyi und Dilthey, als den Versuch, „das Leben als ontologische Grundschicht zu setzen und aus ihr die Kategorien abzuleiten durch die die Welt begriffen und gelenkt wird" (vgl. Schol 6 [1931] 568—572). Dieser Versuch muß scheitern, weil Leben als Ungeistiges nicht über den Relativismus hinausführt, es sei denn, man verstehe es ganz allgemein, also das Geistige eingeschlossen. H. will an Stelle der Gewißheit des Geistes oder des Lebens allein, die nicht genügt, die eines vom Leben nicht getrennten Geistes und eines vom Geiste nicht getrennten Lebens setzen. Ganz klar wird nicht, was damit gemeint ist. Wir würden eher sagen, daß sich die Gewißheit auf die ganze Wirklichkeit stützen muß, in die der Mensch schon vorgängig zu jedem Erkennen hineingebunden ist, also vor allem die Verbundenheit in menschlicher, Geist und Leben umfassender, Gemeinschaft (vgl. Schol 8 [1933] 41—63). Br.

242. Illemann, W., Husserls vor-phänomenologische Philosophie (Studien u. Bibliographien z. Gegenwartsphilosophie H. 1). gr. 8° (VIII u. 87 S.) Leipzig 1932, Hirzel. *M* 3.50. — Unter der vor-phänomenologischen Philosophie Husserls versteht I. die Philosophie vor der Veröffentlichung der „Ideen". Er findet in dieser Zeit einen doppelten Sprung in der Entwicklung Husserls. Anfangs, in seiner „Philosophie der Arithmetik", ist H. Psychologist. In der 1. Aufl. der „Logischen Untersuchungen" ist er zu einer deskriptiven Psychologie übergegangen, die sich bemüht, durch Reflexion die konkreten Akte und Aktverhältnisse in die Klarheit des Bewußtseins zu heben. In den „Ideen" hingegen hat die Phänomenologie die reinen Wesenheiten eines transzendentalen Bewußtseins zum Gegenstande, ist somit nicht dasselbe wie die Phänomenologie der „Logischen Untersuchungen". — I. weist die Möglichkeiten von Wahrheiten an sich, unabhängig von jedem Erkennen und Erkennenden, mit Recht ab und damit auch eine der Grundlagen der Phänomenologie Husserls. Aber er geht zu weit, wenn er nun die Wahrheit von menschlicher Setzung allein abhängig macht. Wahrheit ist eine Beziehung des Erkennenden zu einem objektiven Sachverhalte, ist also doppelt begründet, im erkennenden Bewußtsein und im erkannten Sein. Fällt einer der beiden Pole, so ist es um die Wahrheit geschehen. Br.

243. Marck, Siegfried, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. II. Halbbd. gr. 8° (VI u. 174 S.) Tübingen 1931, Mohr. *M* 8.60. — Der zweite Teil dieses Werkes (vgl. Schol 6 [1931] 120) behandelt in einem ersten Kapitel Vertreter der kritischen Dialektik (Cohn, Hönigswald, Bauch, P. Hofmann, E. Cassirer, Th. Litt), im dritten die metaphysischen Systeme, die wohl Dialektik in irgend einem Sinn, aber nicht die kritizistische, als Methode annehmen (Simmel, Natorp, Liebert, N. Hartmann, Heidegger, Troeltsch, Przywara und Wust). Im zweiten Kapitel legt M. seine eigene Stellung dar. Es handelt sich um Aufhebung des Dualismus zwischen Bewußtsein und Ding an sich, „Formalismus und Chaotik", durch einen frei schwebenden, sich selbst tragenden Wissensprozeß, dessen dynamische Pole Subjekt und Objekt, Vollzug und Gegebenes, sind. In diesem „Monismus der Korrelation" sind die Kategorien des Erlebens gleichsam das Negativ der Kategorien des Gegenstandes. Aus diesem Prozeß ist alles abzuleiten. Meta-

physik wird überflüssig. — Da hierbei der Ansatz bereits eine rein formale Abstraktion ist, kann man glauben, ohne Abstraktion auskommen zu können. Wollte man sich damit begnügen, die rein logischen Verkettungen von Subjekt und Gegenstand festzustellen, so mag diese Methode ihre Vorzüge haben. Nur darf man nicht meinen, damit die wirklichen Verhältnisse so tief zu fassen, daß das Phänomen damit erschöpft sei. Behauptet man gar, wie es geschieht, Philosophie gehe darin auf, so ist dies bereits eine metaphysische Behauptung, die sich selber aufhebt. Br.

244. Lersch, Ph., Lebensphilosophie der Gegenwart (Philos. Forschungsberichte H. 14) 8° (98 S.) Berlin 1932, Junker u. Dünnhaupt. *M* 4.—. — L. gibt hier kurz zusammengefaßt eine vorzügliche Darstellung der Lebensphilosophie in ihren charakteristischen Ideen und der Gestalt, die sie bei den größten Vertretern (Bergson, Dilthey, Spengler, Simmel, Klages, Palágyi) angenommen hat. Ein letztes Kapitel behandelt Philosophen, die der Lebensphilosophie nahestehen. Auch die kritischen Hinweise sind ausgezeichnet. Br.

2. Literargeschichte der Scholastik.

245. Herbst, H., Handschriften aus dem Benediktinerkloster Northeim: StudMittGeschBenO 50 (1932) 355—373 611—629. — Der Verf. ergänzt in vorzüglicher Weise die Angaben des Wolfenbütteler Katalogs über die früheren Northeimer Hss. Incipit und Explicit der meist im 15. Jahrh. geschriebenen Hss und der Einzeltraktate werden angegeben. Vorausgeschickt ist eine kurze Geschichte der zwischen 1083 und 1101 gegründeten Abtei, deren älteste Bücherschätze verloren gingen. Die wichtigen Kataloge der alten Bücherei aus den Jahren c. 1150 und 1160/65 hat der Verfasser schon früher im Archiv für Kulturgeschichte 19 (1928) 346—368 veröffentlicht. Weisweiler.

246. Schmitt, Fr. Sal., Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury: RevBénéd 44 (1932) 322—350. — In Fortführung der Untersuchung A. Wilmarts (ArchHistDoctrLittMA 2 [1927] 5—29) über die anselmischen Gebete und Betrachtungen kommt Sch. betr. der Hauptwerke Anselms zu folgendem Ergebnis: Das Monologium ist vollendet in der 2. Hälfte 1076; das Proslogion ist geschrieben wohl um 1077/78; De grammatico, De veritate, De libertate arbitrii wohl 1080/85, während De casu diaboli etwa in die Zeit 1085/90 fällt. Die erste Rezension des Briefes De incarnatione Verbi wird vor 7. 9. 1092 angesetzt; das endgültige Werk ist Anfang 1094 herausgegeben. Cur Deus homo wurde begonnen 1094/97, vollendet Sommer 1098. Daran schließt sich Sommer 1099/1100 De conceptu virginali et originali peccato. De processione Spiritus Sancti ist Sommer 1102 vollendet; die letzten Werke Epistola de sacrificio azymi et fermentati wie De sacramentis etwa 1106/1107, De concordia etwa 1107/08. — Wenn auch über Einzelheiten die Untersuchungen weitergehen werden, so liegt doch hier ein großer Versuch vor, die schwierige Frage zu fördern. Zustimmen wird man dem Verf. vor allem in der Grundlage seiner Darlegungen, wenn er die Angaben Eadmers für die Zeit vor 1093 mehr als allgemeine Darstellung der schriftstellerischen Tätigkeit Anselms ansieht und sie nicht allein auf die Prioratszeit (1068/78) bezieht. W.

247. Rivière, J., Les „capitula" d'Abélard condamnés au Concile de Sens: RechThAncMéd 5 (1933) 5—22. — In der bekannten Streitfrage nach der Zahl der verurteilten Sätze Abaelards weist der Verf. nach eingehender Darlegung und Prüfung der bisher aufgestellten Theorien auf die von Dr. Ruf in Clm 28363 gemachten Bruchstückfunde der Apologia hin (Schol 6 [1931] 133), in der von A. selbst 19 Sätze aufgeführt sind. Interessant ist dabei, daß der Neufund in vielen Einzelheiten die textkritischen Konjekturen Meyers rechtfertigt. Es fehlt jedoch im Gegensatz zu Meyers Vermutung im 2. Artikel, der übrigens den umstrittenen Satz vom Hl. Geist als Weltseele enthält, der Zusatz „et Filii" zu: „Spiritus Sanctus non est de substantia Patris." Der 10. Irrtum der gewöhnlichen Rezension ist in der gefundenen Apologia in zwei Irrtümer (9 u. 10) auseinandergezogen. Textkritisch ist jedenfalls die Aufzählung im Neufund die beste aller bisher bekannten. W.

248. Ghellinck, J. de, Des „Opera dubia vel spuria" attribués à Pierre Lombard: RevHistEccl 28 (1932) 829—845. — Auf Grund seiner umfassenden Kenntnis gerade auch des Schrifttums des Lombarden zeigt de Gh., daß die alten Scholastiker und Chroniken außer dem Sentenzenbuch, den Glossen zu den Paulinen wie den Psalmen und den Predigten einmütig keine anderen Werke des Lombarden aufzählen. Das ist zweifellos ein ganz bedeutender Grund, zunächst einmal allen späteren Neuzuteilungen skeptisch gegenüberzustehen. Solche späteren Angaben werden im 2. Teil genauer geprüft: Die Quästionen und Disputationen, die Glossae volatiles und Notulae dürften wohl mündlichem Lehrvortrag zuzuschreiben sein, solange nicht das Gegenteil durch eine erweiterte Untersuchung des Schrifttums des 12. Jahrh. sicher bewiesen ist. Dem kann man nur zustimmen. Eine Arbeit über die frühen Glossen, die ich auf Grund des von mir neugefundenen Kommentars in Clm 22288 (vgl. Die Wirksamkeit der Sakramente bei Hugo von St. Viktor 149) veröffentlichen werde, wird das von neuem zeigen. Die Apologia de verbo incarnato ist evident nicht vom Lombarden, da sie erst nach seinem Tod verfaßt sein kann. Andere Zuteilungen wie die der Glosse über Job, der Practicae theologicae methodus sind allzu wenig bezeugt. Wichtiger aber sind die Bemerkungen von Smalley und Lacombe, von denen Schol 7 (1932) 446 f. die Rede war. Hier scheint irgendein Werk des Lombarden über Isaias vorausgesetzt zu werden. Man wird jedoch auch hier de Gh. zustimmen, wenn er von einer vielleicht mehr privaten, nicht zur Veröffentlichung bestimmten Arbeit oder ähnlichem sprechen möchte. Sonst sind die einmütigen Kataloge der Werke des Lombarden doch kaum zu erklären. Hier bleibt aber noch eine offene Frage für künftige Forschung. W.

249. Redlich, P. Virgil, O. S. B., Beiträge zur Tegernseer Briefsammlung aus dem 12. Jahrhundert: StudMittGeschBenO 50 (1932) 556—563. — P. Virgil bringt in dem interessanten Artikel Nachrichten über die bisherigen Textausgaben der berühmten Briefsammlung, die hunderte von Briefen politischen, kulturellen und monastischen Inhalts enthält und so auch für die Scholastik von Bedeutung ist. Wertvoll sind die Mitteilungen über die Geschichte der Sammlung. Sie ist in Tegernsee selber entstanden und zwar der 1. Teil nach 1166, der 2. nach 1170. Den sog. lombardischen Briefen, die um 1177—1181 geschrieben sind, wird eine besondere Untersuchung gewidmet. W.

250. Martin, R. M., O. P., Oeuvres de Robert de Melun.

Tome I. Quaestiones de divina pagina. Texte inédit (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents Fasc. 13). gr. 8° (LII u. 87 S.) Louvain 1932, Spicilegium. — 251. Ders., Un texte intéressant de Robert de Melun (Sententiae lib. 2 p. 2 c. 197—213): RevHistEccl 28 (1932) 313—329. — Diese vorzügliche Edition, die sowohl für den Text wie für den Apparat in vielem einfachhin vorbildlich genannt werden kann, bringt in der Einleitung nach einigen biographischen Notizen eine Aufzählung der Schriften Roberts und der erhaltenen Hss wie der bisherigen Teildrucke. Für die Sententiae ergibt sich dabei das wichtige Ergebnis, daß der Hauptgrund für die Annahme, daß R. die Sentenzen selbst gekürzt herausgegeben habe, wegfällt. Cod. 121 von S. Omer enthält nämlich, wie M. auch in dem angegebenen Artikel eingehend belegt, den erweiterten Text des 2. Buches, den man bisher nur in den Abkürzungen fand. Somit ist die Ansicht Martin-Pelster auch handschriftlich gesichert. — Die vorliegende Edition ist nach dem einzig bisher bekannten Text in Cod. lat. 1997 der Nationalbibl. von Paris, der eine eingehende Beschreibung findet, hergestellt. Die Quästionen enthalten 125 Probleme, von denen sich die meisten an die Hl. Schrift und dabei vor allem an Stellen aus Mt anschließen (cap. 5—27). Von 47 ab finden sich jedoch meist dogmatische Fragen. Mehrere sind wiederholt behandelt. Bei manchen findet sich auch nur die Problemstellung ohne Antwort. M. glaubt daher an ein schlecht überliefertes Manuskript, besonders da die in derselben Hs sich findenden Quästionen Roberts über die Paulinen im Vergleich zu der Überlieferung anderer Hss ebenfalls schlecht geschrieben sind. Ob aber nicht auch die Fehler teilweise wenigstens aus der Art der disputierten Quästionen kommen, da sie ganz den Eindruck des Mitschreibens aus der Schule machen, ähnlich wie bei Simon von Tournai oder Odo von Soissons? Quellen sind nach M. besonders Bedas Evangelienkommentare, die Glossa ordinaria, Ivos Panormia, Gratians Dekret und seine Dicta. Sonst weist M. vor allem noch hin auf Abaelards Ethik, den verlorenen Liber sententiarum, die Sententiae Florianenses, für welch letztere der Beweisgrund nicht allzu stark erscheint, da die Gleichheit eines einzigen Textes auch auf gemeinsamer Quelle beruhen kann. Ob die Sentenzen Rolands als Quelle in Frage kommen, steht bei der fast gleichzeitigen Abfassung nach M. nicht fest. Ebenso läßt er letztlich die Frage der Abhängigkeit der Sententiae divinitatis offen. — Als Abfassungszeit bestimmt M. 1143—1147. Der Terminus a quo ist gegeben durch die Benutzung des Decretum Gratiani und auch durch die Lebensdaten Roberts, der 1137 seine Lehrtätigkeit begann. Viel unter 1143 wird man also nicht gehen dürfen. Der Terminus ad quem wird von M. durch das Konzil von Reims bestimmt. Obschon R. bestimmte Fragen Gilberts berühre, spreche nichts dafür, daß schon dessen Verurteilung vorangegangen sei. Da aber eigentlich nur 2 Quästionen in Frage kommen, kann dieser Grund wohl eine gewisse Wahrscheinlichkeit, nicht aber Sicherheit geben. Hier wird die Ausgabe der anderen Werke R.s noch abgewartet werden müssen. — Mit Recht weist der Verf. auf einen wichtigen Einzeltext der 25. Frage hin, wo ein „magister Hugo" beim Problem „De duabus clavibus" zitiert wird mit ausgeschriebenem Namen. M. hat die hier zitierte Ansicht in der Summa Sententiarum gefunden. Wenn also Hugo von St. Viktor gemeint ist, wäre damit ein sehr frühes äußeres Zeugnis für die Autorschaft gefunden. M. schreibt dazu: „Je dois me borner ici à signaler simplement le fait" (XLIX).

Daher darf man wohl zwei Bemerkungen hinzufügen. Ist unter diesem „Magister Hugo" sicher Hugo a S. Victore zu verstehen? Und wenn das der Fall ist, was ich für wahrscheinlich halte, so wäre noch zu bemerken, daß Robert nur sinngemäß zitiert. Der Satz findet sich nicht wörtlich in der Summa sententiarum. Nun steht aber aus der Einleitung zu De sacramentis fest, daß Hugo von St. Viktor auch noch andere nicht auf uns gekommene Abhandlungen verfaßt hat. Kann er also nicht auch an anderer Stelle oder im mündlichen Vortrag („alii dicunt ut magister Hugo") dasselbe gelehrt haben, was auch die Summa sententiarum lehrte, besonders da der kompilatorische Charakter dieser Schrift immer mehr erkannt wird (vgl. RechThAncMéd 4 [1932] 378 ff.)? — Interessant ist übrigens für die noch nicht entschiedene Frage nach den näheren Umständen der früheren Quästionen und ihrer Entstehung, daß R. häufig mehrere Fragen gleichen oder ähnlichen Inhaltes zusammenstellt, die auch äußerlich durch ein „Item queritur" im Gegensatz zu dem einfachen „Queritur" handschriftlich gekennzeichnet sind (M. hat das fein durch den Zusammendruck hervorgehoben). Das zeugt von einer schon ziemlich fortgeschrittenen Disputationstechnik und dürfte auch für die Beurteilung der Frage, wieweit damals schon Lectio und Disputatio, die in den Charakteristiken der damaligen Lehrer und auch Roberts „lectiones et disputationes" genannt werden, von Bedeutung sein. Zweifellos wird man aber nicht einfachhin das, was für spätere Zeiten galt, auf frühere übertragen können. Darin ist M. völlig zuzustimmen. Verweisen möchte ich auf die diesbezüglichen Ausführungen von Pelster (Schol 5 [1930] 59 ff.). — XXXIII muß es 18113 statt 18133 heißen. — So bietet die feine Edition reichlichen Stoff für weitere Forschungen. Man kann dem gelehrten Verfasser daher für seine mühsame, aber so erfolgreiche Arbeit nur dankbar sein und hoffen, daß er uns auch bald die anderen Werke Roberts schenkt. W.

252. Warichez, J., Les Disputationes de Simon de Tournai. Texte inédit (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents Fasc. 12) gr. 8° (LX u. 347 S.) Louvain 1932, Spicilegium. — 253. Weisweiler, H., S. J., Die Bußlehre Simons von Tournai: ZKathTh 56 (1932) 190—230. — 254. Schmaus, M., Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai: RechThAncMéd 3 (1931) 373—396; 4 (1932) 59—72 187—198 294—307. — Die andere für die Auffassung der Disputationen des 12. Jahrhunderts so wichtige Quelle, die Disputationen Simons von Tournai, gab zu gleicher Zeit J. Warichez heraus. Die inhaltliche wie formelle Weiterentwicklung der Quästionen gegenüber denen Roberts von Melun wird schon bei einem kurzen Vergleich deutlich. Es ist bereits dadurch sicher, daß zwischen beiden eine Reihe von Jahren liegen müssen. Da W. nur wenige Sachhinweise in seinen Apparat aufgenommen hat, wird das im einzelnen noch gezeigt werden müssen. Für die vorausgeschickte Biographie Simons hat W. die kleinen Einzelheiten sorgfältig gesammelt. Die Geburt wird in die 1. Hälfte des 12. Jahrh. verlegt. Ob man aber auch nur annähernd 1130 angeben kann, erscheint vorläufig zweifelhaft. Über die Schule der Vaterstadt Tournai bringt der Verf. gute Anmerkungen (X ff.). Sie hatte aber schon zu Simons Zeit ihren alten Glanz verloren. Über seine Ausbildung bleiben wir weiter im dunkeln. Denn die von W. aufgestellte Ansicht, daß S. der Prepositus in scholis Odos von Soissons gewesen ist, muß, vorläufig wenigstens, Hypothese bleiben, bis weitere sichere Zeugnisse vorliegen. Als früheste rela-

tiv sichere Notiz bleibt daher die Bemerkung im Cartularium von St. Genoveva zu Paris, nach der er 1174—1178 Assessor bei einem Urteil war und wo er vor 1184 mit Magister Gerhard von Pucella, der 1184 Bischof von Coventry wurde, als Zeuge auftritt. Vielleicht wird uns die Edition der Summa nähere Anhaltspunkte dafür bieten, ob wir mit W. bis etwa 1165 für den Anfang der Magistertätigkeit Simons zurückgehen dürfen. Mit dem Verf. wird die Forschung übereinstimmen, wenn er trotz der späten Mitteilung in Berlin Phil. 1997 S. nicht noch 1216 leben läßt, sondern mit M. Paris. in der Historia maior c. 1201 als Todesjahr annimmt. — Über die wissenschaftliche Stellung S.s wird man Endgültiges auch erst nach der Edition der Summe sagen können, da der Charakter der relativ kurzen Disputationen ein sicheres Urteil nicht zuläßt. Sehr wichtig ist aber ein Hinweis W.s auf eine Stelle der Summe, in der die Metaphysik des Aristoteles zitiert wird. Dabei dürfte es jedoch nicht unwesentlich sein festzustellen, daß es sich um eine Definition handelt. Im oben erwähnten Artikel der ZKathTh ist nämlich gezeigt worden, daß S.s Stärke nicht so sehr in neuen Ansichten als in der feinen und klaren Ausdrucksweise bestanden hat. Das hat ihm den uns bezeugten großen Zulauf von Hörern gebracht. So erklärt sich sein durchaus konservativer Zug, auf den mit Recht auch W. hinweist, den Schmaus für die Trinitätslehre und mein Artikel für die Bußlehre nachwies, wo insbesondere die engste Verbindung mit dem Lombarden gezeigt wurde. Man hat S. in letzter Zeit öfter zu den „Porretanern" gezählt. Soweit damit nur gesagt ist, daß er mit Radulph Ardens, Magister Martinus u. a. einzelne Lehren Gilberts vertritt, ist das richtig. Doch dürfte hier und da der Ausdruck etwas gar zu modern geworden sein und zu häufig gebraucht werden. So entsteht die Gefahr einer allzu großen auch inhaltlichen Erweiterung. Gerade die enge Verbindung S.s mit dem Lombarden sollte zur Vorsicht mahnen. Im Sinn einer Schule ist der Ausdruck jedenfalls unrichtig. — Der Einfluß S.s auf die Theologie seiner Zeit war, wie W. gut nachweist, groß. Mit Recht nennt er als abhängig von Simon Mag. Martinus und Alanus von Lille. Nach Ausweis der Trinitätslehre, wie Schmaus gezeigt hat, und auch der Sakramentenlehre, wird man Radulph Ardens ebenfalls zu den von Simon abhängigen Autoren zählen müssen. Wenn W. im Gegensatz dazu auf die noch unvollkommene Art der Darlegungen des Radulph hinweist, so liegt das am stark kompilatorischen Charakter der Arbeit des Radulph, auf den schon Geyer (ThQschr 93 [1911] 63 ff.) hingewiesen hat. — In zwei Anhängen der verdienstlichen Edition werden noch die Expositio super Symbolum und der Sermo „O Sapientia" aus Cod. Brug. 74 bzw. Brüssel, Bibl. Roy. 174 veröffentlicht. W.

255. Morin, G., Gloriosus Magister Adam: RevBénéd 44 (1932) 179—181. — Aus Ambros. C 103 sup. gibt M. in Ergänzung des Artikels von Wilmart in den Mélanges Mandonnet (Schol 7 [1932] 122) eine größere Anzahl von Marginalglossen zu den Briefen Peters von Blois über Magister Adam heraus, die dessen Bedeutung erneut beweisen. W.

256. Weisweiler, H., L'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux: RechThAncMéd 4 (1932) 237—269 371—391. — Von der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts gilt Ähnliches wie von den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts: eine Fülle von Sentenzen, Summen, Fragen, die zum großen Teil anonym, untereinander oft eng verwandt und doch wieder verschieden

sind. Solange hier nicht eine Sichtung des Materials vorgenommen ist, tappt man bei weitergehenden Forschungen im Dunkeln. Deshalb besitzen Arbeiten wie die vorliegende, die ungemein viel Zeit und Geduld verlangen und scheinbar nur geringen ideengeschichtlichen Ertrag liefern, dauernden Wert. W. führt die Forschungen von Grabmann, Bliemetzrieder, Geyer u. a. weiter und bereichert das Wissen um diese Zeit durch neues handschriftliches Material. Es handelt sich teils um neue Hss bekannter Werke, teils um neue Werke, die mit bisher bekannten eng verwandt sind. Die Arbeit ist aber keine reine Materialbereicherung; W. bemüht sich vor allem, die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Werken, soweit dies bei einem ersten Eindringen möglich ist, herzustellen. Hier fällt schon manches Licht auch auf den Lehrinhalt. Fast alle Werke haben Beziehungen zu Anselm von Laon oder auch zu Wilhelm von Champeaux. Da in der Arbeit der Anteil Anselms weit vorwiegt, wäre es vielleicht besser gewesen, nur von einer Schule Anselms zu reden. Den Ausführungen Bliemetzrieders in einer übelwollenden und sachlich durchaus ungerechten Kritik (ThRev 1932, 483—488) wird wohl kaum jemand zustimmen. Bl. macht ein Kapitalverbrechen aus dem „Widersinn", daß W. von d e r Schule Anselms und Wilhelms, nicht von d e n Schulen redet. Dieser „Widersinn" hat einen recht gesunden Sinn. Wilhelm war Schüler Anselms und später selbständiger Lehrer, der jedoch neben Eigenem viel Lehrgut Anselms bot. Seine Schüler waren so indirekt, wenn auch nicht ausschließlich, aus der Schule Anselms. Um das auszudrücken, wird das Wort Schule Anselms und Wilhelms geprägt. Dagegen ereifert sich Bl. auf einer ganzen Spalte und dekretiert einen Begriff „Schule", den er ruhig annehmen kann, den man aber mit demselben Recht als zu eng gefaßt ablehnen darf. Wenn im Schulraum von St. Viktor Anselm und Wilhelm geistig herrschten, dann war Hugo von St. Viktor eben aus der Schule dieser Lehrer, wenn er auch nie zu deren Füßen saß. — Es wäre zu wünschen, daß W. zumal die Fragen der Abhängigkeit, die noch keineswegs restlos geklärt sind, weiter verfolgte. Besonders notwendig ist eine endgültige Datierung der Summa Sententiarum, die häufig auch in diese Arbeit hineinspielt. Eines steht fest: Weder die Sentenzen des Lombarden lassen sich in den betreffenden Teilen restlos aus der Summa erklären, noch besteht die umgekehrte Möglichkeit. Läßt sich aber die Summa aus den neuen Quellen ohne den Lombarden erklären? Erklärungsversuche sind genug gemacht. Was wir brauchen, ist eine umfassende und endgültige Untersuchung. Pelster.

257. T h o m s o n, S. H., A note on Grosseteste's work of translation: JThStud 34 (1933) 48—52. — Th. zeigt, daß die von Grosseteste übersetzten Werke des Dionysius Areopagita schon in Cod. Vatic.-Chigi A. V. 129 (saec. 13) vorkommen, De ecclesiastica hierarchia mit Namensnennung, ebenso in Cod. 2 sin. Plut. XIII der Laurentiana mit Namen. Mit Berufung auf den gleichen Cod. E. 71 sup. der Ambrosiana, wie es in Schol 7 (1932) 447 geschehen war, nennt er Grosseteste als Übersetzer von De indivisibilibus lineis. Eine genauere Beschreibung der wichtigen Hs werde ich in einem demnächst erscheinenden Artikel des PhJb über Albert und die Aristotelesübersetzungen geben. P.

258. B e l t r á n d e H e r e d i a, V., La producción literaria de San Alberto magno y la labor futura de la crítica: CiencTom 46 (1932 II) 147—172; Comentarios de San Alberto Magno a los

Económicos de Aristóteles: ebd. 299—329. — In der ersten Arbeit findet sich unter anderem eine interessante Zusammenstellung der Beschlüsse verschiedener Generalkapitel des Dominikanerordens, die sich mit der Editio Lugdunensis beschäftigen. Unter den Hss Alberts in spanischen Bibliotheken — es sind zum allergrößten Teil solche des 14. und 15. Jahrhunderts — seien genannt Cod. VII E 4 des Nationalpalastes Madrid (saec. 13) mit der Summa de anima. Zweimal in Cod. 3075 der Nationalbibl. Madrid und in Cod. e II 9 des Escorial kommt die Philosophia pauperum mit einem Kommentar Plasmaverat Dominus Deus paradisum vor. Im Cod. 5. 1. 13. der Columbina Sevilla (1339) ist ein weiteres altes Zeugnis für die Echtheit dieser Schrift. In Cod. 2 M 4 des Nationalpalastes Madrid (saec. 14) und in Cod. 7804 der Nationalbibl. Madrid (saec. 15) steht ein Ökonomikkommentar, den H. wegen des Zeugnisses in letzter Hs als echtes Werk Alberts ansieht. In der zweiten Arbeit hat er denselben veröffentlicht. Ich halte diesen Kommentar für unecht. Die Gründe sind kurz folgende: 1. Die späte Zuteilung (15. Jahrh.) genügt allein keineswegs zum Beweis der Echtheit. 2. Aufbau und Behandlung ist völlig verschieden von der Weise Alberts; z. B. die vielen Unterteilungen, prima conclusio, probatur antecedens, consequentia tenet, assumptum patet, probatur tertia particula tertiae partis, quinta confirmatio. Das alles weist klar ins 14. Jahrhundert. 3. Völlig durchschlagend ist folgender Grund: Die Kommentare zur Ethik und zur Ökonomik in Cod. 2 M 4 des Nationalpalastes sind im Formelwesen so gleichförmig, daß sie evident demselben Verfasser angehören. Wir hätten also noch einen Ethikkommentar Alberts. Das ist aber des Guten doch zuviel. Noch mehr. Der Ethikkommentar weist sich nach Anfang und Schluß klar als Werk Alberts von Sachsen aus. Also muß auch die Ökonomik ihm angehören. Und siehe, als ich in der schönen Arbeit von Heidingsfelder über Albert von Sachsen (BeitrGPhMA 22, 3—4) nachschlage, finde ich alsbald S. 57 das Incipit unserer Ökonomik. Dank der glücklichen Verwechslung besitzen wir jetzt diese Schrift Alberts von Sachsen gedruckt. P.

259. Henquinet, F.-M., Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences: ÉtFranc 44 (1932) 633 bis 655; 45 (1933) 59—82. — In dieser wichtigen und aufschlußreichen Studie gibt H. eine Beschreibung der Mischhs 186 Assisi (zweite Hälfte des 13. Jahrh.), die Berührungspunkte mit dem Fragenkomplex um Alexander von Hales besitzt und den Eindruck eines Sammelheftes irgend eines angehenden Lehrers erweckt. Ein Verzeichnis der Fragen, oder besser gesagt der wichtigeren in der Hs berührten Punkte, ist aufgestellt — die Aufzählung aller Fragen bleibt bei einem solchen Gesamtverzeichnis ein unmögliches Postulat. Hie und da hätte man jedoch bei den in jener Zeit häufig behandelten Fragen etwas mehr an unterscheidenden Merkmalen gewünscht. H. macht es nun höchst wahrscheinlich, daß in der Hs der eigenhändige Entwurf mehrerer Fragen aus dem vierten Buch des Sentenzenkommentars von Bonaventura sich findet. Die Korrekturen, Zutaten, Streichungen, das Schreiben auf freigebliebenen Stellen der Hs sind alles Zeichen, die mit Erfolg als Kennzeichen für Autographe benutzt wurden. Bestimmteres läßt sich leider auf Grund dieser Arbeit noch nicht sagen, die bei allem Wertvollen, das sie bietet, an einem heute sehr verbreiteten Mangel leidet. Man nimmt sich nicht mehr die Zeit, ein Thema nach allen Richtungen,

soweit der Stand der Forschung dies erlaubt, durchzuarbeiten und zu begründen. Die Folge ist oft, daß derselbe Gegenstand zweimal oder noch öfter hintereinander behandelt werden muß. So auch hier. H. behauptet, fast die ganze Hs sei Autograph. Das ist durchaus möglich. Aber bei einer so weittragenden Behauptung müssen die paläographischen Beweise aus Buchstabenvergleichung und Ähnlichem im einzelnen vorgelegt werden. — Die eine beigegebene Tafel ist auch hier fast unbrauchbar. — Ferner war anzugeben, bei welchen Fragen, auf welchen Blättern, die Anzeichen nicht nur für ein Autograph, sondern auch für ein eigenes Werk Bonaventuras vorliegen. Wenn auch sämtliche Fragen von der Hand Bonaventuras geschrieben sind, folgt daraus nicht, daß sie ihm angehören. Es kann sich auch hier um Auszüge und Abschriften des angehenden Magisters handeln. Ja, wenn die ganze Hs um dieselbe Zeit entstanden ist, so muß man notwendig diese Annahme machen; denn ein Sententiarier disputierte und determinierte noch nicht selbständig. Dazu kommt, daß recht viele Fragen sich stark mit den Quästionen um Alexander berühren und vielleicht Auszüge aus denselben sind. Dies gilt um so mehr, da H. selbst schon zugestehen muß, daß die Fragen XLII und XLIV Johannes de Rupella und Frage XLIII Alexander von Hales angehören. H. macht für Bonaventura das häufige Vorkommen der Formel: Ad intelligentiam praedictorum dicendum (notandum) geltend. Aber diese Formel finden wir auch bei Alexander, Rupella und Odo Rigaldi. Ferner lehrte die Beobachtung, daß man beim Abschreiben von Fragen mehrfach die einleitenden Formeln änderte. Wenn ich auf den Wert dieser Formeln für die Autorenbestimmung hinwies, so muß ebenso nachdrücklich davor gewarnt werden, sich allein auf die eine oder andere Formel zu stützen. In den allermeisten Fällen ist nur die Konvergenz mehrerer Formeln beweisend. Ebenfalls muß der Unterschied der Zeit und die literarische Art — ob Reportatio, erster Entwurf oder endgültige Ausarbeitung — sehr in Betracht gezogen werden. — Ohne die Möglichkeit der Existenz neuer Fragen Bonaventuras irgendwie leugnen zu wollen, halte ich es doch einstweilen, bis weitere Beweise gebracht werden, für viel wahrscheinlicher, daß es sich bei diesen bunt gemischten Fragen in der Hauptsache um Auszüge handelt, die der Schreiber für eigenen Gebrauch, vielleicht auch unter manchen Veränderungen, zusammengestellt hat. — S. 633 steht infolge eines Versehens, daß ich Quodlibeta von Alexander nachgewiesen habe. Ich habe bis heute dergleichen nicht getan. Wenn S. 81 gesagt wird, der Titel Summa Alexandri de Hales täusche nur jene, die getäuscht sein wollten, so dürfte dies doch zuviel behauptet sein. Er hat die Generationen von mehr als 6 Jahrhunderten, einschließlich der Herausgeber der ersten Bände der Neuausgabe, getäuscht. Der Titel Summa Minorum der Borghese-Hs wäre richtiger. Es ist aber durchaus zu verstehen, daß man den traditionellen Titel beibehalten will. Nur darf man aus dem Vorkommen einer Frage in der Summa, und sei es die erste, keinen Beweis für Alexander als ihren Verfasser führen. Die von H. genannte Frage XXI De theologia gehört jedenfalls Odo Rigaldi; sie war nicht Vorlage der q. 1 der Summa. Diese Vorlage steht vielmehr in Cod. Vat. 782 fol. 185^{v}—186^{v}; sie stammt von Alexander selbst oder vielleicht auch von Rupella. P.

260. Deneffe, A., Deux questions médiévales concernant l'Immaculée: RechThAncMéd 4 (1932) 401—423. — D. veröffentlicht eine Redaktion zweier anonymen Fragen über die Unbefleckte Emp-

fängnis und die Feier ihres Festes, deren zweite Redaktion von Glorieux in derselben Zeitschrift 1930 geboten wurde. Die Ausgabe ist von hohem Interesse: Einmal beleuchtet sie vortrefflich den Stand der Frage um 1250. Die kurzen Bemerkungen D.s zeigen, wie wertvoll es ist, wenn auch Fachdogmatiker sich der Editionsarbeit unterziehen. — Wir dürfen nicht übersehen, wie stark der ältere Begriff der Erbsünde auch in diese Frage hineinspielt. Dann zeigt die Ausgabe, wie wenig nicht selten mit der heute beliebten Universallösung „Reportatio und Editio" gedient ist. Hier haben wir zwei stark verschiedene Texte derselben Frage. Kein Text ist unmittelbare Reportatio. Als fast untrügliches Zeichen hat sich im Laufe der Zeit ein „Si dicas" ergeben. Es tritt ein für das Dicebat der Reportatio. Ferner wäre es in dieser Zeit wenigstens unerhört, daß in einer Reportatio die Antworten auf die Einwände so genau gezählt werden. Beide Texte beruhen aber auf einer wirklich gehaltenen Disputation, die in dem „Si tu dicas . . . contra" und dem „Iuxta hoc quaesitum est" noch deutlich durchschimmert. Die Texte, in denen die Disputationen über zwei Fragen unmittelbar aufeinander folgen, sind ein neuer Beweis gegen die unglückliche Hypothese, als sei an einem Tag nur eine Frage disputiert. D. scheint mir das Richtige getroffen zu haben, wenn er sagt, es handle sich um zwei Bearbeitungen einer Vorlage. M. E. dürfte der von Gl. veröffentlichte Text die endgültige Edition sein und jener von D. eine vorläufige Redaktion des Autors oder auch eines andern (dies gilt im Gegensatz zu einer früher ausgesprochenen Vermutung). Der Verfasser? Bartholomäus von Bologna kommt sicher nicht in Frage, wie auch D. dies als wahrscheinlich annimmt. Gewisse Eigentümlichkeiten weisen auf Odo Rigaldi; doch ist diese Annahme einstweilen nur Vermutung, die einzig einen Weg zu weiterer Prüfung andeuten will. P.

261. Longpré, E., Le Commentaire sur les Sentences du B. Gauthier de Bruges (1225—1307): ÉtHistLittDoctr 2 (1932) 5—24. — Die Arbeit enthält einen guten Überblick über den Weg, der zur glücklichen Entdeckung des anonymen vierten Sentenzenbuches Walters durch A. Pelzer führte, und über die Erweiterungen der Forschungen Pelzers. Außerdem wird die Echtheit auch des ersten Buches durch Zitate aus Cod. 129 Assisi bestätigt und eine neue Hs des ersten Buches, Cod. 3085 A der Pariser Nationalbibl., und eine des vierten Buches, Cod. A. 5. 119 (Conv. Soppr.) der Nationalbibl. Florenz, angegeben. Der kurze Überblick über die wichtigeren Lehrpunkte zeigt Walter als Anhänger des typischen Augustinismus aus der Schule Bonaventuras. Ob ihm selbständige Bedeutung zukommt, läßt sich noch nicht entscheiden. P.

262. Ottaviano, C., Tractatus de Universalibus attribuito a San Tommaso d'Aquino (Reale Accademia d'Italia, Studi e Documenti 2) 8° (95 S.) Roma 1932. *L* 10.—. — Wenn auch die These des Verf., der von ihm nach Cod. Ottoboni 1276 herausgegebene Traktat sei ein Jugendwerk des hl. Thomas, kaum auf Zustimmung rechnen darf, so ist doch die sorgfältige und mit ausführlicher Einleitung versehene Ausgabe sehr zu begrüßen. O. beschreibt zunächst die aus England stammende Hs, die neben Traktaten des Walter Burley und eines bis jetzt unbekannten Artisten Briggemour auch ein Supplement zu De interpretatione des hl. Thomas enthält, das von den bisher bekannten Ergänzungen verschieden ist. Der Traktat selbst stammt zweifellos seiner ganzen Lehrrichtung nach

aus dem 13. Jahrhundert. Er besitzt auch Ähnlichkeit mit einigen der unter den Opera dubia aufgezählten Schriften. Trotzdem ist er aus folgenden Gründen nicht echt. Der Verfasser nimmt in den Intelligenzen eine materia insensibilis an; in keiner Schrift von Thomas findet sich derartiges; schon in dem im Traktat zitierten De ente et essentia wird klar die Einfachheit der geistigen Formen gelehrt. In einem Zitat aus De ente et essentia (S. 7) steht die Lesart „nec separatum perficeret ad cognicionem huius singularis" anstatt „proficeret in cognicione". Die zweite offenbar falsche Lesart findet sich in Cod. Barberini 165 und in Cod. Ottoboni 198 (vgl. ed. Baur 30 Z. 8). Letztere Hs stammt wie jene mit dem Traktat De universalibus aus England. Es ist aber nicht anzunehmen, daß Thomas sich selbst mit einer offenbar verderbten Lesart zitiert. Endlich werden Albertus Magnus De anima und De intellectu et intelligibili angeführt. Beide Schriften sind aber nach dem heutigen Wissensstand erst um 1255 entstanden, als Thomas schon Magister war. Ich vermute daher, daß die Schrift erst nach 1270, vielleicht von einem englischen Dominikaner, verfaßt ist, der im Übergang zum aristotelischen Thomismus stand. p.

263. Bruni, G., Il „De Regimine Principum" di Egidio Romano: Aevum 6 (1932) 339—372. — Dieser Artikel des durch seine Agidiusstudien aufs beste bekannten Verf. ist die Frucht einer ausdauernden Arbeit und umfassenden bibliographischen Kenntnis, wie sie gewöhnlich in diesem Maße nur Bibliothekaren eigen ist. B. skizziert den Inhalt dieses bedeutendsten Fürstenspiegels des ganzen Mittelalters. Darauf folgt das Verzeichnis der Hss nach Bibliotheken und nach Jahrhunderten. Es dürfte mehr als 90 Bibliotheken und einige hundert Hss umfassen. Die datierten Hss sind noch getrennt angegeben. Weiter handelt B. über Nachahmungen, Abkürzungen, Übersetzungen und Ausgaben. Seit 1607 ist leider keine vollständige lateinische Ausgabe mehr erschienen. Die Abfassungszeit verlegt B. in die Jahre von 1277 bis 1279; schon 1282 besteht eine französische Übersetzung. — Hier ist S. 344 Abs. 3 Z. 4 durch Auslassung eines „non" der Sinn in das Gegenteil verkehrt. — Der Studie kommt dauernder Wert zu. p.

264. Schmaus, M., Kykeley cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici saeculo XIV florentis Quaestio de cooperatione divina (Sonderdruck aus Bohoslavia t. 10 l. 3) Leopoli 1932 (36 S.). — Als vor einigen Jahren Stufler mit der Behauptung auftrat, Thomas lehre keinen concursus immediatus Dei ad actum creaturae, da entstand in manchen Theologenkreisen Entsetzen und helle Entrüstung ob solcher Verwegenheit. Mit der These Stuflers, die natürlich der Schwierigkeiten nicht entbehrt, sei es, wie ihm wolle. Eines ist sicher: in Thomisten- und Dominikanerkreisen der Zeit war diese Meinung gar nichts Exorbitantes. Daß wenigstens irgendwelche praemotio voluntatis im System des Thomas Sutton ein Ding der Unmöglichkeit ist, glaube ich schon früher trotz Martins Einspruch gezeigt zu haben. Diese Arbeit von Sch. bringt einen neuen Beitrag zur Frage in ihrer allgemeinsten Fassung. Aus der einzigen bekannten Hs, Worcester F. 3, die Ehrle gefunden hatte, veröffentlicht Sch. eine Frage des Oxforders Kykeley über die göttliche Mitwirkung. K. lehrt, daß Gott bei den Handlungen der Kreatur nicht unmittelbar mitwirke, sondern nur insofern, als er die Fähigkeit zum selbständigen Hervorbringen der Handlung gegeben habe. Leider kann man mit Hilfe des Artikels die Frage nicht genügend verwerten, da die Einleitung viel zu dürftig ausgefallen ist. Sehr

zu wünschen wäre es, daß man nach Möglichkeit zu der Baeumkerschen Methode zurückkehrte. Dieser verlangte eine historische und systematische Analyse der gebotenen Texte. Krieg und Nachkrieg haben verhängnisvoll auf diesem Gebiete gewirkt. Sch. läßt die Frage nach der Echtheit der Quaestio und der Stellung des Verfassers offen. Deshalb einige vorläufige Ergänzungen. Die Frage ist zweifellos echt; denn sie weist ganz dasselbe Formelwesen auf wie die vorausgehenden ausdrücklich Kykeley zugeschriebenen Quodlibeta. Bekräftigt wird dieser Beweis dadurch, daß im Index erst bei dem folgenden Quodlibet der neue Name Trivetus auftaucht. Übersehen wurde, daß Quodlibetum 1 im Index als 2^{m} quodlibet Kykeley bezeichnet wird; ferner ist fol. 113^{v} „in 3^{a} generali disputacione" nicht „in secunda" zu lesen — am Rand steht: Incipit 3^{m} quodlibet —. K. hat also 3 Quodlibeta gehalten, von denen die zwei letzten bekannt sind. Über den Verfasser, der offenbar zu Anfang des 14. Jahrh. lehrte, konnte A. G. Little, der beste Kenner der englischen Urkunden, soweit sie Scholastiker berühren, nichts ausfindig machen. Ich selbst fand nur, daß er in Cod. B. V 30 Basel im Sentenzenkommentar des englischen Dominikaners Crathorn p. 68 bei einer Frage über die Bewegung als Kynkeley zitiert wird. Wir sind auf die Schriften angewiesen. Aus deren Lehrrichtung ergab sich klar, daß K. Thomist und deshalb sehr wahrscheinlich Dominikaner war. Thomas nennt er doctor communis. Wichtig ist nun, daß K. in der veröffentlichten Frage die skotistisch-bañezianische cognitio futurorum in determinatione voluntatis verwirft und sich zur cognitio in aeternitate des hl. Thomas bekennt. Auch das Argument der Molinisten gegen die praedeterminatio macht er sich zu eigen (32): „Voluntas non est libera respectu istius actus, qui dependet ab aliqua causa, cuius causatio non est in potestate sua, sed in potestate alterius. Sed causatio Dei non est in potestate voluntatis. Ergo si actus volendi causaretur actualiter a Deo, non erit in potestate voluntatis." Es sei hinzugefügt, daß K. in Q. 3 q. 7 Utrum viator habens graciam possit elicere actum absque speciali influencia divina, sich gegen eine specialis influentia entscheidet. — In derselben Hs steht ein Quodlibet des Dominikaners Trivet mit der Frage: Utrum virtus creata possit in actum suum absque hoc quod specialiter ad actum suum per Deum applicetur. Trivet sagt fol. 168^{v}: Et ideo redeundo ad propositum dico, quod nichil de novo influxum est a Deo quod sit eiusdem vel alterius racionis cum forma rei ad hoc quod applicetur ad operacionem suam. Wenn die geschichtliche Forschung auch nur das eine erreichte, daß manche Behauptungen der Systematiker weniger apodiktisch ausfielen, so hätte sie schon viel gewonnen. P.

265. Little, A. G., Chronological Notes on the Life of Duns Scotus: Engl. Hist. Review (1932) 568—582. — Da die neueren Untersuchungen und Bemerkungen zur Chronologie des Scotus sehr weit zerstreut sind, so ist diese Übersicht mit sorgfältigster Angabe der Literatur und zeitgeschichtlichen Quellen sehr dankenswert. Erst eine solche Übersicht zeigt weiteren Kreisen, wie große Fortschritte für Scotus, von dessen Leben man früher so gut wie nichts wußte, erzielt wurden. Nur in einigen wenigen Punkten dürften die Aufstellungen Littles nicht ungeteilten Beifall finden. Ein Aufenthalt in Paris zwischen 1291 und 1300 — Callebaut weiß sogar die genaue Zeit 1293—1296 — ist möglich, aber bis heute nicht bewiesen. Man übersieht leicht, daß Scotus von Oxford kam und dort schon über die Sentenzen gelesen hatte. Die Sentenzenvorlesung mußte er

wiederholen. War aber in einem solchen Fall auch ein vorhergehendes Studium in Paris notwendig? Daß Sc. 1304 in Oxford über das vierte Buch der Sentenzen gelesen habe, das er gerade vorher (1303) in Paris erklärt hatte, ist kaum möglich; denn vor dem Doktorat (1305) mußte er in Paris noch über das zweite und dritte Buch lesen; ja, es scheint fast, als habe er diese Vorlesung schon bei der Inceptio des Ägidius von Ligny (Herbst 1304) vollendet. Falls das Verbannungsdekret überhaupt streng ausgeführt wurde, kann die Abwesenheit nicht allzulange gedauert haben; denn zu Beginn des zweiten Buches polemisiert Sc. gegen denselben Baccalarius der Dominikaner, gegen den er im vierten Buch disputiert hatte. Bezüglich der Abfassungszeit des Opus Oxoniense und Parisiense dürfte nur ein scheinbarer Widerspruch zwischen Little und mir bestehen. Ich sage nur, das Opus Oxoniense in seiner heutigen Gestalt sei in die Zeit nach dem Parisiense zu verlegen. Dabei bleibt es durchaus wahrscheinlich, daß Sc. der Ausarbeitung des Oxoniense seine älteren Oxforder Vorlesungen, die dem Parisiense vorausgehen, zugrunde legte. Vgl. ZKathTh 51, 79 f. P.

266. Henrici Totting de Oyta Quaestio de Sacra Scriptura. Quam ad fidem manuscriptorum primum edidit A. Lang. (Opuscula et Textus. Series scholastica. Fasc. 12.) 8° (58 S.) Monasterii 1932, Aschendorff. *M* 1.10. — Heinrich Totting, geb. in Oyta (Oythe? Friesoythe?) in Oldenburg, Priester der Diözese Osnabrück, lehrte in Prag und Wien. Er starb 1397. Die hier erstmalig gedruckten zwei Artikel sind der zweiten seiner dreizehn „Quaestiones super libros Sententiarum" entnommen und sind sozusagen ein Stück des Tractatus de locis theologicis, zu dem Heinrich von Oyta nach dem Ausspruch des Herausgebers die ersten Anfänge gelegt hat (8). In der Tat enthalten diese zwei Artikel eine These über die Kanonizität der Bücher des A. T., eine über die Authentizität der Vulgata, eine über die Inspiration, vier über den Sinn der Hl. Schrift, der als ein zweifacher bezeichnet wird: „literalis vel misticus" (47). Interessant ist, daß unter den Ansichten über die Ausdehnung der Inspiration auch diese angeführt wird, „quod canonici libri solum quantum ad veritates in eis positas, que sunt de necessitate salutis humane et quibus homo directe obligatur ad ultimum finem suum, scil. Deum, tam de agibilibus quam de credibilibus, sunt divinitus revelati. Et tamen libri totales dicuntur divini, quia denominatio fit a parte principaliori" (39). Die Form „favuisse" (6) in der Vorrede sollte vermieden werden. Deneffe.

267. Raymond Sebon, La Théologie naturelle, I. Préface du Dr A. Armaingaud. 12° (IV u. 370 S.). [Oeuvres complètes de Michel de Montaigne, IX]. Paris 1932, Conard. *Fr* 30.—. — Der Spanier Raimund von Sabunde, der um 1430 in Toulouse lehrte, ist bekannt durch sein apologetisches Werk *Liber naturae sive creaturarum,* das in den späteren Druckausgaben den Titel *Theologia naturalis* erhielt. Wegen seiner zu rationalistischen Einstellung wurde der Prolog, in dem R. erklärt, alle Glaubenswahrheiten könnten aus dem Buche der Natur herausgelesen werden, vom Konzil von Trient indiziert. Michel de Montaigne gab 1569 eine französische Übersetzung des Werkes heraus und schrieb auch eine lange *Apologie de Raymond Sebon,* die das Hauptstück seiner Essais bildet (L. II, chap. 12). In der von Dr A. Armaingaud geleiteten Neuausgabe der Werke Montaignes ist nun der erste Teil dieser Übersetzung erschienen. Der Text wird unverändert

wiedergegeben. Einführung und Kommentar des Herausgebers fehlen, finden aber im II. Band der Übersetzung und im Einleitungsband zur Gesamtausgabe Platz. Die Ausgabe ist recht handlich, auf sehr schönem Papier; der Druck ist zwar etwas klein, aber klar und sorgfältig. Da das Werk des spanischen Theologen für die Geschichte der Apologetik, speziell in der französischen Übersetzung als Quelle der Pensées Pascals (vgl. Schol 7 [1932] 283 n. 130), von großem Interesse ist, ist die schöne Neuausgabe recht willkommen. Grausem.

268. Leturia, Pedro, S. J., Maior y Vitoria ante la conquista de América: EstudEcl 11 (1932) 44—82. — Die vorliegende interessante Studie stellt einen Vortrag dar, den L. (seit kurzem zum Professor an der neuerrichteten geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Gregorianischen Universität in Rom ernannt) im Januar 1931 im Rahmen der Veranstaltungen der „Cátedra de Fray Fr. de Vitoria" an der Universität Salamanca hielt. In Erweiterung und Fortführung der Arbeiten eines B. de Heredia, Brown Scott, Larequi u. a. (über die wir in der Schol fortlaufend berichtet haben) weist L. hier auf einen andern Vorläufer Vitorias in der Völkerrechtsfrage hin, auf den Schotten Johannes Maior, den gefeiertsten Nominalisten an der Pariser Hochschule zu Beginn des 16. Jahrh. (1469—1550). Nach einer guten kritischen Skizze seines Lebens und seiner Werke legt L. die völkerrechtlichen Gedanken dar, die M. mit Rücksicht auf die Eroberung Amerikas vorgetragen hat, und sucht die geschichtlichen und gedanklichen Zusammenhänge zwischen M. und V. herauszuarbeiten. Obschon V., wie L. wahrscheinlich macht, M.s Vorlesungen über diese Fragen gekannt haben muß, hat V. sich doch bei der Abfassung seiner berühmten „Relectiones de Indis" nicht dadurch beeinflussen lassen. Immerhin ist M., ähnlich wie M. de Paz und Sepúlveda, als Vorläufer V.s und Suarez' anzusprechen, wenngleich seine Arbeiten an Bedeutung und Einfluß diesen weit nachstehen. Hentrich.

3. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik.

269. Driesch, H., Philosophische Gegenwartsfragen. gr. 8° (184 S.) Leipzig 1933, Reinicke. *M* 5.—; geb. *M* 6.80. — Eine größere Anzahl in den letzten drei Jahren niedergeschriebener Einzelaufsätze gruppenweise verwandten Inhalts wird hier unter drei Hauptteile eingereiht: Intuition und Positivismus, Studien über Ganzheit, logische Probleme. 1. Metaphysische Intuition, ein unmittelbar auf das Ansich gehendes Erkenntnisvermögen des Menschen ist unbewiesen. Paranormale Formen des Wissenserwerbs, Erfassung von unmittelbar Erlebtem und von Ordnungstypen sind kein metaphysisches Erfassen. Ordnungstypen intuitiv im Rahmen des Empirischen erfassen, heißt gegebene Data den originär erfaßten Schemata der Ordnungslehre zuordnen. Moderne Autoren wissen vielfach den „empirischen Gegenstand" vom „Bedeutungsgegenstand" nicht scharf zu unterscheiden. Sie können dann auch Kausalität in ihrem eigentlichen Sinn nicht sachgemäß auffassen. Die Anwendung jener Unterscheidung und ihrer Konsequenzen auf die Lehre vom Raum führt zur Ablehnung aller Metageometrie und der allgemeinen Relativitätstheorie. Nach Exkursen über Descartes und Kant und über das, was „essentia" im Rahmen seiner eigenen Ordnungslehre bedeutet, erörtert D. unter dem Stichwort „Positivismus" die Abweichungen seiner Lehre von der der Wiener

Schule und ihr verwandter Denker. Reichenbach wird scharf angegriffen, auch Ph. Frank und Carnap, insoweit sie den Neovitalismus bekämpfen. Je stolzer sie auf ihren Positivismus sind, um so mehr haben sie die Unbefangenheit des empirischen Forschers eingebüßt und sind aprioristische Dogmatiker geworden. Nach Aufstellung eines eigenen „rationalen Positivismus" folgt Abdruck des von D. auf dem 7. Intern. Kongr. f. Philos. Oxford 1930 gehaltenen Vortrags über die Phänomenologie und ihre Vieldeutigkeit. — 2. Vitalismus und Ganzheitspsychologie werden neuerdings als synthetisch arbeitend bezeichnet; sie sind aber eine Frucht vollendeter Analyse, die dann allerdings synthetisierende Faktoren, ganzmachende Kräfte, die zusammen mit der Materie eine Zweiheit darstellen, entdeckt. Die Vertreter der Einheitslehre, Mechanisten und gewisse Phänomenologen analysieren nicht weit genug. Anschließend wird ein vortreffliches neues Argument gegen den psychophysischen Parallelismus aus dem Zeiterlebnis vorgelegt: Durch jetzt vorhandenes Physisches (Hirnzustände) kann Damaliges als solches nur symbolisch, nicht streng korrelativ dargestellt werden. In den folgenden Abschnitten über Ganzheit und Zweck, Ganzheit und Kausalität usw. vollzieht D. zum ersten Male seit 25 Jahren bedeutende Erweiterungen seiner Lehre, indem er die Möglichkeit berücksichtigt, daß nicht eine einzige Entelechie im Organismus am Werke ist, sondern eine Vielheit sich gegenseitig verständigender „entelechialen Monaden", die aber in einer Weise gedacht werden kann und muß, daß darüber die eine Ganzheit des gesamten Organismus nicht verlorengeht. Freilich „alles auf diesem Gebiet ist Deutung, äußerst vage Deutung". — 3. Von den logischen Problemen, die im dritten Teil zur Sprache kommen, wird zunächst die Frage, wie Erkenntnistheorie zu begründen und durchzuführen sei, ausführlich behandelt. Daran knüpfen sich Überlegungen über die Bedeutungen des Wortes Sein, über empirische und Schein-Entia. Zum Freiheitsproblem wird ausgeführt, was die Begriffe des Zufalls und der großen Zahl bedeuten. Die Ansicht einiger neueren Physiker, die den statistischen Gesetzen zugrundeliegenden Einzelvorgänge seien nicht eindeutig determiniert, also echt frei, wird durch den Nachweis widerlegt, daß es auf undeterminierter Basis gar keine Wahrscheinlichkeitsgesetze geben kann. Den Schluß bildet die Betonung und Rechtfertigung des Primats der Wissenschaft. Der Satz über die Minderwertigkeit der Wissenschaft ist selbst ein Wissensergebnis, also ein Widerspruch in sich, ist aber auch sonst als falsch erweisbar. Schmitz.

270. Jolivet, R., Comment se pose le problème critique: Rev-Thom 37 (1932) 758—775. — J. erörtert die Auffassung É. Gilsons („Le réalisme méthodique" in „Philosophia perennis" [Regensburg 1930] II 743—755), daß das Cogito als Ausgangspunkt der Philosophie notwendig zum Idealismus führe, folglich der Ausdruck „kritischer Realismus" einen Widerspruch bedeute. Demgegenüber unterscheidet J. ein zweifaches Cogito: das kartesianische des reinen Denkens, das nur sich selbst erfaßt, und das konkret-gegenständliche, das mit unmittelbarer Evidenz außer dem eigenen Sein auch das Sein des gedachten Gegenstandes erfaßt. Das kartesianische Cognito schließt den Idealismus ein, das gegenständliche schließt ihn aus. Das konkrete Cogito ermöglicht eine Erkenntniskritik des Realismus, deren Aufgabe es nur ist, die Beziehungen zwischen Denken und Sein aufzuhellen, nicht das Sein außerhalb des Denkens erst zu finden. Das Problem der Existenz in seiner

allgemeinen Bedeutung ist ein Pseudoproblem. — Zur Kritik dieser Anschauungen sei auf J. de Vries, „Ausgangspunkt der Erkenntniskritik und thomistische Erkenntnispsychologie" (Schol 8 [1933] 89—98) verwiesen. Daß das Cogito notwendig zum Idealismus führe, kann auf philosophiegeschichtlichem Wege nicht erwiesen werden. Brugger.

271. Schuster, J. B., Kann es ein grundloses Sein geben? — Sachliches und Methodisches zum Prinzip vom hinreichenden Grund: Greg 13 (1932) 614—623. — Im 1. Teil sucht der Verf. die Frage zu beantworten: Warum kann es kein grundloses Sein geben? — Einiges Sein ist erkennbar. Grundloses Sein widerspricht dem, weil dann möglicherweise alles Sein unerkennbar sein könnte. — Gibt es grundloses Sein, so ist diese Möglichkeit selbst wieder im Wesen des Seins begründet. Grundlosigkeit kann aber nicht selbst wieder begründet sein. — Das Sein kann für die Grundmöglichkeit und die Grundentbehrlichkeit nicht gegensätzliche Voraussetzungen enthalten, nämlich Ordnung und Willkür. — Die Möglichkeit zum Grunde schließt dessen Notwendigkeit ein, da sonst der innere Sinn dieser Möglichkeit aufgehoben würde, ein Gedanke, der schon in L. Fuetschers „Die ersten Seins- und Denkprinzipien" (Innsbruck 1930) eine eingehendere Analyse gefunden hat. Der 2. Teil fügt einige methodische Bemerkungen über die Quellen der Unsicherheit im Prinzip vom hinreichenden Grund, über sein Verhältnis zu den anderen Prinzipien, sowie seinen analytischen oder synthetischen Charakter hinzu. — Die etwas skizzenhafte Darstellung läßt leider manche wertvolle Gedanken nicht zur vollen Wirkung kommen. Br.

272. Gilson, É., Réalisme et méthode: RevScPhTh 21 (1932) 161—186. — In einer Auseinandersetzung mit Noël über die Lösung des erkenntnistheoretischen Problems bei Mercier untersucht G. die Frage, wie wir zu einer extramentalen materiellen Realität kommen. Sein Endergebnis lautet in angeblicher Übereinstimmung mit Thomas von Aquin: „Die einzige Lösung, die übrig bleibt, ist, daß das Subjekt anstatt seinen Gegenstand in der Analyse der Erkenntnis zu finden, seine Erkenntnis und sich selbst in der Analyse des Gegenstandes findet." M. a. W. in der sinnlichen Wahrnehmung ist der äußere Gegenstand in seiner Existenz unmittelbar gegeben. Als Grund wird, ebenfalls auf Thomas gestützt, angegeben, daß die Seele erst infolge Aktuierung durch äußere Objekte aktuell sich selbst erkennt. — Vielleicht könnte man doch eine kleine Unterscheidung anbringen. Ontologisch und psychologisch setzt die Erkenntnis der Seele und der eigenen Akte das äußere Objekt voraus, das kriteriologische Problem aber findet seine Lösung — auch bei Thomas (vgl. De ver. q. 1 a. 9) — im Ausgang vom Erkenntnisakt. Anders ausgedrückt: die direkte Gewißheit geht auf den existierenden Gegenstand, die reflexe zuerst auf den Akt des Erkennens. Rast.

273. Gantenberg, H., Das Problem der Erkenntnis im System des Thomas von Aquin und seine metaphysische Grundlage. gr. 8° (VIII u. 94 S.) Gießener Dissertation 1932. Druck: Bottrop i. W., Postberg. — Der Verfasser will „die Sachverknüpfung des erkenntnistheoretischen Problems mit der Ganzheit des thomistischen Denkens aufweisen". Dabei zeigt sich, daß die Erkenntnislehre des Aquinaten in innigstem Zusammenhang mit seiner Seinslehre steht. Subjekt und Objekt sind als seiende Pole innerlich-ontisch aufeinander hingeordnet; nur daraus erklärt sich die Möglichkeit der Erkenntnis mit all ihren Auswirkungen. Doch ruhen logische

und ontologische Wahrheit nicht in sich selbst; beide entspringen vielmehr aus Gott und können nur von ihm her in ihrem Sinn letztlich verstanden und gerechtfertigt werden. Das Zusammenspielen von aristotelischen und augustinischen Motiven, das sich hier bei Thomas vollzieht, tritt deutlich hervor. In scharfer Abgrenzung gegen alle pantheistischen Vereinfachungen wird klar, wie unvermögend unser nur analoges Hintasten nach dem Ursprung aller Wahrheit ist; so weist das Wissen auf das Glauben hin als seine ungeschuldete, aber gerade deshalb, zumal in der Schau sich erfüllend, überbrandende Vollendung. Mit Rücksicht auf die neueste Problematik sei noch ein Gedanke erwähnt, der immer wieder durchbricht, der aber eigentlich erst am Schluß formuliert wird. Der Erkenntnismetaphysik des Aquinaten liegt eine bestimmte Anthropologie zugrunde, wie überhaupt alles philosophische Denken letztlich um ein Seinsverständnis des Menschen kreist. — Eine fleißige Arbeit unter geschickter Verwertung eines reichen Textmaterials, wenn auch manchmal eine letzte Sicherheit der Interpretation und eine letzte Vertrautheit mit der Gedankenwelt des Aquinaten zu fehlen scheint. Wenn in der Darstellung die führenden Linien mehr herausgehoben würden, gewänne man mehr Abstand von den Einzelheiten, was die Lektüre bedeutend erleichtern würde. Nie angeführt werden Werke wie Maréchal, Rousselot, Gilson, die doch gewiß manche Anregung zu bieten hätten. Langs Glaubensanalyse ist wohl nicht so gesichert, wie anscheinend vorausgesetzt wird.

Lotz.

274. Wilpert, Paul, Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas v. Aquin: PhJb 46 (1933) 56—75. — Der junge Gelehrte, der sich durch sein allgemein anerkanntes Werk „Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas v. Aquin" (1931) als sorgfältigen Analytiker und sauberen Wissenschaftler eingeführt hat, untersucht die zwischen den verschiedenen Erklärern umstrittene Frage, was das Wesen des Urteils als compositio et divisio, vor allem im Gegensatz zur idea simplex, zum incomplexum, nach Thomas ausmache; näherhin, ob der assensus vel dissensus circa aliquam veritatem vel falsitatem dessen innerster Nerv sei. Mit feinem historischen Takt arbeitet er induktiv an der Hand der verschiedenen Werke des Heiligen, mit ständiger Rücksichtnahme auf ihre chronologische Abfolge, das schwierige Problem heraus, spitzt die Antinomien kräftig zu, um sie letztlich in einer einheitlichen Formel zu lösen. Der Aquinate betont, daß dem Urteil infolge seiner Übereinstimmung mit dem Sachverhalt der Wahrheitscharakter eigne. Weiterhin, der Bewußtseinsinhalt als solcher ist Träger der Wahrheitseigenschaft. Für Gott trifft zwar nicht die Unvollkommenheit des componere et dividere zu, wohl aber: quod intellectus divinus intellegendo dicit, est compositio et divisio. Anderseits sagt der englische Lehrer: Wenn der Verstand urteilt, es sei, was ist, es sei nicht, was nicht ist, dann ist er wahr; Wahrheit und Falschheit sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem. Als Lösung ergibt sich daraus: „Es scheint uns nach Abwägen aller Gründe für und wider wahrscheinlicher, daß Thomas bereits der reinen enuntiatio die logische Wahrheit zuerkannte. Hier ist die Hinbeziehung auf einen Gegenstand gedacht" (73). „Erst im Urteil ist der assensus möglich, notwendig dafür aber, daß ein Gedankeninhalt das Prädikat der Wahrheit erhalte, ist er indes nicht" (74). — Mit der Hinbeziehung auf einen Gegenstand ist freilich meist auch das zweite Moment verbunden,

wodurch der volle Wahrheitsbesitz abgeschlossen wird: die Wahrheit ist als cognitum in cognoscente, der Verstand weiß um ihren Besitz, um sein Angeglichensein an das Objekt. Jansen.

275. Landsberg, P., L'homme et le langage: RevPhilFrÉtr 115 (1933 I) 217—251. — L. untersucht die anthropologische Bedeutung der Sprache und kommt zu Ergebnissen, die weitgehend mit dem übereinstimmen, was hier (Schol 8 [1933] 41—63) vom Rezensenten aus dem gleichen Phänomen erarbeitet wurde. Doch ist seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf folgende zwei Punkte gerichtet: Unterschied zwischen vitalem Ausdruck und Sprache als Mitteilung, zwischen Sprache und Zeichen. Beidemal besteht ein wesentlicher Unterschied. Der vitale Ausdruck wirkt nicht wie die Sprache über das Verstehen eines immer welthaften Inhalts, sondern durch eine Art Ansteckung, die allein durch biologischen Nutzen oder Schaden bedingt ist. Es kommt nicht zu einem Sichloslösen von der Umwelt, wie in der Sprache. Im Gewahrwerden des vitalen Ausdrucks sind die höheren Tiere dem Menschen weit überlegen. Sprache ist aber auch nicht, wie jeder Nominalismus meint, ein bloßes System künstlicher Zeichen; solche Zeichen setzen immer schon Verständigung, also Sprache, voraus. Jedoch können dann auch sprachliche Gebilde als Zeichen verwandt werden, was besonders in unserer Zivilisation geschieht. Neben diesen Erwägungen tritt das Ich-Du-Verhältnis und damit die sich daraus ergebenden Tatsachen zu stark in den Hintergrund. Wir stimmen mit L. überein, wenn er sagt: „Jede anthropologische Philosophie, die das zentrale Problem der Sprache vernachlässigt, ist zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Sprechen ist viel wesentlicher für den Menschen, als das Werkzeug oder der abstrakte Gedanke für das Menschliche bezeichnend sind" (250). Aber durch Vernachlässigung der Ich-Du-Beziehung, in der Sprechender und Angesprochener einander als Du an sich sein lassen, also objektiv erkennen, gerät man in Gefahr, in der Welt nichts zu sehen als den Ausdruck des sich selbst schaffenden menschlichen Daseins. Auch L. ist dieser Gefahr nicht entgangen. Doch tut dies dem Werte der Analysen keinen Eintrag. Brunner.

276. Müller-Freienfels, R., Zur Soziologie der Gruppenbildung in der Wissenschaft: Sociologus 8 (1932) 62—70. — Zur Soziologie der Wahrheit: ebd. 310—323. — Die beiden Artikel bilden eine Einheit. Der erste zeigt die vielfache soziologische Bedingtheit der Wissenschaft, wobei vielleicht nicht genügend zwischen Bedingtheit der Forschung und Bedingtheit der Ergebnisse geschieden ist. Der zweite zieht daraus die Folgerungen für die Wahrheit der Erkenntnis. Aber diese Folgerungen sind zu einseitig gezogen, und zwar wohl darum, weil Verf. sich unter absoluter Wahrheit eine Wahrheit vorzustellen scheint, die nicht gedacht wird, was natürlich unmöglich ist. Absolut ist die Wahrheit, die als für alle Seienden als Seiende geltend erkannt wird. Daß jede Forschung nach solcher Wahrheit strebt und sie auch immer, wenn schon nicht adäquat, erreicht, ist auch durch ihre soziologische Bedingtheit nicht unmöglich gemacht. Br.

277. Philosophische Hefte. 3. Jahrg. (1932) Heft 3/4 (78 S.) Berlin-Wannsee, Robertstr. 6, M. Beck. *M* 3.75. — H. Conrad-Martius, Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle (101—124). Eine Auseinandersetzung mit N. Hartmanns Auffassung von „kritischer Ontologie". Mißbilligt wird, daß H. den Übergang zum Metaphysischen, rational nicht mehr restlos

Faßbaren mit dem Übergang vom Phänomen zum Ontologischen gleichsetzt. Nach C.-M. ist Ontologie eine vollkommen rationale Wesenswissenschaft. Aber wie weit die Welt das wirklich ist, was sie zu sein scheint, diese Frage bleibt von der reinen Ontologie aus immer offen. Mit der Frage nach der tatsächlichen Wirklichkeit beginnt vielmehr die Metaphysik. Inwiefern so verstandene Metaphysik notwendig „irrational" ist, möchte man mehr erklärt haben. Der Streit mit H. scheint zum Teil Wortstreit zu sein; H. versteht eben unter Ontologie nicht eine bloße Wesenswissenschaft, sondern gerade das, was C.-M. Metaphysik nennt (vgl. Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl. 186). — M. Raphael, Zur Kunsttheorie des dialektischen Materialismus (125—152). B. Kern, Kausalität und Wahrscheinlichkeit (153—155): Gegen Reichenbachs Verzicht auf streng kausale Naturgesetze. M. Beck, Erkenntnistheoretische Auseinandersetzung (Schluß) (156—169). de Vries.

278. Schultz, Julius, Die drei Schichten des Wirklichen: Kant-Studien 37 (1932) 241—255. — Die erste Schicht wird gebildet durch unsere innern Erlebnisse und die anschauliche Welt der Sinnendinge, die man nicht auflösen darf in einen bloßen wirklichen oder möglichen Empfindungskomplex. Die ihr entsprechende Zeit ist die „natürliche", der Raum der euklidische. — Die zweite Schicht, die wahrhaft wirkliche, ist ein Kraftsystem. Sie läßt sich beliebig konstruieren. „Es kommt nur darauf an, daß jedes Ding und Ereignis im Phänomen jenseits des Phänomens nach einer festen Zuordnungsregel seine Vertretung finde." Nur die rein mathematischen Beziehungen („Naturgesetze") müssen allen unsinnlichen Modellen gemeinsam bleiben. In dieser Schicht gibt es keine Relativität der Bewegung. Der absolute, nicht anschauliche Raum kann sowohl euklidisch wie nicht-euklidisch sein, muß sich aber in den erstern „übersetzen" lassen. Dagegen gilt nur die „natürliche" Zeit, weil unsere Erlebnisse schon das „An-sich" sind. — Die dritte Schicht, als letzter Hintergrund, kann aufgefaßt werden als „eine raumfreie Welt der Monaden oder des Willens". Damit wäre die Verdoppelung der Wirklichkeit in eine physische und psychische beseitigt. „Nur können wir niemals einen wahren Satz über sie aussprechen, weil das einzige Kriterium für Wahrheiten (die nicht Erlebnisse wiedergeben) die sinnliche Erfahrung bleibt." — Im letzten Satz spricht sich unverhohlen die positivistische Einstellung aus. Gewiß erfassen wir das Wesen der Materie nie ganz. Aber diese macht weder die einzige noch die vornehmste Schicht der Wirklichkeit aus. Diese wird durch den Geist gebildet, der uns viel näher liegt und uns — nach eigenem Geständnis — in den Erlebnissen das „An-sich" gibt. Warum also nicht ihn zum Ausgangspunkt der dritten (metaphysischen) Schicht machen? Rast.

279. Groos, K., Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens. gr. 8° (46 S.) Berlin 1932, Junker u. Dünnhaupt. *M* 1.80. — G. will zunächst nicht eine Metaphysik der Werte, sondern des Werterlebens geben. Er sucht nachzuweisen, daß das Wertstreben immer eine triebhafte Grundlage voraussetzt, die ihrerseits wieder in der Einheit der Entelechie „Ich" wurzelt. An den Werttypen Sprangers wird dieser Nachweis durchgeführt. Von hier aus gelangt G. zu dem Schlusse, daß Werte nur formal sind und ein Mittel, eine Art „List der Vernunft" zur Selbstentfaltung des Absoluten. — Da der Mensch eine Einheit ist, wird ohne Zweifel in jedem Wertstreben eine leibliche Komponente zu finden sein, die aber um so mehr an Bedeutung verliert, je höher das Wertgebiet ist. Es ist

aber leicht irreführend, diese Komponente als triebhaft zu bezeichnen. In der ganzen Abhandlung fungiert der biologische Wert als Grundschema; soll dieses auch auf die andern Werte passen, so ergibt sich die Notwendigkeit, die Werte zu formalisieren und alle materialen Werte abzulehnen. Auch das Gefüge der verschiedenen Stufen ist zu sehr vom Biologischen her gesehen und führt deswegen fast zwangsläufig zu dem hier vertretenen Pantheismus, da ja der Organismus auf der vitalen Stufe die Einheit ist. Psychologisch ist vieles sehr instruktiv. Brunner.

280. Garrigou-Lagrange, R., Le réalisme du principe de finalité. 8° (368 S.) Paris 1932, Desclée, De Brouwer et Cie. *Fr* 20.—. — Das Buch ist aus gesammelten Aufsätzen entstanden, die zum Teil in dieser Zeitschrift schon berücksichtigt wurden (vgl. Schol 6 [1931] 141; 7 [1932] 142; 8 [1933] 302 f.). In seiner bekannten klaren und leichtverständlichen Art entwickelt G.-L. im ersten Teil das Finalitätsprinzip selbst, vor allem in der Fassung „Omne agens agit propter finem", um dann im zweiten Teil wichtige Anwendungen dieses Prinzips in Philosophie und spekulativer Theologie zu behandeln. Vielleicht hätte es sich empfohlen, im ersten Teil auch das Prinzip der Zielsicherheit (Appetitus naturalis non potest esse inanis) eingehender zu begründen, zumal die wichtigsten Anwendungen im zweiten Teil (Lösung der erkenntniskritischen Frage, Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben) sich gerade auf dieses Prinzip stützen. Die tatsächlich gebotenen Begründungsversuche (90 104 268 ff.) übersehen, daß dieses Prinzip wesentlich mehr sagt als das der Zielstrebigkeit (Omne agens . . .), und können darum kaum befriedigen. Gegenüber Gilsons „methodischem Realismus" tritt G.-L. mit Recht für einen wirklich kritischen Realismus ein, der sich auf die Erkenntnis der zielgerichteten Natur des Verstandes stützt. Eine Übertreibung ist es aber, wenn es (172) heißt, auf Grund des Finalitätsprinzips sei eine sinnliche Wahrnehmung ohne realen Gegenstand ein innerer Widerspruch; die dazu zitierten Thomastexte lassen ein Fehlgehen *per accidens* zu. de Vries.

281. Agatson, L., Das Daseinsproblem. Das primäre Sein. gr. 8° (182 S.; 1 zeichnerische Skizze) Freiburg i. Br. 1932, Herder. *M* 4.50. — A. will voraussetzungslos, mit den Mitteln des reinen Denkens, eine Lösung des „Daseinsproblems", d. h. der Frage nach Ursprung und Wesen alles Seins geben. Ohne das Prinzip vom zureichenden (ontologischen) Grund zugrunde zu legen, will er streng beweisen, daß die Welt der Erscheinungen unmöglich das „primäre Sein" ist, daß dieses vielmehr ein unendliches, persönliches Wesen ist, das unsere Welt nach seinem freien Willen geschaffen hat: ein Unterfangen, das beim Freund scholastischer Philosophie wohl ein lebhaftes — wenn auch vielleicht mit einigem Mißtrauen gemischtes — Interesse wecken kann. Aber leider gelingt es A. nicht, seine vielleicht recht wertvollen Gedanken dem Leser verständlich zu machen. Man gewinnt den Eindruck, daß er in jahrelangem, einsamem Grübeln sich in seine eigenartigen Gedankengänge und seine eigenwillige Ausdrucksweise ganz hineingelebt hat, so daß er nun kaum mehr empfindet, daß vieles für andere, die nicht in diesen Kategorien zu denken gewöhnt sind, unbedingt der Erläuterung bedürfte. So wird der arme Leser gleich von Anfang an mit keineswegs eindeutigen Abstrakta wie „Haltlosigkeit", „Aufgehobenheit", „Aufgehobenheits-Abgeschlossenheit" überschüttet. Aber da sie nicht oder nur unzureichend erklärt wer-

den, kommt man schon über den Sinn der anscheinend grundlegenden Überlegung S. 13 (auch mit Hilfe ihrer Wiederholung S. 31 f.) nicht ins klare. Mehrmaliges Lesen, das der Verfasser empfiehlt, hilft hier auch nichts. Gewiß, man wird schließlich, je nach den sich gerade darbietenden Gedankenverbindungen, irgend einen Sinn hineinlesen. Aber eine Gewähr dafür, daß man den Sinn des Verfassers getroffen hat, besitzt man nicht; vielleicht merkt man beim Weiterlesen schon bald, daß man falsch geraten hat; und das entmutigt schließlich auch den geduldigsten Leser. de Vr.

282. Rüfner, V., Die transzendentale Fragestellung als metaphysisches Problem. gr. 8° (VIII u. 120 S.) Halle 1932, Niemeyer. *M* 5.—. — Unter „transzendentaler Fragestellung" versteht R. nicht die kantische Frage nach den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis, sondern die durch diese Problemstellung verdeckte Frage nach dem Verhältnis der Welt zu Gott, nach dem Streben, dem Übersichhinausweisen der Welt zu Gott. Mit Recht betont er, daß diese metaphysische Frage schon bei Kant zugrunde liege; die Kantauslegung im Sinn eines metaphysisch neutralen, menschenfernen Bewußtseins sei die Interpretation eines metaphysikfeindlichen Zeitalters gewesen. Was aber bei Kant und im ganzen deutschen Idealismus die transzendentale Frage nicht zu einer befriedigenden Lösung kommen läßt, ist einerseits die aus dem Erbe der Reformatoren stammende Lehre von der Nichtigkeit und Wertlosigkeit der empirischen Welt, anderseits die Gleichstellung der reinen Vernunft im Menschen mit der unendlichen Vernunft selbst, die auch schon bei Kant sich vorbereitet. So wird das transzendentale Streben in das Absolute selbst verlegt und führt nur zu einer ewig unruhigen Bewegung. Die wahre Lösung kann nur in der scholastischen Lehre von der Analogia entis gefunden werden. — Die treffliche Arbeit gestattet weite geschichtliche Durchblicke. Sie würde aber gewiß noch an Überzeugungskraft gewonnen haben, wenn das Ergebnis begrifflich schärfer und zwingender aus dem reichlich gebotenen historischen Quellenmaterial erarbeitet worden wäre. de Vr.

283. Penido, T.-L., Sur l'intuition naturelle de Dieu: RevScPhTh 21 (1932) 549—561. — Rein psychologisch — und nur auf diesen Standpunkt stellt sich der Verfasser hier — läßt sich die „Intuition" Gottes erklären als kondensiertes Denken. In einer Idee finden sich objektiv all die vielen Stufen, auf denen man sonst zu Gott gelangt, subjektiv eine Anzahl von Diskursen, die man früher immer wieder durchlaufen hat. Diese Idee erhält für uns Wirklichkeit, indem sie uns als Wert entgegentritt und so unsere realen Affekte weckt. — Davon verschieden sind die Pseudo-Intuitionen, in denen die Kausal-Relation implicite vorhanden ist, meistens ins Gefühl eingebettet. Rast.

284. Teixidor, L., Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus criaturas: EstudEcl 11 (1932) 289 bis 322. — In Fortsetzung früherer Artikel (vgl. Schol 6 [1931] 144 u. 8 [1933] 147) sucht T. den Nachweis zu vervollständigen, daß der hl. Thomas den unmittelbaren Konkurs gelehrt habe. Den Einwand, daß der hl. Thomas die *immediatio virtutis* zulasse, die *immediatio suppositi* hingegen leugne, erklärt er als einen Streit ums Wort (311, n. 1), „quia ipsemet [Deus] est sua virtus". Dieser Auffassung stehen einige Bedenken entgegen. *Suppositum* und *virtus* sind zwar in Gott real dasselbe, aber doch virtuell ver-

schieden. Falls das Geschöpf, wie Thomas annimmt, in seiner Tätigkeit Gott nicht neben-, sondern untergeordnet ist, entsteht zwischen Gott und dem Geschöpf eine Ordnung des *prius* und *posterius* bez. der von beiden abhängigen Wirkung also eine *mediatio suppositi,* die dadurch, daß das Geschöpf vermöge der mit Gott identischen Kraft wirkt, in keiner Weise beeinträchtigt wird. — Wenn man allerdings Gott und das Geschöpf kausal nebenordnet, wird der Unterschied zwischen der *immediatio suppositi* und *virtutis* hinfällig. Doch wäre dies als Lehre des hl. Thomas erst nachzuweisen. Brugger.

285. Bauhofer, Oskar, Das Metareligiöse. Eine kritische Religionsphilosophie. gr. 8° (IV u. 271 S.) Leipzig 1930, Hinrichs. *M* 10.—. — Dieses Werk bezeichnet sich selbst als „heimkehrend". Es ist geschrieben, als der Verfasser noch Protestant war. Der Charakter des Übergangs ist auch deutlich sichtbar. Noch ist Metaphysik im idealistischen Sinne als schaffende Tätigkeit des zum Selbstbewußtsein kommenden Geistes aufgefaßt und mit Mißtrauen betrachtet. Das Verhältnis von Wert und Sein ist noch nicht geklärt. Die Mystik gilt einseitig als Gegensatz zur Offenbarung, was sie sein kann, aber nicht sein muß. Es wird infolgedessen auch nicht klar, ob die natürliche Erkenntnis sich von der Wirklichkeit Gottes Sicherheit verschaffen kann. Sichere Erkenntnis und religiöser Besitz Gottes scheinen zuweilen nicht klar auseinandergehalten zu werden. Aber daneben enthält das Buch eine Fülle wertvoller Einsichten und Gedanken. Vor allem bedeutet der Beitrag zur Phänomenologie des religiösen Aktes und der religiösen Gefühle eine wirkliche Förderung und Klärung dieses umstrittenen Gebietes. Ebenso möchten wir auf die geschichtsphilosophischen und erkenntnistheoretischen Bemerkungen hinweisen. Leider konnte Rez. letztere, mit denen er weitgehend übereinstimmt, in seinem Artikel (Schol 8 [1933] 41—63) nicht mehr berücksichtigen, da ihm das Werk erst später zur Besprechung zuging. Erfreulich ist auch der Geist tiefer Verantwortlichkeit, mit dem diese wichtigen Fragen hier behandelt werden. Brunner.

286. Ledrus, M., L'absolu brahmanique: Greg 13 (1932) 261 bis 277. — Die Lehre vom Brahma, wie sie in den klassischen Kommentaren Sankaras (um 800) zu den Vedanta dargelegt wird, ist das ausschlaggebende Element der brahmanischen Orthodoxie. Sie stellt sich als strengen Weltimmanentismus dar. Der Begriff des Brahma ist das Ergebnis einer dogmatischen Reduktion des negativ Absoluten (die Welt ohne transzendierende Relativität) auf das positiv Absolute (die Welt ohne immanente Relativität). Das Brahma läßt sich näher durch einen Vergleich mit peripatetischen Begriffen bestimmen. Die Tätigkeit des geschaffenen Lebens besteht nach Aristoteles in der Aktuierung der Form durch den *actus secundus,* der die aktive Beziehung der Form zu ihrem vitalen Terminus bezeichnet. Bei Gott geht diese aktive Beziehung in die aktive Identität über, den *actus purus,* das absolute Leben. Wird hingegen die Form absolut betrachtet, ohne Beziehung zum vitalen Terminus und ohne Identität mit ihm, so gewinnen wir den Begriff des Brahma als einer zwar absoluten, aber radikal leblosen Form. Da alles Leben in der Welt wesentlich relativ ist, kann der Immanentismus nur auf dem Wege der Reduktion zum Absoluten gelangen. Wie die theoretische Betrachtung die Überlegenheit des theistischen Gottesbegriffes zeigt, so die historische die zeitliche Priorität des Theismus in der indischen Tradition. — Der Verf.

verbindet mit großer Klarheit der Darstellung eine souveräne Beherrschung der indischen Gedankenwelt. Brugger.

287. Johanns, P., S. J., Vers le Christ par le Vedanta. I. Sankara et Ramanuja (Traduit de l'Anglais par M. Ledrus S. J.). gr. 8° (XI u. 252 S.) Louvain 1932, Museum Lessianum, *Fr* 30.—. — Die beiden klassischen Philosophen des Vedanta, Sankara und Ramanuja, werden durch eine Synthese über sich selbst hinausgeführt zum Realismus der Scholastik. Ein erster Teil stellt den radikalen Absolutismus S.s dar, ein zweiter den modifizierten Absolutismus R.s. Dann wird im synthetischen Teile gezeigt, wie der radikale Absolutismus richtig wäre, könnten wir uns auf den Standpunkt des Absoluten stellen, daß aber vom menschlichen Standpunkte aus das Endliche dabei zu kurz kommt. Dagegen hat R. menschliche Erkenntnisart auf das Absolute übertragen und ist damit weder diesem noch der Materie gerecht geworden. — Überall merkt man eine staunenswerte Kenntnis dieser schwierigen Systeme, die zur Übersetzung ins Scholastische berechtigt. Für den abendländischen Denker hat die Art, wie die indische Philosophie das Problem des Endlichen und Unendlichen zu bewältigen suchte, großes Interesse. Die Hauptwirkung wird das Buch aber beim indischen Leserkreis haben, für den es ursprünglich als eine Reihe von Artikeln in der Zeitschrift „The Light of the East", Calcutta, geschrieben wurde. Brunner.

288. Leisegang, Hans, Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie: Arch. f. Kulturgeschichte 23 (1932) 3—29. — Gegenüber modernen Versuchen, die Wahrheit und Interpretation der geschichtlichen Welt von einer vorgängigen Entscheidung des Historikers abhängig zu machen, erhebt L. mit Recht die alte Forderung nach Objektivität. Geschichte darf nicht von einem Standpunkt aus, weder einem religiösen noch philosophischen, geschrieben werden, sondern hat sich an die Tatsachen zu halten. Zu weit geht L. aber, wenn er daraus ableitet, Geschichte sei eine eigene Weltanschauung neben der religiösen und philosophischen, und sie gar in Gegensatz zu ihnen setzt. Hier täte eine Reflexion auf das Wesen der Geschichte als Wissenschaft not. So wenig wie die Naturwissenschaft — was man früher meinte —, so wenig kann Geisteswissenschaft eine Weltanschauung begründen. Und der Forscher ist in größerer Gefahr, die Objektivität zu verlieren, der glaubt, ohne Weltanschauung an seine Forschung heranzukommen und seine Weltanschauung erst in der Geschichte gefunden zu haben. Br.

289. v. Wiese, B., Zur Kritik des geistesgeschichtlichen Epochebegriffs: DVjschrLitWiss 11 (1933) 130—144. — W. faßt den Epochenbegriff als geisteswissenschaftliche Kategorie, die nie verwirklicht ist, sondern als eine Art regulativer Idee dient. Aber da ergibt sich die Schwierigkeit, daß ihr Ursprung nicht im Verstande, sondern in der Geschichte selber liegt, daß sie sich als Form nie von ihrem Inhalte trennen läßt. — W. hat den sich hieraus ergebenden Zwiespalt nicht überwunden. Es zeigt sich eben hier deutlich die Unangemessenheit des kantischen Kategorienbegriffs für die Geistesgeschichte. Für eine an den Geisteswissenschaften orientierte, scholastische Abstraktionslehre ergibt sich hingegen, daß der Epochenbegriff ein in der geschichtlichen Wirklichkeit mehr oder weniger begründeter, abstrakter historischer Begriff ist. Damit ist einerseits eine unberechtigte Hypostasierung vermieden, andererseits der die Wissenschaft zerstörende Subjektivismus ausgeschaltet. Br.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

290. Fatta, M., Cosmologia e scienze: RivFilNeoscol 25 (1933) 91—96. — Naturphilosophie entsteht durch Anwendung metaphysischer Prinzipien auf solche Tatsachen der Erfahrung, die philosophische Bedeutung haben (fatti filosofici). Solcher Art sind schon manche der gewöhnlichen Beobachtung zugängliche Tatsachen (z. B. die Vielheit der Dinge als solche). Aber man darf auch nicht leugnen, daß manche erst der wissenschaftlichen Forschung zugänglichen Tatsachen von Bedeutung für die Naturphilosophie sind (z. B. die Zusammensetzung des Atoms aus diskontinuierlichen Teilen). de Vries.

291. Dingler, Hugo, Geschichte der Naturphilosophie. gr. 8° (174 S.) Berlin 1932, Junker u. Dünnhaupt. *M* 8.—. — D. schickt seinem Buche den Hinweis vorauf, es sei sehr konzentriert geschrieben, jeder Satz, ja jeder Ausdruck habe eine bestimmte Beziehung, es müsse in mehrfacher Lektüre durchdacht werden. Das ist im ganzen nicht übertrieben; es wird hier sehr viel in Kürze geboten, und wenn auch die glückliche Durchführung leitender Gesichtspunkte die Lesung sehr erleichtert, so ist doch die Fülle der berührten Probleme erdrückend. In den ersten sechs Abschnitten wird die Antike behandelt, in den folgenden sechs die arabische und christliche Naturphilosophie; in ebensoviele Abschnitte ist die Neuzeit gegliedert. Es ist natürlich nicht möglich, die Angaben des Verfassers und seine Stellungnahme zu rund 470 Philosophen und Naturforschern im einzelnen nachzuprüfen; hier und da wird wohl einiges zu beanstanden sein, wie z. B. im Abschnitt Astrologie die seltsame Behauptung von der Verlegung des Sabbats in der Mitte des vierten christlichen Jahrhunderts auf den der Sonne heiligen Tag, was offenbar auf eine mißverstandene Stelle bei F. Boll zurückgeht. Aber das Streben nach Objektivität muß anerkannt werden, samt dem wohlwollenden Bemühen, Verdienst um Fortschritt gebührend hervorzuheben, wo immer es sich zeigt. Schmitz.

292. Bachelard, Gaston, Les intuitions atomistiques (Essai de classification). (Bibliothèque de la Revue des cours et conférences). 12° (163 S.) Paris 1933, Boivin & Cie. *Fr* 15.—. — In einer Reihe von Vorlesungen untersucht und beurteilt B., Professor an der Universität Dijon, die respektive Rolle der experimentellen Beobachtung und der rationellen Deduktion in den verschiedenen atomistischen Theorien. In allen realistischen Theorien finden wir, wie schon im Ansatz bei Demokritos und Leukippos, den Versuch, die materielle Welt auf einfache Elemente zurückzuführen, die als reell gegeben aufgefaßt werden. Doch setzt dieser Realismus in Wirklichkeit eine ganze Metaphysik voraus und steht der experimentalen Beobachtung viel ferner, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Der „positivistische Atomismus" trennt bewußt das Atom von jeder Beobachtung und läßt der atomistischen Hypothese bloß die Bedeutung einer rein logischen Reduktion der Phänomene auf einfache Prinzipien. Der Positivismus meidet zwar so die Willkür des naiven Realismus; aber er verkennt ganz die Möglichkeit, auf rationellem Wege auf Realitäten zu schließen, die nicht direkt in der Erfahrung gegeben sind. Der „kritizistische Atomismus" behält die Notwendigkeit der Sinneserfahrung bei; aber er übt an ihren Ergebnissen selbst die Verstandeskritik und sucht sie auf ein Minimum zu beschränken. So bereitet er den Weg zum

„axiomatischen Atomismus“: Das Atom erscheint als das Ergebnis, der Schnittpunkt verschiedener konvergenter wissenschaftlicher Gesetze und Annahmen und ist die notwendige Voraussetzung für neue Beobachtungen. — Wie man sieht, ist es das Problem des Positivismus und der Metaphysik, des Realismus und des Idealismus, das B. in seinem kurzen aber sehr anregenden Werke behandelt. Seine Lösung versucht, Realismus und Idealismus zu verbinden, ohne jedoch, wie es scheint, zu voller Klarheit und Festigkeit gelangt zu sein. Grausem.

293. Kober, L., Das Weltbild der Erdgeschichte. Mit 17 Abbildungen und 1 Tafel. gr. 8° (VIII u. 160 S.). Jena 1932, Fischer. *M* 6.50; geb. *M* 8.—. — Der Verf., ein bekannter Geologe und Professor an der Universität Wien, macht hier den Versuch, uns ein Weltbild zu zeichnen, wie es sich aus der gesamten Entwicklung des Antlitzes der Erde ergibt. Er geht ganz methodisch an seine Arbeit, wie bereits aus den Kapitelüberschriften erhellt: I. Vom Sinn der Evolution. II. Die materielle Evolution. III. Die animale Evolution. IV. Die Evolution des Geistes. V. Das Weltbild der Erdgeschichte. — K. faßt die Evolution im Sinne der Hegelschen Philosophie. Schon bei der Entwicklung der Erdkruste findet er eine Entwicklungstendenz, die er dann durch alle Stadien der Evolution bis hinauf zu unserer heutigen Kultur verfolgt. Sehen wir von der philosophischen Einstellung ab und betrachten wir ganz allein das Tatsachenmaterial, das hier zusammengestellt ist, so können wir fast nur Freude und Genuß an der schönen Darstellung finden. Ganz besonders schön sind die Kap. II u. III, die dem Arbeitsgebiete K.s angehören. Weniger gelungen sind einzelne Teile des Kap. IV. Der 6. Abschnitt dieses Kap. „Vom Werden der Religion“ ist der schwächste Teil des ganzen Buches und wäre besser ganz fortgeblieben. Die Ausführungen über die israelitisch-jüdische Religion sind nur ein Auszug aus F. Wilke, Die israelitisch-jüdische Religion (Wien 1929). W. selbst legt seinen Konstruktionen das Prädikat „kühn“ bei. Steichen.

294. Wenzl, A., Das Leib—Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit. gr. 8° (IV u. 104 S.) Leipzig 1933, Meiner. *M* 6.80; geb. *M* 8.50. — Die vorliegende Schrift war ursprünglich geplant als Nachtrag zu einem Neudruck von L. Busses großer Monographie: Geist und Körper, Seele und Leib. Der Verf. hat das umfangreiche neue Material zusammengestellt und kritisch verarbeitet. Im § 1 wird das Leib—Seele-Problem und seine Entwicklung seit der Jahrhundertwende (vor allem im Rahmen des kritischen Realismus) behandelt (3—34). Die Theorien von E. Dürr, A. Höfler, E. Becher, H. Driesch, R. Hönigswald und R. Reininger werden kurz gegeben und kritisiert. — Mit vollem Recht behandelt Verf. das große Problem im Zusammenhang mit der Entwicklung, die andere Wissensgebiete durchgemacht haben. § 2 bringt die theoretisch-physikalischen Entwicklungen im Zusammenhang mit dem psychophysischen Problem (35—43). Hier handelt es sich hauptsächlich um die Relativitätstheorie und um die Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelationen. B. Bavink hat versucht, diese Probleme mit dem Leib—Seele-Problem und mit der Willensfreiheit in Beziehung zu bringen. Diese Versuche kommen hier zur Sprache. Der Abschnitt über die R. Th. scheint wenig überzeugend zu sein. Ref. sieht in der R. Th. nur ein schönes mathematisches Weltbild, dessen einzelne Teile in der Form, in der sie eingeführt wer-

den, nicht notwendig alle objektive Realitäten zu sein brauchen. Nur auf das große Gefüge des Gesamtbildes und auf die sich daraus ergebenden Folgerungen kommt es an. Besonders wichtig und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Problem ist § 3: „Normale und pathologische Physiologie und psycho-physisches Problem" (44—56). Mehr philosophischen und psychologischen Charakter tragen die beiden letzten Abschnitte: § 4: „Die Gestaltpsychologie, die Theorie der physischen Gestalten und das psychophysische Problem" (57—72) und § 5: „Das Problem des Unbewußten und das Leib—Seele-Problem" (73—89). Dann folgen noch zwei wichtige Nachträge: I. „Bleulers Mnemismus" (90—95); II. „L. Klages' Antithese von Seele u. Geist" (96—99). St.

295. Henning, Hans, Psychologie der Gegenwart, 2. Aufl., 6.—10. Tausend. 8° (XI u. 211 S.) Leipzig 1932, Kröner. *M* 3.—. — Das Büchlein bedeutet eine Einführung in die moderne Psychologie; der bisherige gute Absatz beweist, daß es sich unter den Psychologiestudierenden seinen Leserkreis erobert hat. Das Werk ist frisch geschrieben und bringt überall die Anschauungen des Verf., über die im einzelnen natürlich die Meinungen auseinandergehen werden. Der ausführliche geschichtliche Überblick des Werdens der neuen Psychologie schildert den Übergang von der früheren mechanischen und physiologischen Phase zur heutigen der Gestaltpsychologie und genetischen Strukturpsychologie. Das Hauptthema der Darstellung sind die Anwendungsgebiete, die von den verschiedensten Seiten her auf ihr Zentrum in der empirischen Psychologie hinweisen. Solche Gebiete sind beispielsweise Recht, Sprache, Wirtschaft, Kunst, Moral, Pathologie, Massen-, Sozial-, Kulturpsychologie. Überall wird auf die Probleme und die Literatur hingewiesen. Das kurze Kapitel über die Metamorphose der Seele gibt der Eidetik eine Bedeutung, die von den meisten wohl nicht anerkannt werden wird. In dem Ausblick in die Experimentalpsychologie bespricht ein neu hinzugekommener Paragraph die Charakterologie. Nach den 40 Seiten Literaturangabe, die manchem Leser sehr erwünscht sein werden, schließt die neue Auflage mit eingehenden Ratschlägen für das Studium der Psychologie. Die Gestalt des Buches hat in der neuen Auflage sehr gewonnen. Fröbes.

296. Woodworth, Rob. S., Contemporary schools of psychology. 8° (VIII u. 247 S.) London 1931, Methuen. *Sh* $7^1/_2$. — Eine vorzügliche Übersicht über die neueren (seit 1900) Schulen in der Psychologie. Sie will in die Grundgedanken und ihr historisches Verständnis einführen. Zunächst wird die psychologische Methode der Selbstbeobachtung gerechtfertigt, die Realität der Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Gedanken. W. gibt zu, daß das Denken nicht aus Vorstellungen besteht, sieht aber sonderbarerweise nicht, daß damit eine neue Klasse von Elementen behauptet ist. Die sensistisch eingestellte Existentialschule Titcheners findet in der Beschreibung des Denkprozesses nur eine Folge von Bewegungen und Vorstellungen, womit sie den Gedankeninhalt identisch erklärt (!). — Der besonders eingehend behandelte Behaviorismus Watsons war in der Neigung der amerikanischen Psychologie zu den objektiven Methoden der Tierpsychologie vorbereitet. Watson verwirft jede Selbstbeobachtung, alle inneren Akte, Empfindungen, Gefühle, Gedanken, wofür er die Reizungen der Sinnesorgane und die gesprochenen Worte einsetzt; denn die inneren Akte seien etwas Immaterielles, ständen außerhalb der Naturerscheinungen. Dabei wird vergessen, daß die Sätze des Menschen gegenüber de-

nen des Papageis verstanden sein müssen, was auch W. durchführt; indessen gibt er auffallenderweise zu, daß die sog. geistigen Prozesse schließlich in Bewegungen von Elektronen bestehen. Das führt natürlich wieder auf denselben Materialismus zurück und widerspricht auch der Behauptung, daß die neuere Psychologie Philosophie ausschließe. — Die an dritter Stelle behandelte Gestaltpsychologie nimmt an, daß die Figuren ursprünglich als solche erfaßt werden, nicht aus Elementen aufgebaut werden; ihre Stärke liegt in den gewaltigen Experimentalleistungen auf den verschiedensten Gebieten der Psychologie; während ihre physiologische Erklärung nicht befriedigt. — Die berühmte Psychoanalyse Freuds leistet das Beste im Verständnis der Neurosen und der Heilbehandlung; auch der Psychologie hat sie wertvolle Beiträge geleistet. Dagegen findet W., daß für die Gefühlsübertragung auf den behandelnden Arzt und für den Ödipuskomplex doch viel einfachere Erklärungen näher liegen. — Das an letzter Stelle geschilderte System von McDougall lehrte die soziologischen Tatsachen psychologisch erklären auf Grund der instinktiven Natur des Menschen. Es war freilich übertrieben, auch in allen höheren Gefühlen und Strebungen nur Abänderungen und Verbindungen von Instinkten zu sehen. Sie sind in Wirklichkeit Reaktionen des rationellen Lebens, dessen Eigenart die Sensisten nicht erkennen, auf die intellektuellen Erkenntnisse. Aber in dem sonst so verdienstvollen Werk bedeutet diese Einwendung nicht viel. Fr.

297. Ranschburg, P., Behaviorismus und Psychologie: ArchGsmtPsych 86 (1932) 307—406. — R. widerlegt hier zwei Hauptvertreter des amerikanischen Behaviorismus, Watson und Hunter, indem er ihre methodischen Bedenken als ungenügend, ja selbstwidersprechend erweist. Watson findet die experimentelle Psychologie wegen ihrer Methode der Selbstbeobachtung unwissenschaftlich. Bewußtseinserscheinungen können nie Grundlage für die Wissenschaft sein, ebensowenig wie die Data des Spiritismus. Die Selbstbeobachtung ist nie zu begründen, da sie niemand an andern als sich selbst machen kann. Mit Recht wird geantwortet: Jeder erlebt das Psychische nur in sich selbst; aber mittelbar erfährt er es aus den Äußerungen der anderen. Ja, der Behaviorismus selbst kann auf die Aussagen der anderen über sich selbst nicht verzichten. Watson selbst gesteht, es wäre närrisch, die sprachlichen Äußerungen zu vernachlässigen; vielfach sei Selbstbeobachtung die einzige zu unsrer Verfügung stehende Art der Beobachtung. — Hunter wirft den Bewußtseinserscheinungen vor, sie seien mysteriös, nicht wissenschaftlich nachgewiesen, sie hingen mit philosophischer Spekulation zusammen und seien deshalb soviel als möglich zu vermeiden. Natürlich öffnet dieses „soviel als möglich" wieder die Pforte, durch die man aus der geschmähten Selbstbeobachtung alles einlassen kann, was man braucht, wenn auch mit Selbstwiderspruch gegen die eigenen Prinzipien. Neben vielem anderen zeigt R., daß man von der „psychischen Reihe" im Menschen unvergleichlich mehr weiß, als von der der hypothetisch zugeordneten Hirnprozesse. Selbst ein früherer Anhänger des gegnerischen Systems, der berühmte Physiologe Lashley, wendet sich heute gegen die Erklärungen durch Reflexe und erkennt wie viele andere Moderne einen gewissen Vitalismus als notwendig an. Fr.

298. Sinemus, Anne, Untersuchungen über Beleuchtung und Farbenkonstanz bei Mikropsie: ZPsych 125 (1932) 1—37. — Oft fiel die merkwürdige Veränderung auf, wenn man ein farbiges Feld

durch eine Konkavbrille beobachtet. Nach einigen sieht dann alles heller aus, stärker beleuchtet als sonst; andere unterscheiden: gewisse Farben sähen dann heller, stärker beleuchtet aus, tiefer, idealer, ausgesprochener, andere Farben dagegen dunkler, weniger gesättigt (das Kostersche Phänomen). S. findet bei genauer Nachprüfung: Bei schwächerer Beleuchtung tritt mehr die Veränderung der Körperfarbe hervor, bei stärkerer Beleuchtung die Beleuchtungszunahme. Es bestätigt sich, daß dabei die verschiedenen Farben sich ungleich verhalten: Schwarz verliert an Tiefe, ist weniger ausgeprägt, Weiß dagegen erscheint ausgeprägter, idealer. Rot ist intensiver, gesättigter; Blau dagegen ist nicht mehr so schön wie sonst; Gelb und Grün stehen zwischen diesen Grenzwerten. Ist das farbige Feld reich gegliedert, so werden die Erscheinungen gesteigert. Dann erscheint selbst Schwarz ausgeprägter, idealer, vermutlich durch Kontrast. Die Mikropsie wirkt wie verstärkte Beleuchtung; auch besitzen diese beiden eine feinere Unterschiedsempfindlichkeit. Fr.

299. Koffka, K., Some remarks on the theory of colour constancy: PsychForsch 16 (1932) 329—354. — Der Artikel versucht, verschiedene Ansichten über das Wesen der Farbenkonstanz nach Möglichkeit zu einer Einheit abzurunden. Im wesentlichen ist die Lehre auf Grund der vielen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte von Katz und Gelb zu einer gewissen Vollendung gebracht worden. Die von beiden unabhängige Richtung von Jaensch bringt neue Gesetzmäßigkeiten und Erklärungsprinzipien hinzu, die K. hier mit der Hauptlehre zu vereinigen strebt. Er unterscheidet scharf den eigentlichen „Kontrast", wenn etwa ein grauer Fleck auf gelbem Grund leicht bläulich wird; hier nimmt die Verschiedenheit beider Farben zu; etwas anderes ist die „Farbentransformation", die in das Gebiet der Farbenkonstanz gehört: wenn man in der Dämmerung das gelbliche elektrische Licht andreht, so erscheinen die Wände kaum gelblich, aber die weißen Fenstergardinen auffallend blau. Hierfür nimmt K. eine Verschiebung des Farbenniveaus an; d. h. die ausgedehnte gelbliche Farbe der Umgebung strebt danach, mehr weißlich, neutral zu erscheinen; da aber der Farbenabstand, wie vorausgesetzt wird, unverändert bleibt, muß infolgedessen das neutrale Weiß der Gardinen sich gegen Blau hin verschieben; also eine Niveauverschiebung der Farben, die das Gleichgewicht unter verschiedenen Reizbedingungen wieder herstellt. Es ist wohl übertrieben, wenn Jaensch jeden Kontrast auf Transformation zurückführen möchte; dagegen scheint er darin im Recht, daß manches, was bisher dem Kontrast zugerechnet wurde, wie die schönen farbigen Schatten, in Wirklichkeit Transformation ist. — Die vorzügliche Arbeit läßt die alte psychologische Kontrasttheorie auf dem Gebiet der Transformation wieder aufleben; freilich nicht als psychologische, sondern als physiologische im Sinn der Gestalttheorie. Fr.

300. Schumann, Fr., Die Lokalisierung der Blickbewegungen: ZPsych 127 (1932) 113—128. — Woher kommt es, daß bei willkürlicher Blickbewegung die Objekte ruhig erscheinen, dagegen bewegt, wenn sich das Auge willkürlich bewegt, oder bei Augenmuskellähmung dem Bewegungsimpuls nicht folgen kann? Die Andeutung Herings, daß die absoluten Raumwerte der Netzhaut sich ändern, hat bis heute keine anerkannte Auslegung gefunden. Wie S. ausführt, besitzt man durch Erfahrung ein Gesamtwahrnehmungsbild der augenblicklichen Umgebung an bekannten Orten. Bei Blick-

bewegung erscheinen die Regungen der fovea an immer anderen Raumstellen, die fovea nimmt neue Raumwerte an. Das heißt wohl: die fovea zeigt mir immer andere Teile des Gesamtwahrnehmungsbildes. Für die Erklärung der Unbeweglichkeit der Objekte verwirft S. die komplizierte Theorie Hillebrands. Aus eigenen Versuchen mit Nachbildern schließt er vielmehr: die Erregungen der fovea streben an der Stelle zu erscheinen, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet ist. Mir scheint hier die vorhergehende Bemerkung S.s eher weiterzuführen: Die Veränderung der Netzhautwerte heißt nichts anders als: das Auge blickt auf andere Stellen des Raumes. Die Ruhe der Objekte ist nicht nur theoretisch erkannt, sondern auch durch Erfahrungsübung wahrgenommen. Sieht man zum erstenmal durch eine umgekehrte Linse die ganze Welt auf dem Kopf, so hat man diese Einübung nicht und bezieht deshalb eine Blickbewegung auf Bewegung der Objekte. Aber auch dann bewirkt in einigen Wochen die Neuübung ein Ruhigsehen der Objekte. Vermutlich liegt hier also ein bloßes Scheinproblem vor. — Eine Ergänzung gibt auch der hier erbrachte Nachweis, daß die willkürliche Augenbewegung ruckweise und mit großer Schnelligkeit erfolgt, wobei das Vorübergleiten der Bilder überhaupt nicht gesehen werden kann. Fr.

301. Blug, A., Untersuchungen über die Wahrnehmung der Bewegungen durch das Auge: ZPsych 127 (1932) 290—324. — Wird zum Sehen ein Strich a geboten und sehr schnell nachher ein zweiter *b* in anderer Lage oder Form, so „sieht" man deutlich den ersten Strich sich in die Lage des zweiten bewegen. Ein Rätsel blieb dabei besonders die sogenannte φ-Bewegung (Wertheimers), d. h. daß man die Bewegung von *a* nach *b* sieht, ohne etwas dazwischen zu sehen. Es huscht nicht etwa etwas Helles oder Dunkles hinüber, sondern das Zwischenfeld bewahrt seine Qualität unverändert. Es heißt in hiesigen Versuchen etwa: der Strich knickt ein und der Knick eilt in der Richtung des Punktes, man sieht etwas Zugespitztes, aber ohne Qualität. Und doch wird gesagt, es sehe das anders aus, als wenn man eine bloße Aufeinanderfolge der Grenzlinien *a,b* bemerke. B. gibt keine Entscheidung. Er vermutet, daß doch etwas sinnliches Helles oder Dunkles so rasch hinüberhusche, daß es nicht mehr erkannt werde. — Die Vermutung mag wohl richtig sein. Die rätselhafte Erscheinung wäre dann nur der Grenzfall von anderen Versuchen (von Vogt und Grant), bei denen der wandernde Streifen den Grund deutlich veränderte. Fr.

302. Metzger, Wolfg., Versuch einer gemeinsamen Theorie der Phänomene Fröhlichs und Hazelhoffs: PsychForsch 16 (1932) 176—200. — Fröhlich ließ einen Lichtstreifen zunächst unsichtbar hinter einem Schirm wandern, dann in einem Punkt am Rande eines Ausschnittes sichtbar werden und im Ausschnitt sichtbar weiter wandern. Da wurde häufig der Streifen nicht am Rande zuerst gesehen, sondern erst eine erhebliche Strecke (bis 40 mm) später. Diese Strecke betrachtete Fröhlich als Empfindungszeit (EZ) d. h. die Zeit zwischen der Einwirkung des Lichtreizes auf die Netzhaut und dem Beginn der Lichtempfindung, wofür die Erregung ins Großhirn gekommen sein mußte. Die Psychologen verwarfen die Gültigkeit dieser Ableitung; der eben auftauchende Lichtstreifen sollte mit seiner Umgebung zusammen ins Gehirn wandern und deshalb nicht anderswo gesehen werden; die beobachtete Tatsache muß also wohl einen anderen Grund haben. Bei

Hazelhoff folgte das Auge einem wandernden Schattenstrich, der an einem bestimmten Punkt seiner Bahn zu einem Lichtblitz wird; auch hier erscheint der Lichtblitz, wenn er bewußt wird, nicht an der richtigen Stelle, sondern in der Bewegungsrichtung des Auges verschoben; Hazelhoff sieht in der Verschiebungsstrecke das Maß der EZ, wogegen natürlich derselbe Einwand gilt. — M. betrachtet als Lösung ein anderes schon länger bekanntes Phänomen von Heß, nämlich: wenn zwei Lichtstreifen sich in gleichem Abstand über die Netzhaut verschieben und der eine von ihnen sich weniger gut vom Grund abhebt als der andere, dann erscheint seine Bewegung verspätet; liegt er vorn, so ist der gegenseitige Abstand verkürzt, wenn dahinter, verlängert. Danach hängt die EZ eines Lichtreizes von der Stärke des Reizes ab. Nimmt man nun an, daß die EZ eines Lichtreizes am Anfang seiner Sichtbarkeit länger ist als im späteren Verlauf, so lassen sich aus dieser Hypothese die verschiedenen Erscheinungen des Phänomens bei verschiedener Geschwindigkeit seiner Bahn ableiten; insbesondere muß dann, wie gezeigt wird, bei schnellerer Verschiebung des Streifens ein späterer Punkt seiner Bahn eher sichtbar werden. Die Richtigkeit der gemachten Voraussetzung wird durch einen Versuch mit vielen Beobachtern bestätigt; ebenso wird die Anwendung auf das Hazelhoff-Phänomen experimentell bestätigt. Danach messen die genannten Phänomene nicht die EZ, sondern den Unterschied der Empfindungszeiten am Anfang der Bahn und an späteren Stellen. — Fröhlich antwortet auf diese Untersuchung (PsychForsch 17 [1933] 343—348): Er finde bei einer Wiederholung der Experimente Metzgers das entgegengesetzte Ergebnis. Auch habe er nie die EZ für Null erklärt, wie ihm vorgeworfen werde. M. erwidert (ebd. 349), seine Versuche seien mit vielen geübten Versuchspersonen angestellt, in unwissentlichem Verfahren, die Prüfung Fröhlichs mit wenigen, die eine bestimmte Erwartung hatten, was leichter täuscht. Die EZ Null sei bei Fr. vorausgesetzt, da sonst sein Ergebnis nicht folgen würde. — Soweit man einstweilen urteilen kann, scheint die Lösung M.s befriedigend, besonders da er eine verständliche und gut bestätigte Erklärung bieten kann, was bei Fr. nach allgemeinem Urteil nicht der Fall ist. Fr.

303. Lazarsfeld, Paul F., Statistisches Praktikum für Psychologen und Lehrer. gr. 8° (VIII u. 180 S.) Jena 1929, Fischer. *M* 9.—; geb. *M* 10.50 (abzüglich 10% laut Notverordnung). — Das Buch beabsichtigt nicht, die mathematische Statistik in ihrer Vollständigkeit zu geben, sondern den Teil, den die groben Messungen gewöhnlicher Untersuchungen verlangen. Nach den einleitenden Definitionen des 1. Kapitels entwickelt Kap. 2 (S. 26) den Begriff der Verteilungskurve eines variablen Merkmals, ihre graphische Darstellung und besonders die Eigenschaften einer normalen Verteilung. Kap. 3 (57) bespricht die Mittelwerte und Streuungsmaße und die Eigenschaften der Gaußschen Kurve. Das an wertvollen Angaben außerordentlich reiche Kap. 4 (90) bringt das Glanzbeispiel der psychologischen Messungen, die Intelligenzprüfungen; z. B. den quantitativen Abstand der Tests nach ihrer Schwierigkeit; die Umrechnung der rohen Meßresultate in „wahre" Werte, die wohl noch klarer begründet werden sollte; den Sinn des Normalbereiches, der Notensysteme; das psychologische Profil. Kap. 5 (118) behandelt die Verteilung zweier variabler Merkmale. Unter den Koeffizienten der Korrelation wird besonders der Spearmansche in musterhaft verständlicher Weise abgeleitet und in seiner

Anwendung vorgeführt. Die schwierigsten Ableitungen vereinigt das 6. Kap. (142) über die Maßkorrelationen, wie das Korrelationsverhältnis, den Pearsonschen Koeffizienten usw. Nicht ganz überzeugend sind einige der Ausführungen, wie der Korrelationskoeffizient zu deuten sei. — Für die deutsche Psychologie ist das schöne Buch ein erheblicher Gewinn; besonders machen die vielen ausgeführten Beispiele die Einführung in das schwierige Thema wirkungsvoll. Man kann annehmen, daß weitere Auflagen als Erfolg des Unterrichtes noch manche weitere Klärung in Einzelheiten bringen werden. Fr.

304. Blumenfeld, Walter, Urteil und Beurteilung. Ergänzungsband 3 zu ArchGsmtPsych. gr. 8° (X u. 623 S.) 1931. *M* 48.—. — Der I. Teil des Werkes gibt eine Theorie des Urteils logisch und psychologisch; der II. behandelt die Gesetze des Urteils. Über das Wesen des Urteils werden die neueren Anschauungen verglichen, der Streit in der formalen Logik über die Struktur des Urteils und schließlich die Sachverhaltstheorie Husserls bevorzugt. In der Erklärung hat sich die Denklogik immer mehr durchgesetzt. Mehr psychologischer Natur ist der größere II. Teil. Er behandelt die Entwicklung der Sprache beim Kind; dann die pädagogisch wichtigen Urteile der Zensuren. Die Übersicht typischer Ergebnisse gipfelt darin, daß eine gerechte Beurteilung der Schülerleistungen eigentlich unmöglich sei. Die Psychotechnik hilft sich bei ihrer Zensierung damit, daß sie einfachste Leistungen nach Mustertafeln einschätzen läßt. Läßt man dagegen etwa Drahtbiegeproben mit ihren Unregelmäßigkeiten einschätzen, so findet B. die Zuverlässigkeit des einzelnen Urteils sehr gering. Bei einem System von 10 Noten kann dieselbe Leistung von einem als 2, von anderen als 10 bewertet werden. Mehr Festigkeit kommt in die Anordnung, wenn man die einzelnen Notenklassen in gut normierten Grenzleistungen festlegt. In einer Originaluntersuchung läßt Verf. Punktformen einschätzen, die, von einer geraden Linie anfangend, immer größere und unregelmäßigere Abstände von ihr zeigen. Da werden nicht Längen beurteilt, sondern der durchschnittliche Bewegtheitsgrad der Figur. Die Einordnung in Klassen wird erträglich genau, wenn die Schätzung an Grenzen oder Typen eine Leitung findet. — Für die Psychologie am wertvollsten ist der große letzte Abschnitt über die Beziehungen zum Weber-Fechnerschen Gesetz. Alle bisherigen größeren Untersuchungen werden zusammengestellt und aus den sich bekämpfenden Ergebnissen auffallenderweise einige neue Gesetze abgeleitet, besonders die Abhängigkeit des Ortes der subjektiven Mitte von der Größe des Gesamtintervalls und von der Höhe des niedersten Reizes. Diese Feststellung ist sicher die Glanzleistung des Werkes. Die Erklärungsansätze, die allerdings mit Vorbehalt gegeben werden, sind weniger überzeugend. Ich möchte mich da der physiologischen Erklärung anschließen, die sich auch sonst immer mehr durchsetzt; die Ableitungen von Lehmann und Schjelderup sehen sicher sehr versprechend aus. Es wäre eine gewaltige Leistung, wenn es dem Verf. gelänge, die von ihm gefundenen allgemeinen Gesetze auf solcher Grundlage auch im einzelnen zu erklären. Fr.

305. Wentscher, Else, Unser Ich: ZPsych 125 (1932) 149 bis 156. — Gegenüber der „Psychologie ohne Seele" wird hier wieder das identische Ich als Subjekt verteidigt; dafür spricht die Tatsache der Erinnerung; ebenso das Vergleichen, das Wollen, die moralische Verantwortung. Das Ich wird in die Einheit von Leib

und Seele gesetzt mit der Seele als führendem Prinzip. Nur eine Seele kann auf Veranlassung bestimmter Akte hin andere neue Akte schaffen. W. schreckt nicht einmal vor der Folgerung der Unsterblichkeit zurück, wenn auch die Wissenschaft darüber nichts sagen könne, denn schon St. Mill gebe zu, daß ebensowenig die Wissenschaft das widerlegen könne. — Vermutlich ist unter Wissenschaft hier an die empirische gedacht. Interessant ist, daß die alten Beweise für die Seelensubstanz alle wiederkehren; die Zeiten der stolzen Verachtung bei Paulsen, Wundt, Ebbinghaus sind vorbei! Fr.

306. Müller, Carl Viktor, Experimentelle Untersuchungen über kindliche Schlußprozesse bei Schlüssen der 4. Figur: Arch-GsmtPsych 86 (1932) 407—458. — In gleicher Gründlichkeit wie in der großen Abhandlung über die ersten 3 Figuren wird hier das Schließen nach der 4. Figur an je 10 Kindern, für jedes Jahr zwischen 6 und 18 durchgeführt. Die dabei angewandten Schlußweisen werden erfragt, so daß ihr Auftreten für die verschiedenen Jahre nun prozentuell feststeht. M. findet erst bei 13—14 Jahren 5% der Kinder, die nach der 4. Figur schließen, zwischen 16 und 17 Jahren waren es bei Sätzen in bestimmten Begriffen 53%. Daraus und aus der früheren Arbeit wird eine Schwierigkeitsskala abgeleitet; von der ersten an erweist sich jede folgende Figur als schwerer als die vorhergehende. Bei der 1. Figur fanden sich bei leichtem Material schon 80% Lösungen bei 6—8jährigen. Den Hauptentwicklungsfortschritt sieht M. zwischen dem 1. und 3. Schuljahr, einen weiteren zwischen dem 11. und 12. Lebensjahr. Hier hätten auch die Angaben von Ormian mit einbezogen werden sollen. — Zum Vergleich prüfte Verf. mit denselben Schlüssen auch Lehrer und Studenten, die sich noch nicht mit der formalen Logik beschäftigt hatten. Alle schlossen bei den Prämissen *a a* mit *a*, d. h. nach der 1. Figur, nicht mit *i* nach der 4. Erst als dann die 4. Figur eigens erklärt worden war, schlossen alle gebildeten Erwachsenen und 80% derer mit Volksschulbildung sofort richtig nach der 4. Figur. Belehrte man die hier untersuchten Kinder, nachdem sie zunächst in der 1. Figur geschlossen hatten, so gelang das Schließen nach 4 viel früher, von 16—17 Jahren an bei allen. — Der Grund des Vorziehens von 1 ist klar; dieser Schluß ist richtig, dabei natürlicher und bei manchen Formen vollkommener. Daß die Kinder hier überhaupt ohne Belehrung mit den Jahren wachsend in 4 schlossen, liegt sicher darin, daß bei jedem Kind zur Vorbereitung eine Schlußaufgabe gemeinsam gelöst wurde, vermutlich aus der 4. Figur. Das gab eine gewisse Einstellung zu einem ähnlichen Vorangehen, das vom älteren Kind immer vollständiger nachgeahmt wurde. Um alle Kinder gleichzustellen, wäre es besser, allen gleich die volle Belehrung zu geben; oder aber ohne Vormachen einer Aufgabe aus der 4. Figur solche Beispiele zu geben, die nur nach dieser Figur gelöst werden können, also nach Fesapo und Fresison. Dann sind die Bedingungen für alle Figuren gleichgestellt. Fr.

307. Mayer, Max, Die Psychologie und Pädagogik des Vorsatzes (Religionspädagog. Zeitfragen, Neue Folge 9/10). gr. 8° (66 S.) München 1932, Kösel & Pustet. *M* 1.80. — Die Arbeit bietet einen Beitrag zu der noch immer nicht sehr weit vorangeschrittenen Psychologie des Willenslebens und stellt zusammen, was insbesondere Ach, Fischer, Lewin, Lindworsky, Meumann, Pfänder in ihren Untersuchungen über den Willen zu diesem Thema gefunden haben. Der erste, theoretische Teil bringt die Gliederung: Vorsatz als Akt, Vorsatz als Disposition, Vorsatzhandlung und gibt

dabei manche gute Hinweise: Bedeutung der Motivation, Unzulänglichkeit der reinen Assoziationspsychologie, Ähnlichkeiten des begründeten Vorsatzes und des spontanen Bedürfnisses, Zusammengehen eines progressiven u. regressiven, d. h. Automatisationsprozesses bei der Vorsatzhandlung. Doch wären das Verständnis sowohl wie die Ergebnisse nicht wenig gefördert worden durch ein tieferes Einbauen des Vorsatzes in das Wollen und Streben überhaupt und durch noch klarere Grenzbestimmung der Wirkkraft des Triebes und des Vorsatzes. Auch die guten Ansätze zu einer genetischen Psychologie des Vorsatzes in den Abschnitten über Verwurzelung der Handlungen in übergreifenden Zielen, Verdrängung der Vorsätze, Wert der erfolgreichen sowohl als der mißglückten Vorsatzhandlungen, über zu schwache und zu starke Kontrolltendenz hätten weiter und folgerichtiger durchgeführt werden können. — Von unmittelbar praktischem Nutzen sind die beiden folgenden Teile: die psychologischen Voraussetzungen und die pädagogischen Folgerungen. Dort wird der Willensintensität das Wort geredet und Spezialisierung, Variierung und Einbau des Vorsatzes in allgemeinere Ziele empfohlen, hier eine kurze Vorsatztechnik geboten: Detailliere, kontrolliere, exerziere, variiere! v. Frentz.

308. Mira y López, E., Manual de Psicología Jurídica. gr. 8° (270 S.) Barcelona 1932, Salvat Editores. *Pes* 17.—; Lw. *Pes* 20.—. — Die vorliegende gerichtliche Psychologie beginnt mit den Voraussetzungen der menschlichen Handlung und der Psychologie der Altersstufen. Die Psychologie des Verbrechens klärt seine Motive und die Frage des moralischen Gewissens. Es werden Mittel angegeben, die Zeugnisvernehmung zu verbessern und die Aufrichtigkeit experimentell zu prüfen sowie die Fehlerquellen des Zeugnisses zu berücksichtigen. Sehr gut werden die psychopathischen Persönlichkeiten besprochen; hier befindet sich der Verf. auf seinem Fachgebiet. Den Schluß bilden Vorschriften für die moralische Erziehung und die Behandlung des Verbrechers, die ausschließlich Besserung und Unschädlichmachung zulassen. Innerhalb dieses Rahmens führt M. überall seine „moderne" Einstellung durch; dazu gehört sein Determinismus: die menschliche Handlung ist ihm die logisch unvermeidbare Folge der Kräfte, die sie bewirken, von körperlicher Konstitution, Temperament, Intelligenz, Charakter usw., wobei der Wille nicht genannt wird. Es gibt keine allgemeinen moralischen Gesetze; das Individuum bildet sich eine subjektive Moral als Kompromiß der objektiven Forderungen der Umgebung und der eigenen niederen Tendenzen. Die moralische Erziehung räumt dem Staat eine Herrschaft ein, neben der für die persönliche Freiheit nicht viel übrig bleibt, besonders bei einer Parteiherrschaft, etwa des Bolschewismus. — Trotz dieser unannehmbaren philosophischen Grundlage kann man dem Werk im einzelnen nicht weniges Gute entnehmen. Solches sind beispielsweise die interessanten Mechanismen, mittelst deren der Mensch sich unerlaubte Handlungen annehmbar zu machen sucht; besonders aber viele eigene Prüfungsversuche. Der Test für die Entwicklung des moralischen Urteils ist wohl kaum praktisch. Recht wertvoll ist dagegen die Durchführung einer verbesserten gerichtlichen Vernehmung. Daß der Eid keinen Wert für die Aufrichtigkeit der Aussage habe, entspricht den sonstigen anerkannten Befunden nicht. Beachtenswert für die Prüfung der Aufrichtigkeit sind die Gefühlskurven, am besten wohl als bloße Unterstützung anderer Anzeichen. Fröbes.

309. Bühler, Charlotte, Jugendtagebuch und Lebenslauf.

Zwei Mädchentagebücher mit einer Einleitung hrsg. 8° (262 S.) Jena 1932, Fischer. *M* 10.—. — Die beiden interessanten Tagebücher bieten nicht nur wertvolle Einblicke in die seelische Entwicklung zweier hochbegabter Jugendlicher. Ihren besonderen psychologischen Quellenwert danken sie dem Umstand, daß die spätere seelische Entwicklung der Tagebuchschreiberinnen, vorerst bis zum 30. bzw. 40. Lebensjahr, bekannt ist. Das ermöglicht wissenschaftlich unterbaute Rückschlüsse darauf, wieweit die jugendliche innere Entwicklung den späteren Werdegang vorzeichnete, gewissermaßen vorwegnahm, und wieweit die spätere Entwicklung eine Umbiegung der vorausgegangenen und erst dadurch ein Wachsen zu voller Lebensreife bedeutete. Die Jugendentwicklung läßt sich dann aus dem umfassenderen Ganzen persönlicher Gesamtentwicklung heraus verstehen. So eröffnet das Buch den Ausblick auf einen verheißungsvollen Weg wissenschaftlicher psychologischer Jugendforschung und allgemein psychologischer Persönlichkeitserfassung; vgl. dazu das (später zu besprechende) neuere Werk der Verf. über den Lebenslauf als psychologisches Problem. Willwoll.

310. Donat, J., S. J., Über Psychoanalyse und Individualpsychologie. gr. 8° (VII u. 303 S.) Innsbruck 1932, Rauch. *M* 6.—; geb. *M* 8.—. — Es war an der Zeit, daß auch von katholischer Seite eine ausführliche und gründliche Kritik der Psa. und Ips. vorgenommen wurde. D. hat es in mustergültiger Weise getan, indem er die beiden Lehren kurz und klar darlegt und dann die einzelnen Teile und Anwendungen beurteilt. Besonders bei der Psa. ist es nicht so sehr die Kritik der einzelnen Lehren, die von Wert ist — sie wurde schon von anderen sehr gut geliefert —, als die klare Zusammenstellung der Lehrteile und ihrer Auswirkungen für Psychotherapie und Weltanschauung. Weil Freud origineller ist als Adler hätte ihm etwas mehr von dem Lob gebührt, das im zweiten Teil diesem gespendet wird. Seine tatsächliche Wirksamkeit dürfte wohl auch heute noch größer sein, als D. es anzunehmen scheint. — Dem verhältnismäßigen Mangel an Originalität entspricht es, daß Adlers Lehre nur ganz kurz dargestellt wird, dagegen ihre Anwendungen auf Charakterkunde und Erziehung, Neurosenlehre und Weltanschauung sehr ausführlich behandelt werden. Das ist um so wichtiger, da gerade in katholische Kreise allzuviel von diesem System eindringen will. Besonders im Rückblick am Schluß gibt D. unumwunden alles Gute der Ips. zu: Die Ablehnung des Sexuellen, die Bedeutung des selbstgesetzten Zieles, damit der Struktur der Seele, die Verbreitung und die häufige Maskierung des Geltungsstrebens, die humane, positive Erziehungsmethode. Aber er hebt ebenso offen die schweren Bedenken hervor, die wegen ihrer Einseitigkeit und wegen ihrer Herabwürdigung der Religion und der sittlichen Einzelpersönlichkeit gemacht werden müssen. Besonders klar tritt der große ips. Deutungsfehler an den Tag: Manchmal ist die Zieleinstellung Ursache einer sonst schwer erklärbaren Handlung; also ist sie es immer. Doch muß man zugestehen, daß sowohl der Psa. wie der Ips. gegenüber positiv befriedigende Deutungen fehlerhafter oder krankhafter Handlungen noch häufig ausstehen. Auch manche Phänomene, die auf ein eigengesetzliches Unterbewußtsein deuten, wie das plötzliche Finden einer lange gesuchten Lösung, sind noch nicht genügend geklärt. Auf zwei Gründe, die sowohl gegen Psa. wie Ips. sprechen, hätte D. wohl noch klarer hinweisen können: daß nicht selten rein physische Therapie die Neurose heilt, diese also sicher

nicht rein psychogen zu erklären ist, während umgekehrt psychische Heilung keineswegs unbedingt auf psychogenen Ursprung schließen läßt; daß ferner die frappanten Krankheitsgeschichten sowohl der Psa. wie der Ips. mit ihrer unveränderlichen Leitlinie ganz harmlos durch das einmal geweckte Aufgabebewußtsein verständlich werden. — Da beide Lehren wohl schon ihren Zenith überschritten haben, hätte D. das Positive und Bleibende an ihnen noch kräftiger bejahen können; denn diese angewandte Strukturpsychologie dürfte noch wichtiger sein als die theoretische. v. Frentz.

311. Fröbes, Jos., Cursus Brevior Psychologiae speculativae. 8° (III u. 455 S.) Paris 1932, Lethielleux. *Fr* 20.—; geb. *Fr* 24.—. — Die vorliegende verkürzte Ausgabe der zweibändigen Psychologia speculativa wurde von Professoren solcher Anstalten gewünscht, an denen die scholastische Philosophie auf einen Kursus von 2 Jahren beschränkt ist. Die Absicht des Buches ist, getreu dem Ideal der aristotelischen Schule, die wichtigsten Errungenschaften der neueren positiven Psychologie mit den bleibenden Grundlagen der besten Metaphysik zu einer Einheit zu verbinden. Das Werk wuchs aus einer langjährigen Lehrtätigkeit der philosophischen wie der experimentellen Psychologie heraus. Die Anordnung des Stoffes steigt vom sinnlichen zum Verstandesleben empor. Im einzelnen gibt das erste Buch die Psychologie des Tieres, seine Leistungen und seine Grenzen, mit den Folgerungen, die sich daraus für die Natur der Tierseele ergeben. Das besonders ausführliche zweite Buch dringt auf Grund der heutigen Wissenschaft in die Erklärung des sinnlichen Lebens, insbesondere beim Menschen, tiefer ein, als es früher geschehen konnte. Die rationelle Psychologie behandelt in 3 Büchern das Leben des Verstandes, des Willens und die Grundeigenschaften der rationellen menschlichen Seele. Besonders eingehend werden mit Rücksicht auf die modernen Schwierigkeiten die Fragen der Willensfreiheit, der Seelensubstanz und der Unsterblichkeit behandelt. Die Art der Durchführung sucht die Linie der besten modernen Darstellungen der philosophischen Psychologie, Gutberlet, Maher, Kard. Mercier, Geyser, innezuhalten und gemäß dem augenblicklichen Stand der Wissenschaft weiter auszubauen. Fröbes.

5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik.

312. Schuster, Joh. B., Von den ethischen Prinzipien. Eine Thomasstudie zu S. Th. 1, 2 q. 94 a. 2: ZKathTh 57 (1933) 44—65. — In klarer und tiefeindringender Weise wird ebenso knapp wie weit die für das Gesamtsystem des Aquinaten grundlegende Lehre von den Prinzipien dargelegt. Neues kann darüber freilich nicht mehr gesagt werden, es können nur bestimmte Seiten markanter herausgearbeitet, es kann zu gewissen Kontroversen Stellung genommen werden. Bei der heutigen Diskussion über die ersten Prinzipien ist die Darlegung der Theorie des hl. Thomas sehr aktuell, zumal wenn sie sich von dem Ganzen seiner Erkenntnislehre, Logik, Metaphysik und Ethik abhebt. — Mit Recht wird u. a. betont, daß es sich an dieser Stelle nicht, wenigstens nicht zunächst, um die Norm des Sittlichen handelt. Bezüglich des analytischen bzw. synthetischen Charakters der *iudicia per se nota* heißt es: „Thomas fragt niemals [an dieser Stelle] klar, ob auch ein *proprium* dermaßen zur *ratio subiecti* gehört, daß seine Identität unmittelbar eingesehen wird" (51). Hier hätte ein Übergreifen auf andere Stellen nur klärend wirken können, wie es J. de Vries Schol 6 (1931) 196

bis 221 erfolgreich getan hat. Lichtvoll wird dargetan, in welchem Sinn aus dem Kontradiktionsprinzip die spezielleren Wahrheiten abgeleitet werden können: die Ableitung ist eine rein formale, keine inhaltliche (53 f.). Glücklich ist auch der phänomenologische Aufweis, wie der Mensch zum Begriff des *bonum* kommt: weder durch eine angeborene Idee noch durch Syllogistik, sondern durch das Besinnen auf das erlebnismäßig gegebene Streben. Weiterhin wird bei dem ethischen Urprinzip „bonum faciendum" genauer der Charakter des Sollens bestimmt: es handelt sich noch nicht um ein streng pflichtmäßiges. Jansen.

313. Legaz y Lacambra, L., Die Hauptrichtungen der Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie in Spanien: ArchRWirtschPh 26 (1933) 29—64. — Eine wirklich umfassende Orientierung über die Hauptautoren und -werke der spanischen Sozialphilosophie der letzten 150 Jahre. Behandelt werden der Reihe nach die Vertreter des rationalistischen Naturrechts, des Utilitarismus und Pragmatismus, des Ideenkreises um die Gegenrevolution, die Krausesche Schule, das scholastische Naturrecht, der Positivismus, der Kantianismus und Hegelianismus, die moderne Wertphilosophie und verwandte Strömungen. Hirschmann.

314. Laversin, M.-J., Droit naturel et droit positif d'après Saint Thomas: RevThom 38 (1933) 3—49 177—216. — Eine klare, das Wesentliche herausstellende Darlegung der Auffassung des hl. Thomas über den Begriff des Naturgesetzes, sein Verhältnis zum Naturrecht, seine Erfüllung im Universum der Natur, seine spezielle Stellung in der moralischen Welt des Menschen, das Verhältnis des Naturrechtes zum positiven Recht, die Anwendung des Gesagten auf das Privateigentumsrecht. Hie und da gibt der Text Gelegenheit, die Rechtsauffassungen Rousseaus, Cousins, Duguits zu streifen und den Unterschied ihres Naturrechtsbegriffes vom thomistischen herauszustellen. — Vielleicht ist es terminologisch ungenau, *societas perfecta* beim hl. Thomas mit „Nation" wiederzugeben (183). Der Nation eignet per se nicht die politische Unabhängigkeit, die der hl. Thomas für die *societas per se sufficiens vitae humanae* verlangt. H.

315. Il diritto naturale e la sua immutabilità e assolutezza: CivCatt 83 (1932 IV) 417—431. — Eine Rechtfertigung der scholastischen Naturrechtskonzeption gegenüber den Haupteinwürfen des modernen italienischen Staatsrechtsbegriffes: das Naturrecht verletze die Rechtsautonomie, verwechsele Gerechtigkeitsideal und Rechtsbegriff, könne selbst das positive Recht nicht erklären, bleibe im abstrakten Formalismus stecken, werde durch die Ethnologie ständig widerlegt. — Vielleicht ist die Schlußbehauptung, daß die Rechtsautonomie zu einem Rechtslibertinismus führe, übertrieben; jedenfalls mißverständlich, da das autonome Naturrecht die Freiheit zwar als Voraussetzung, aber nicht notwendig als Quelle fordert. H.

316. Solari, G., L'indirizzo neokantiano nella filosofia del diritto: Riv. di Fil. 23 (1932) 319—355. — In Auseinandersetzung mit Del Vecchios Vorlesungen über Rechtsphilosophie (aber auch mit Stammler) versucht S. eine immanente und standpunktliche Kritik des Neukantianismus im Recht. Dieser kann nach ihm nicht den transzendentalen Begriff des Rechtes, der unabhängig von der Rechtsmaterie gewonnen sein soll, erklären, bleibt in einer individualistischen Konzeption des Verhältnisses von Individuum, Gesellschaft und Staat stehen und vermag auch in der Begründung des Deontologischen im Recht nicht über den Individualismus des abso-

luten Personwertes als der Rechtsgrundlage hinauszukommen. S. selbst glaubt, die Möglichkeit einer Überwindung dieser trotz staatsabsolutistischer Zugeständnisse letztlich individualistischen Rechtsauffassung liege in der Konzeption der Gesellschaft als der autonomen ethischen Grundwirklichkeit, von der dann Individuum und Staat Derivate seien. So fordert er eine Rückkehr zu den wesentlichen Gedanken des Hegelschen objektiven Geistes. H.

317. Lundstedt, Anders Vilhelm, Die Unwissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft. Erster Band. Die falschen Vorstellungen von objektivem Recht und subjektiven Rechten. gr. 8° (364 S.) Berlin-Grunewald 1932, W. Rothschild. *M* 12.—; geb. *M* 14.—. — Die ganze bisherige Rechtswissenschaft und Rechtssystematik ist auf falschen Wegen gewandelt; ist wirklichkeitsfern, irreal und irrational. „Meine Theorien gehen darauf aus zu erweisen, daß die landläufigen Anschauungen der Rechtswissenschaft in *allen* Stücken und *von Grund aus* irrational sind und zu allem hin am verhängnisvollsten aller Fehler kranken, nämlich an der Verwechslung von Ursache und Wirkung" (20). „Mein innigster Wunsch ist . . . aufzudecken, wie abgrundtief der Aberglaube der gesamten Rechtswissenschaft ist, ein Aberglaube so abgründig, daß auch die Laien darob in fassungslose Bestürzung geraten müssen, und darum ist auch zu zeigen, daß auf dem gesamten Gebiet der Rechtswissenschaft Fiktion und Realität dermaßen ineinander hineinverwoben sind, daß es nicht mehr möglich ist, allein an einer einzigen Frage von Bedeutung etwas Vernunftgemäßes herauszufinden" (22). — Die Darlegung beginnt mit einer Analyse des Obligationsbegriffes; von da wird hinübergeleitet zum Begriff des subjektiven Rechtes, wo das „Eigentum" eine besondere Erörterung findet. Dann wird übergegangen zum Strafrecht und zum Schadenersatzrecht. Bei Behandlung all dieses drängt sich die Bedeutung des allgemeinen Rechtsbewußtseins auf. Es folgt eine Besprechung, richtiger eine Verurteilung der Hauptströmungen in der Rechtswissenschaft; schließlich eine Vorlegung dessen, was der Verf. unter rechtswissenschaftlicher Methode versteht. Das Ergebnis der Untersuchungen ist, „daß es keine subjektiven Rechte, keine rechtlichen Pflichten, folglich keine Obligationen und keine Eigentumsrechte gibt; weiter auch, daß es kein objektives Recht im gewöhnlichen Sinne des Wortes gibt, also keine Rechtssätze, Rechtsbefehle, Rechtsregeln oder wie man es sonst ausdrücken mag" (29). So zeichnet der Verf. selbst den Inhalt und die Ergebnisse seines Werkes. — Es soll nicht geleugnet werden, daß manche Einzelausführungen und juristischen Analysen mit großer Schärfe und klarem Blick für die Wirklichkeiten des Rechtslebens gemacht sind; aber abgesehen von der peinlich berührenden Selbstsicherheit und Selbsteinschätzung der Sprache ist gerade der Mangel der offensichtlichste der ganzen Darstellung, den der Verf. an den überkommenen Rechtsanschauungen und ihren Vertretern rügt: die Verwechslung von Ursache und Wirkung; daneben der abergläubische Unglaube, daß nur die unmittelbarsten Gegebenheiten der Rechtswirkungen Wirklichkeit seien im Gebiete der rechtlichen und sittlichen Ordnung; daß diesen Gegebenheiten aber keine wirklichen Ursachen in derselben Ordnung entsprechen. Dem Verf. fehlt offenbar die Funktion des intellektuellen Wirklichkeitssinns für das ganze Gebiet der ethischen Ordnung. Nur so läßt sich das selbstsichere, immer wiederkehrende Behaupten von der Unwirk-

lichkeit, den Fetischen und dergl. mehr der subjektiven Rechte, der Rechtsnormen usw. verstehen. Ein solches Behaupten müßte durch eine sachliche Klarstellung und Begründung, nicht durch erneutes Behaupten erhärtet werden. Nicht eine berechtigte, auch ernste Kritik mancher Erscheinungen in der Praxis und Wissenschaft des Rechts soll abgelehnt werden, wohl aber die verständnislose Verurteilung und Ablehnung der ganzen Sittenordnung und Rechtsordnung in der Fassung, wie sie ernste Wissenschaft erwiesen hat und festhält. Hürth.

318. Greiner, Jos. Gottfr., Formale Gesetzes-Ethik und materiale Wert-Ethik. Eine kritische Untersuchung des Prinzipienproblems in der Ethik. (Beiträge zur Philosophie 23) gr. 8° (VIII u. 180 S.) Heidelberg 1932, Winter. *M* 8.—. — Es sollen in der Schrift vor allem zwei Grundbegriffe der Ethik, die Begriffe „Gesetz" und „Wert", kritisch untersucht und gegebenenfalls ein Weg der Ausgleichung gefunden werden zwischen den (scheinbar) gegensätzlichen Systemen, die, das eine das „Gesetz", das andere den „Wert" zum Kernpunkt machen und in verschiedenen Ebenen zu liegen scheinen. Den normativ-formalen Charakter weist die Ethik Kants auf. Ein Reich der Werte stellt dem Individuum die Ethik Schelers in der Weiterführung von Nic. Hartmann gegenüber; sie knüpft wieder mehr an die Ethik des Aristoteles an. Der Verf. hofft einen Ausgleich herbeizuführen durch eine bewußte Wiederanknüpfung an die platonische Ideenlehre und den Nachweis, daß die Idee des Guten als zentrales Prinzip der Ethik geeignet ist, sowohl dem Gesetzes- wie dem Wertgedanken gerecht zu werden. — Die Untersuchung ist in der Tat ein mutiger Versuch, wieder echte Metaphysik zu betreiben; nur scheint es mitunter an dem letzten Mut zur Metaphysik zu fehlen und ein sicheres Hinausschreiten über die Schritte Nic. Hartmanns nicht gewagt zu werden. Wenn man die Ausführungen über die „Idee des Guten" liest (25 ff.), so erwartet man den Schritt über die Platonische Ideenlehre hinaus zu dem gemäßigten Realismus des Aristoteles und damit zu einer metaphysischen, im Seinshaften wurzelnden Begründung des Guten, des Wertes, der aus der im Sein verwirklichten Idee sich ergebenden Norm des Sittlichen und des Sollenden. Dieser letzte Schritt ist leider nicht geschehen. H.

319. Die berufsständische Ordnung. Idee und praktische Möglichkeiten, hrsg. v. Jos. van der Velden (Veröffentlichungen des Volksvereins für das kath. Deutschland). gr. 8° (135 S.) Köln 1932, Kath. Tat-Verlag. *M* 2.40. — Die Broschüre enthält neben einem kurzen Vorwort und einer am Schluß beigefügten Abhandlung von F. Kühr „Möglichkeiten einer berufsständischen Ordnung in Deutschland", die sieben Referate der sozialen und gesellschaftspolitischen Tagung, die am 12. und 13. Mai 1932 in Essen vom Königswinterer Kreis des Volksvereins für das kath. Deutschland veranstaltet wurde. Die ersten drei Referate gelten mehr allgemein orientierenden Gesichtspunkten; ihr Rahmen geht etwas über das Thema „berufsständische Ordnung" hinaus; die vier folgenden befassen sich unter verschiedenen Rücksichten mit dieser Ordnung selbst (ihr Unterschied von Faschismus und Bolschewismus; Ausdruck des natürlichen Verhältnisses von Gesellschaft und Staat; Wege zu einer solchen Ordnung in deutschen Landen; Stellung der Arbeitnehmer in dieser Ordnung). — Schon Stellung und Namen der Referenten gewährleisten die Zuverlässigkeit und sachliche Gründlichkeit der Referate;

die Schrift führt in das Verständnis der schwebenden Fragen gut ein und weist gangbare Wege zu ihrer Lösung. Eines allerdings vermißt man m. E. auch in dieser ganz vorzüglichen Schrift: etwas größere Skepsis und noch etwas mehr Nüchternheit den neuen Formulierungen und Blickrichtungen gegenüber. Es ist in ihnen wirklich nicht der Stein der Weisen gefunden, und es wäre zu begrüßen, wenn allmählich wieder eine ruhigere Besinnung auf das Berechtigte auch des Früheren und Überkommenen Platz griffe. Nur so wird wirkliche Arbeit und Zusammenarbeit möglich werden. H.

320. v. Nell-Breuning, O., S. J., Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung. 8° (255 S.) Köln 1932, Kath. Tatverlag. *M* 4.20. — Diese Erläuterungen der Enzyklika Quadragesimo anno sind der einzige in deutscher Sprache vorliegende wissenschaftliche Kommentar des Rundschreibens. Daß das Werk in kurzer Zeit in zweiter Auflage erscheinen konnte und trotz ungünstigem Druck und leider fehlendem Stichwortverzeichnis so viele Leser fand, erklärt sich aus der Fülle des mit großer Klarheit behandelten zeitgemäßen Stoffes. Lediglich auf einige Ausführungen des Kommentars sei wegen der augenblicklich in Deutschland schwebenden gesellschafts- und staatspolitischen Fragen hingewiesen. Die teils lehrhaften, teils geschichtlich betrachteten Abschnitte der Enzyklika über das Arbeiter-Vereinigungswesen heben mit Recht sinngemäß hervor, daß die Kirche mit der Förderung dieses Vereinigungswesens der staatsbürgerlichen Mündigwerdung des „vierten Standes" dienen wollte. Diese kirchliche Linie betont zu haben, ist heute, wo das Vereinigungswesen mannigfach bedroht ist, ein besonderes Verdienst des Kommentars. — In dem Abschnitt „Machtvollkommenheiten der Kirche über Gesellschaft und Wirtschaft" wird der zünftige Wirtschaftswissenschaftler eine sehr eingehende Erläuterung finden, warum Methode und Inhalt der liberalen Wirtschaftstheorie vom Blickpunkt der Enzyklika aus nicht als richtig anerkannt werden können. Weder das mechanistische Gesetzesprinzip der herkömmlichen liberalen Lehre noch auch das neuerdings in der ökonomischen Theorie gern in den Mittelpunkt gestellte Machtprinzip — Monopoltheorien — können die seinshafte Ordnungsstruktur echter Volkswirtschaft begründen. — Im Abschnitt über den berufsständischen Aufbau weist der Kommentar deutlich auf den gesellschaftspolitischen Sinn der vom Papst geforderten neuen Ordnung hin; gegenüber der Schule Othmar Spanns und ähnlichen Auffassungen betont der Kommentar, daß es sich hier um echte Selbstverwaltung und um einen Gesellschaftsaufbau „von unten her" handelt. Gundlach.

321. Jarlot, G., S. J., De principiis ethicae socialis documenta ultimorum Roman. Pontificum. I. Leonis XIII, Pii X, Benedicti XV (Textus et Documenta Pont. Univ. Gregor. Series philos. 3). 8° (82 S.) Rom 1932, Univ. Greg. *L* 6.—. — Gerade auch hellsichtige katholische Arbeiterführer drängen neuerdings zu wachsendem Bewußtwerden und betonter Darstellung des einheitlichen eigenartigen Gedankenbaus christlicher Soziologie. Auch natürliche Soziologie, in der tatsächlichen Welt praktisch nicht trennbar eingefügt in die übernatürliche Weltordnung, wird in völliger Reinheit und Klarheit uns nur bewahrt und gezeigt von der Kirche. Darum ist diese kleine Sammlung der soziologischen Lehren unserer letzten großen Päpste sehr zu begrüßen und zu empfehlen. Die Einordnung der in zeitlicher Ordnung aufgeführten päpstl. Lehräußerungen in ein klares,

einfaches System der Soziologie durch ein systematisches Verzeichnis macht das Büchlein besonders brauchbar u. empfehlenswert. Keller.

322. Messineo, A., Il concetto di Nazione nella filosofia dello Stato: CivCatt 84 (1933 I) 324—336. — Der Aufsatz setzt sich mit dem Gedanken M. Maraviglias auseinander, der die Einheit von Individuum und Staat in der Nation findet. Die Nation wird von M. definiert als eine „konkrete und vollkommene Gesellschaft, die ihren Daseinsgrund nicht außer sich hat, weil sie Selbstzweck ist, eigene Personalität und autonomen Willen aufweist". Von diesem Begriff aus will M. die Totalitarität des Staates, die sich allerdings wesentlich selbst beschränkt, nachweisen. — Der Verf. zeigt gut, wie der echte Nationsbegriff (etwa Taparellis und Dienas) weder die Autonomie noch die Absorption des Individuums einschließt, darum auch die für die Staatslehre gezogenen Folgerungen M.s hinfällig sind. Hirschmann.

323. Lucien-Brun, J., S. J., Les libertés culturelles: ArchPh 9 (1932) Heft 2 (136 S.). *Fr* 30.—. — Eine soziologisch und ethisch anregende Studie zum Problem des Minderheitenrechtes. Nach einer eingehenden soziologischen Klärung der Begriffe Nation und Minderheit wird die Frage behandelt, ob die Lösung der Schwierigkeiten, in denen sich die nationalen Minderheiten heute befinden, mehr in der Linie einer Erklärung der Minderheiten zu öffentlichen Rechtspersonen, besonders des internationalen Rechts, liege oder in der Bejahung des politischen Staates, dem die Minderheiten faktisch angehören, durch diese, wobei dem Staat dann allerdings schwere naturrechtliche Pflichten zum Schutze der kulturellen Freiheiten jener Minderheit zufallen. Die zweite Lösung wird als mehr mit den Grundsätzen der christlichen Moral übereinstimmend angesehen. Dabei bleibt allerdings dem Nationalwert insofern eine Priorität vor dem staatlichen gesichert, als Emanzipation und Irredentismus der Minderheit dann erlaubt werden, wenn dies der einzige Weg ist, ihre kulturellen Freiheiten zu wahren. Versöhnlichkeit, gegenseitige Anpassung, Zusammenarbeit bleiben die Grundprinzipien der christlichen Lösung des Minderheitenproblems. H.

324. Hintze, Otto, Wesen und Wandlung des modernen Staats (Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Klasse. 1931, 790—810). Berlin 1931, in Kommission bei de Gruyter u. Co. *M* 3.—. — Aus den Bindungen des Feudalstaates erhob sich die Souveränität der Fürsten, die ihre Macht durch den Kapitalismus steigern wollten. Letzterer führte zur Loslösung des Bürgers aus dem Stand und schließlich weithin von der Staatsgewalt, so daß diese immer mehr auf die atomistisch-demokratische Bürgergesamtheit überging. Dieser „bürgerlich-nationale" Staat des 19. Jahrh. drückt nach H. den Idealtypus des „modernen" Staates am reinsten aus. Da neue soziale und wirtschaftliche Bindungen erstehen und ein chaotischer politischer Pluralismus der Bünde droht, scheint sich nach H. ein neuer Staatstypus vorzubereiten: Ein einzelner Bund greift nach der „nationalen" Parteidiktatur wie in Rußland oder Italien — bündischer Absolutismus. Jedenfalls werden die Bindungen durch die Berufsstände und den „totalen" Staat die bürgerlichen Persönlichkeitsrechte einschränken. — Warum kennzeichnet H. den mittelalterlichen Staat angesichts seiner Persönlichkeitsbefreiung und -erhöhung durch Religion und Naturrecht gegenüber dem Staatsabsolutismus nicht auch als „bürgerlich-national"? Die Arbeit ist an wertvollen politischen und ökonomischen Einzelbeobachtungen und Überblicken reich. Gemmel.

325. Darmstaedter, Friedrich, Rechtsstaat oder Machtstaat? Eine Frage nach der Geltung der Weimarer Verfassung (Beiheft 26 zum ArchRWirtschPh). gr. 8° (IV u. 160 S.) Berlin-Grunewald 1932, W. Rothschild. *M* 7.—; f. Abonn. *M* 4.50. — Im Anfang, aber auch im heutigen Rußland und Italien, herrscht der Machtstaat, in dem meist die Wirtschaftsmacht regiert. Zum Schutze berief man sich früher auf das Naturrecht, die „subjektiven Rechte", die aber alle Gesetzessicherheit aufhoben. Das andere Extrem hinwieder, der rein positivistische Gesetzesstaat, gefährdete die Persönlichkeit. Die Lösung ist in § 151 der Weimarer Verfassung gegeben, in dem das souveräne Volk sich zur Gerechtigkeitsidee als der letzten Grundlage der Gesetzgebung bekennt. — Eine geschichtlich und systematisch reichhaltige und, angesichts der Erschütterung der Staatswirklichkeit und des Staatsdenkens, gewiß zeitgemäße Schrift; vgl. Schol 5 (1930) 488. D. erhebt die Berufung auf göttliche Inspiration zum Kennzeichen des Machtstaates. Gilt das auch für Rußland? Überhaupt ist nicht klar, ob die ideelle (institutionelle) oder die faktische Fragestellung und Wertung vorliegt. Ideell gilt von jeder zu Recht bestehenden Staatsform, daß ihre Autorität von Gottes Gnaden stammt. Faktischer absolutistischer Machtmißbrauch anderseits kann auch von demokratischer Mehrheit geübt werden. — Das scholastische Naturrecht schließt die positive Gesetzgebung nicht aus, sondern fordert sie und stützt sie allein. Wenn jene „Gerechtigkeit" des § 151 keine „allgemein gültigen" Sätze bietet, was D. behauptet, ist sie inhalt- und wertlos und bleibt der Gesetzespositivismus. G.

326. Casotti, Mario, Educazione cattolica. 8° (256 S.) Brescia 1932, „La Scuola". *L* 6.—. — C. wünscht philosophische Vertiefung der katholischen Pädagogik, die er dem italienisch-Hegelschen Idealismus sowie der skeptischen Kulturkritik entgegenstellt. In diesem Werk sieht er von den Willenserziehungsproblemen ab; er behandelt Inhalt und Methodik des wahrhaft katholischen Bildungsgutes für die Erkenntnisvertiefung. Dabei baut C. auf dem „Fundament" der ignatianischen Exerzitien auf. Außerdem erscheint bestes Gut von Rosmini, Don Bosco, aus der Erziehungsenzyklika Pius' XI., aus Thomas v. Aquin einheitlich verarbeitet. Die unentbehrliche Erziehungseinheit muß im „servire Deo" ausmünden, das, in Abtötung und Demut, zugleich das „mandatum magnum" der kontemplativen Gottesliebe und der im Berufsdienst aktiven Nächstenliebe sichert. Dieses katholische Bildungsideal ist schließlich, konkret, der in der übernatürlichen Mutterschaft der Kirche geborene neue, vollkommene Mensch in und als Christus: „kultureller Humanismus". — Im Lichte dieses Bildungsideals werden konsequent, in Anpassung an die Altersstufen vom Kind bis zur Universität, gefordert eindringlichste Bibelkenntnis, dazu systematische intellektuelle Durchbildung in Katechese bis zur Dogmatik, Gewissensleitung, liturgisches, sakramentales Mitleben mit der Kirche. Es folgen, stets im Hinblick auf die Gentile-Reform, praktische Anweisungen für die Rekatholisierung des Philosophieunterrichts an höheren Schulen, des Unterrichts in antiker und moderner Literatur, in Geschichte und Naturwissenschaft. In allem ist C. ein Vertreter des neu und stark aufstrebenden italienischen Katholizismus: Die Kirche ist im Vormarsch (13); das Papsttum stand nie geehrter da und ist der einzige Schlüssel für das Verständnis der Geschichte (217). Auch die Erzieher im Ordenskleide verdienen nach C. Bewunderung; sie müssen freilich verantwor-

tungsbewußt Bestes leisten; der Lehrer bewahrt, dem Priester ähnlich, Christus in der Hostie der Lehre (111). G.

327. Vogt, Peter, S. J., Bildung im Lichte der Offenbarung. Richtlinien für die Erziehung in Familie und Schule sowie für die Weiterbildung im Leben. Entsprechend den maßgebenden Weisungen des Rundschreibens unseres Heil. Vaters Pius XI. „Über die christliche Erziehung der Jugend". gr. 8° (227 S.) Paderborn 1932, Junfermann. *M* 3.50; geb. *M* 4.65. — Viele Kontroversen über das Bildungsideal entspringen der ungeklärten Zielstellung, die das für alle Erforderte von dem nur für einzelne Gültigen nicht unterscheidet. V. scheidet scharf das Kindesalter, dem fast nur Pflege und konsequente Gewöhnung gebührt, von dem Knabenalter, in dem die Unterweisung einsetzt, und dem Jünglingsalter, in dem die eigentliche „Erziehung" bereits abgeschlossen sein und die „Bildung" nunmehr als Selbstbildung vorherrschen soll, die dann das Leben hindurch währt. Wie nach seinen bewährten philosophischen, besonders psychologischen Veröffentlichungen zu erwarten, unterschätzt V. keineswegs die nächstliegenden, natürlichen Erziehungsmethoden (16 25); doch ist sein Ziel, eine übernatürliche, wahrhaft „konfessionelle" Erziehung aus den Glaubensquellen, besonders der Hl. Schrift, unter ausgiebiger Verwertung treffender Väterzitate wie auch der Erziehungsenzyklika Pius XI., herzuleiten. Dabei leuchtet stets eine reifste Lebenserfahrung und eine wahrhaft priesterliche Liebe zur Jugendseele hervor. Statt der oft so fruchtlosen Methodenfragen wird somit hier eine materiale Pädagogik, ein konkretes Bildungsideal dargeboten, das, weil christlich, gerade deshalb durch seine Weitherzigkeit, Natürlichkeit, Liebenswürdigkeit und Schönheit sich auszeichnet. Hierbei kommt V. die weise Auswahl seiner auch den Urtext berücksichtigenden Übersetzungen zustatten; man lese etwa den Abschnitt über biblische „Gedichte". Die Begriffe Person und Persönlichkeit werden geklärt (122), die Erzieher erhalten zuverlässige Anweisungen zum Kapitel „Aufklärung" (65 155 ff.), wobei neueste Zeitnöte zur Sprache kommen, die Berufswahl wird erörtert — alles in feinsinniger Ausmünzung der Schätze der Hl. Schrift. Ein Inhaltsverzeichnis würde die Reichhaltigkeit noch mehr offenbaren und nutzbringend machen. G.

328. Lotz, J. B., S. J., Wertphilosophie und Wertpädagogik: ZKathTh 57 (1933) 1—43. Als Sonderabdruck *M* —.60. — Die neuere experimentell begründete Willenslehre Lindworskys zeigt, von wie entscheidender Bedeutung für die Bildung des Willens die als Beweggrund des Handelns gedanklich erfaßten Werte und Wertordnungen sind. Gegenüber einer psychologistisch eingestellten Pädagogik, die unter Verzicht auf objektive Ziele nur auf die Entfaltung der seelischen Anlagen als solcher hinarbeitet, ist daher die an die moderne Wertphilosophie anknüpfende Wertpädagogik grundsätzlich im Recht; freilich nicht eine Wertpädagogik, die den Wert selbst wieder psychologisch deutet. Aber auch die Begründung der Pädagogik auf dem Wertabsolutismus etwa Rickerts oder Schelers hat schwere Bedenken gegen sich: Die Loslösung der Werte vom Sein gefährdet ihre rationale Erkennbarkeit, aber auch ihre Lebensnähe und Kraft. Das Fehlen einer Verankerung in der Hierarchie des Seins nimmt uns den sichern Maßstab für die Rangordnung der Werte; sie erscheinen nur zu leicht rein nebengeordnet, wodurch der Erziehung ihre einheitliche Richtung verloren geht. Da ferner die Werte nur in den Kulturgütern verwirklicht sein sollen, wird die Wertpädagogik, wie die Erfahrung zeigt, leicht

zur Kulturpädagogik, die den Menschen den zu schaffenden sachlichen Kulturgütern unterordnet. Nur eine Pädagogik, die auf der metaphysisch begründeten Wertlehre der Scholastik aufbaut, vermag diesen Gefahren zu entgehen. de Vries.

329. Nihard, René, La Méthode des Tests. Pour initier les éducateurs (Les sciences et l'art de l'éducation, Vol. 3). 12° (240 S.) Juvisy [1932], Les Éditions du Cerf. *Fr* 13.—. — Ein wertvoller Beitrag zu der neuen, von katholischen Pädagogen und Psychologen herausgegebenen Sammlung. Das Vorwort schrieb der Löwener Psychologieprofessor A. Fauville. N. bietet eine durch sorgfältige Literaturangabe, zahlreiche Statistiken, 6 Textfiguren und die Anwendung der mathematischen Methode Spearmans u. a. unterstützte Übersicht über die Entwicklung der verschiedenen Testverfahren seit Galton, Cattell, Ebbinghaus, insbesondere seit der Intelligenzskala von Binet-Simon und der Stanford-Revision durch Terman. Es kommen u. a. zur Darstellung die Intelligenz- und Entwicklungstests, die Befähigungstests nach Healy, Claparède, Rossolimos psychologischem Profil, Vermeylen, Berufseignungstests, Charakter- und Sittlichkeitstests nach Downey und Decroly, Schulkenntnissetests besonders nach Burt, dem Londoner Schulpsychologen, und Thorndike, ausführlich auch die besonders durch die amerikanischen Kriegstests zur Entwicklung gelangten und leichter zu handhabenden Kollektivtests nebst ihren spanischen und französischen Anpassungen. N. betont die Nützlichkeit der Testmethode für die Berufsberatung, die Gerichte, die Psychotherapie, besonders aber für die Schule, z. B. für die Diagnostik der Lehrmethoden, für die objektivere Aussonderung der Unternormalen und der Begabten. Hierbei wird Deutschlands Vorrang im Hilfsschulwesen anerkannt. Immerhin hebt N. auch die Fehlerquellen und Gefahren der Testmethode hervor; er fordert darum eigens vorgebildete Schulpsychologen, wie u. a. London, Halle, Nürnberg sie kennen. Er wünscht zudem jeweils die Verbindung aller Testmethoden; hierzu rechnet er auch die W. Sternschen freien Prüfreihen und dessen Spontaneitätsprüfungen. Überhaupt zeugt das Werk von ausgedehnter Belesenheit, praktisch pädagogischem Blick und abgeklärter, methodisch-kritischer Einstellung. — Es könnte noch auf Jaederholm hingewiesen werden; vgl. Jos. Fröbes S. J., Lehrb. der experimentellen Psychologie II³ (1929). Gemmel.

330. Siegmund, G., Der Berufs-Charakter des Lehrers (Universitas-Archiv Bd. 60 = Pädag. Abt. Bd. 11). gr. 8° (64 S.) Münster i. W. 1931, Helios-Verlag. *M* 3.40. — Eine wertvolle Untersuchung, die uns S. schenkt. — Während bisher meist versucht wurde, die seelische Eigenart des Lehrers aus Seelenbestandteilen der Person zu bestimmen, also aus besonderen Anlagen, wozu dann noch die Einflüsse des Milieus kommen, und daraus resultierendem besonderem Denken, Fühlen, Wollen und Handeln, rückt S. diese Seelenbestandteile an die äußerste Grenze der Forschung. Er knüpft an die moderne Individualpsychologie an. Ihm ist die Person nicht etwas Passives, ein aus Anlage und Milieu errechenbares Produkt, sondern ein psychisches Kraftzentrum, das in durchaus verschiedener und selbständiger Weise sich mit Anlage und Milieu auseinandersetzt. Diese Reaktionen können wir untersuchen. Ihre Untersuchung hat sachlich am Anfang zu stehen. Davon ausgehend zeichnet S. sehr fein den Lehrer als „Erzieher", als „Führer" und als „Lehrer", der die Schüler an den Stoffen der Kultur bildet. — Der Jugenderzieher, -führer und -bildner wird die Schrift nicht ohne großen Nutzen lesen und studieren. Sladeczek.

Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Wie für die spekulative Erkenntnis der anderen Sakramente, so war auch für die Erfassung des Wesens der Firmung die Arbeit der Frühscholastik von tiefgehender Bedeutung. Auch hier ist sie freilich, wie in so vielen Fragen, nicht zu einem abschließenden Urteil gekommen. Aber vielleicht erregt sie gerade deshalb Interesse, weil sich noch so viel ursprünglicher das Ringen um die Gestaltung der Probleme, um den Übergang von der Patristik zur eigentlichen Scholastik, vom synthetischen zum stärker analytischen Denken zeigt. Für die Lehre vom Spender der Firmung hat das schon Prof. Dr. Franz Gillmann in seiner Arbeit „Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes[1]" gezeigt. Um nicht bereits Gesagtes zu wiederholen, soll daher dieses Problem aus der vorliegenden Arbeit ausgeschaltet oder doch nur insofern berührt werden, als es zum Gesamtverständnis der frühscholastischen Auffassung über das Sakrament notwendig ist. Um den Artikel nicht noch umfangreicher zu gestalten, beschränkt er sich, ähnlich wie meine Arbeit über „Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik[2]" auf die systematischen Werke bis zur Jahrhundertwende. Für die juristischen Quellen wird auf die genannte Arbeit von Prof. Fr. Gillmann verwiesen, die über das eigentliche Thema hinaus viele vorzügliche Nachrichten über das Sakrament aus den kanonistischen Quellen bringt. Für die anderen Quellen sei die Zusammenstellung von P. Bernard in DictThCath 3, 1058—1077 unter den Stichwörtern „Confirmation du VII^e au XII^e siècle" und „Confirmation chez les scolastiques" genannt.

---

[1] Paderborn 1920. Vgl. besonders auch: Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre (Würzburg 1918) 22 f.; Die Form der Firmung und der letzten Ölung nach Huguccio: Katholik 1910 I, 477 f.; Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets (Mainz 1909; erweiterter Separatabdruck aus Katholik 1899, Heft 9); Der „sakramentale Charakter" bei den Glossatoren . . .: Katholik 1910 I, 300 ff.

[2] Schol 7 (1932) 321—353 524—560.

Die Fragen, die um die Mitte des 12. Jahrhunderts über das Sakrament der Firmung in den systematischen Summen behandelt worden sind, haben die Sententiae divinitatis[3] gut zusammengestellt: „Nunc de sacramento confirmationis videndum est hoc ordine: unde sumpserit exordium; quibus sit concessum; quae sit eius virtus et efficacia; utrum dignius sit baptismo; an omnibus necessarium sit vel aliquis sine eo possit salvari[4]." Dadurch ist auch die Einteilung der vorliegenden Arbeit gegeben, die am besten den Fragestellungen der damaligen Zeit folgt, um so durch moderne Problemstellungen nicht verleitet zu werden, Fragen in die frühere Zeit hineinzutragen, die noch nicht gestellt wurden. Es handelt sich daher vor allem um die Lehre von der Einsetzung, der Wirkung und der Notwendigkeit des Sakramentes.

1. Die Einsetzung des Sakramentes der Firmung.

In den frühesten systematischen Werken ist die Frage nach der Einsetzung der Firmung noch nicht ausdrücklich gestellt. Sie findet sich jedoch schon um die Mitte des Jahrhunderts bei Roland, Magister Simon und in den Sententiae divinitatis. Von Beginn an kann man hier zwei Auffassungen verfolgen, deren eine Roland vertritt, während Magister Simon und die Sententiae divinitatis die andere lehren. Nach Magister Simon ist das Sakrament von Christus selbst eingesetzt, von den Aposteln treu bewahrt und von der Kirche in Ehrfurcht weitergegeben worden[5]. Die von Magister Simon abhängigen Sententiae divinitatis haben das fast wörtlich von ihm übernommen. Der einzige Unterschied besteht darin, daß statt der Tatsache, daß das Sakrament von der Kirche treu nach Christi Anordnungen gespendet wird, die Forderung getreten ist: Es muß heute von der Kirche treu ausgespendet werden[6]. Es ist jedoch von nicht geringer Be-

---

[3] Ed. B. Geyer (BeitrGPhMA VII 2/3; Münster 1909).

[4] S. 126*.

[5] Ich zitiere nach dem neugefundenen Clm 22267. Die Edition ist für den Druck fertiggestellt und wird bald erscheinen (Spicilegium Lovaniense). — Fol. 25: „Sacramentum inpositionis manuum ab ipso salvatore nostro Jesu Christo institutionis sumpsit exordium et postmodum ab apostolis diligenter custoditum ab ecclesia dei reverenter observatur."

[6] Ed. Geyer S. 126*: „A salvatore Christo institutionis sumpsit exordium; deinde ab apostolis diligenter custoditum et hodie ab ecclesia diligenter est observandum." — Die Abhängigkeit der Sententiae divinitatis von Magister Simon wird in der angegebenen Edition eingehend nachgewiesen werden.

deutung, daß beide Werke nur sagen, daß das Sakrament von Christus seinen „Ausgang" genommen habe: „institutionis sumpsit exordium". Daß dieser Ausdruck freilich von Magister Simon und den Sententiae divinitatis in nicht allzu weitem Sinn genommen wurde, zeigen die folgenden Worte: „ab apostolis diligenter custoditum ab ecclesia dei reverenter observatur". Hier ist also nichts von einer Ausgestaltung durch die Apostel oder gar die Kirche gesagt. Stärker hat einige Zeit später Alanus von Lille die Idee, daß das Sakrament nur seinen Anfang von Christus nahm, vertreten. In seiner Schrift gegen die Häretiker verteidigt er das Sakrament ausdrücklich gegen den Vorwurf, daß in der Hl. Schrift nichts über die Einsetzung durch Christus gesagt sei[7]. Trotzdem die Gegner eine Einsetzung durch die Apostel für völlig genügend erachten — eine Ansicht, die für die Lehre des 12. Jahrhunderts über die Einsetzung der Sakramente nicht ohne Bedeutung ist — will Alanus doch einen Schritt weitergehen und die Firmung unmittelbar auf Christus zurückführen. Er hebt dabei jedoch hervor, daß Christus sie den Aposteln nur „angedeutet" habe: „Dazu sagen wir, daß Christus, als er die Apostel anhauchte und ihnen den Hl. Geist zur Stärkung gab, das Sakrament der Firmung andeutete (insinuavit)[8]." Wenn also auch Christus selbst hier genannt wird, so zeigt doch der Ausdruck „insinuavit", daß Alanus eine weiter ausbauende Tätigkeit der Apostel nicht ausschließen will.

Diese Tätigkeit der Apostel hat nun in deutlichsten Worten und zwar in extremer Form Roland hervorgehoben. Bei ihm ist ausdrücklich nicht mehr von Christus, sondern nur mehr von den Aposteln die Rede: „Sie ist von den Aposteln eingesetzt, als sie den Getauften die Hände auflegten und über sie den Hl. Geist herabriefen[9]." So verteidigt Roland für die Firmung dieselbe Einsetzungsart wie für die Letzte Ölung[10].

---

[7] Contra haereticos libri IV, lib. 1 c. 66 (ML 210, 369): „Sunt etiam haeretici, qui derogant aliis quibusdam sacramentis ut confirmationi, ordini et extremae unctioni. Dicunt enim nullam esse virtutem sacramenti confirmationis, cum nec in evangelio nec in aliis libris novi testamenti legatur esse instituta a Christo vel ab eius discipulis."

[8] A. a. O.: „Ad hoc dicimus, quod ubi Christus insufflavit in apostolos dans eis Spiritum sanctum ad robur, insinuavit eis confirmationis sacramentum."

[9] Ed. Gietl 213: „Instituta est ab apostolis, quando manus super baptizatos inponebant ac Spiritum sanctum invocabant."

[10] Vgl. die angegebene Arbeit über die Letzte Ölung 329.

Schon bei meiner Darstellung des Sakramentes der Letzten Ölung habe ich darauf hingewiesen, daß solche extremen Ansichten, wie sie hier von Roland vorgetragen werden, im Sprachgebrauch der Frühscholastik nicht ohne weiteres einen so scharfen Gegensatz bedeuten, wie es heute der Fall sein würde. Dort wurde gezeigt, wie die Frühscholastik, wo sie genauer diese Gewalt der Apostel umschreibt, starke Einschränkungen anbringt. So wird z. B. eine besondere Offenbarung des Hl. Geistes verlangt, und es genügt nicht die den Aposteln bzw. der Kirche gegebene allgemeine Verwaltungsvollmacht[11].

Bei der Firmung kommt nun noch ein anderer Grund hinzu, der die abweichende Ansicht Rolands im Gesamtrahmen erst richtig verständlich macht. Darüber unterrichtet am besten Petrus Cantor und sein Schüler Robert von Courçon. Petrus Cantor bringt nämlich in seiner Summe De sacramentis eigentlich nur die Frage, wann die Spendung der Firmung in der jetzigen Form begann, und gibt daher auch ausdrücklich nur dafür seine Antwort: Sie rührt teils von den Aposteln, teils von der Kirche her: „Man fragt, woher und wann diese Art zu firmen, ihren Anfang nahm. Denn wir lesen nicht, daß die Apostel jemand auf der Stirn mit einem Zeichen bezeichnet haben. Auch ist es unbekannt, daß sie jemand mit Chrisma gesalbt hätten. Nur von der Handauflegung, um den Getauften den Hl. Geist zur Stärkung zu geben, wird berichtet. Wir möchten daher sagen, daß diese Form und dieser wesentliche Bestandteil (substantia) der Firmung teils von den Aposteln, teils von der Kirche ausging: von den Aposteln für die Handauflegung, von der Kirche für die anderen Teile[12]." Diese Darlegung ist sicher mit den Worten des Alanus von Lille gut vereinbar: Christus hat durch das Anhauchen das Sakrament angedeutet; von den Aposteln bzw. der Kirche wurde es weiter ausgebaut und der bestimmte Ritus festgelegt.

Wie stark in der Auffassung der Zeit die Frage nach der

---

[11] A. a. O. 335.

[12] Reun, Stiftsbibl., Cod. 61, fol. 168v: „Item queritur, unde et quando ille modus confirmandi, quem habemus, sumpserit inicium. Non enim legimus, quod apostoli in fronte aliquos sub aliquo caractere signaverint; rursus nec quod crismate aliquos unxerint. Sed manus inpositio legitur ab eis facta, ut baptizati acciperent Spiritum sanctum ad robur. Dicamus igitur formam istam et substantiam confirmationis partim ab apostolis partim ab institutione ecclesie processisse: ab apostolis quantum ad manus inpositionem; ab ecclesia quantum ad alia."

konkreten Form mit der nach der Einsetzung verbunden war, zeigen die Darlegungen Roberts von Courçon. Er hatte schon bei der Einleitung zum Traktat von der Firmung angekündigt, daß er über das Problem ihrer Einsetzung handeln werde[13]. Daher sagt er denn auch sofort nach der Begriffsbestimmung des Sakramentes: „Sequitur a quibus et quando instituta fuerit confirmatio[14]." Man würde, wenn man nicht die oben erwähnte enge Verbindung der Frage nach der konkreten Gestalt der Spendung und der Einsetzung des Sakramentes beachtete, etwas in Erstaunen gesetzt, wenn man nun zum Beweise, daß die Firmung nicht von den Aposteln, sondern erst von der Kirche eingesetzt ist, die Einwände teils wörtlich wiederfindet, die schon Petrus Cantor für die Frage nach der Einführung der jetzigen Gestalt vorgelegt hatte: „Die Firmung scheint nicht von den Aposteln eingesetzt zu sein. Denn man liest nicht, daß sie jemand an der Stirn bezeichnet oder mit Chrisma gesalbt haben. Nur von der Handauflegung, um den Getauften den Hl. Geist zur Stärke zu geben, wird berichtet. Außerdem [damit bringt Robert neue Gründe] gab weder Christus noch die Apostel die Form der Firmung: „Ich zeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und dem Chrisma des Heiles. Auch wird weder im Neuen noch im Alten Testament berichtet, wann die Firmung zuerst eingesetzt wurde[15]." Man erinnert sich, dem letzten Einwurf schon bei Alanus von Lille begegnet zu sein. Die Lösung ist freilich eine andere, und sie ist interessant, weil sie zeigt, auf welche andere Stellen man die Einsetzung durch Christus zurückführte. Zunächst gibt Robert eine ganz allmeine Antwort auf die letzte Schwierigkeit, daß in der Hl. Schrift nichts von der Einsetzung gesagt sei. Er antwortet kurz und bündig: Man liest nicht alles in der Hl. Schrift. Doch dann sucht er auch besondere Stellen aufzuweisen.

---

[13] Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 14524, fol. 171v: „Post tractatum eucharistie subiungendum est de confirmatione. Unde videndum, quid sit confirmatio et a quo et quando instituta . . . ."

[14] Clpn 14524, fol. 172. — Ich kürze nach Art von Clm ab: Codex latinus parisiensis nat.

[15] Clpn 14524, fol. 172: „Videtur, quod non habuerit initium ab apostolis. Non enim legimus apostolos in fronte aliquos signasse vel aliquos crismate inunxisse, sed manus impositio legitur ab eis facta, ut baptizati acciperent Spiritum sanctum ad robur ut ibi: Tunc imponebant manus super illos et accipiebant Spiritum sanctum. Preterea nec dominus nec apostoli tradiderunt illam formam confirmandi: Signo te signaculo crucis et crismate salutis. Item non legitur in veteri vel in novo testamento, quando primum tradita est confirmatio."

Es sind die Berichte, in denen der Heiland sich der Kinder annimmt: „Lasset die Kleinen zu mir kommen; denn ihrer ist das Himmelreich"; oder: „Er stellte ein Kind in ihre Mitte und sagte zu ihnen: Habt ihr nicht gelesen: Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir Lob bereitet?" Dadurch und durch ähnliche Szenen gab Christus zu erkennen, daß die Kinder zu firmen seien[16]. Es ist also von Robert, ganz wie bei Alanus von Lille, der Ursprung deutlich auf Christus zurückgeführt. Und dennoch schließt Robert seine Abhandlung mit fast den gleichen Worten wie Petrus Cantor: „Die Wesensteile (substantia) der Firmung wurden teils von den Aposteln teils von der Kirche bestimmt. Das Sakrament nahm seinen Anfang vom Beginn der Kirche an[17]." Offenbar handelt es sich also hier im letzten Zitat nur um die genauere Bestimmung der Form, in der das Sakrament gespendet werden sollte; nicht aber um die eigentliche Einsetzung, die auf Christus selbst zurückgeführt wird. Robert zeigt außerdem erneut die Richtigkeit der eben erwähnten Tatsache, daß nach Auffassung der Frühscholastik die sicher sehr weitgehende Macht der Apostel und der Kirche nicht einfachhin an das Amt gebunden war, da er ausdrücklich von einer besonderen Eingebung spricht. Die Apostel bestimmten die Form der Firmung, wie es ihnen „eingegeben" war: „Unde apostoli, sicut inspiratum erat eis, quedam de hiis que ad confirmationem spectant, tradiderunt et alia ab institutione ecclesie processerunt[18]."

Leider bestimmt Robert nicht genauer, was nun von der äußeren Spendungsform auf die Apostel, was auf die Kirche zurückgeht. Man wird aber wohl kaum irre gehen, wenn

---

[16] Clpn 14524, fol. 172: „Solutio. Non omnia leguntur in evangelio. Tamen in quodam loco dicit dominus de parvulis: Sinite parvulos venire ad me. Talium est enim regnum celorum. Et alibi: Statuit parvulum in medio discipulorum et ait illis: Nonne legistis, quod ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem et cetera. Ex his et consimilibus dedit apostolis intelligere, quod confirmandi erant parvuli." — Schon vorher hatte Robert Pullus (Sent. ll. VIII, lib. 5 c. 22; ML 186, 847) auf ähnliche Stellen das Gebot Christi, die Kinder zu firmen, zurückgeführt: „Confirmari tamen debent et ipsi [parvuli] maxime ad opus futuri. Unde cum parvuli ad dominum deferrentur, ut eos tangeret, imponebat illis manus (Mc 10, 13). Ipse quoque de confirmatione parvulorum decretum ponens ait: Sinite parvulos ad me venire."

[17] Clpn 14524, fol. 172: „Substantia confirmationis partim ab apostolo, partim de institutis ecclesie processit et cepit ab exordio nascentis ecclesie."

[18] Clpn 14524, fol. 172.

man annimmt, daß er auch hier mit seinem Lehrer Petrus Cantor übereinstimmt, der, wie oben gezeigt, die Handauflegung auf die Apostel, alles andere und damit vor allem die Salbung mit Chrisam auf die Kirche zurückführt. Doch hat auch diese Erklärung bald Widerspruch gefunden. Ich möchte dafür, um einen gewissen Abschluß zu bringen, auf Wilhelm von Auxerre hinweisen, obschon seine Lehre schon über die hier behandelte Zeit hinausgeht. Er will nichts von dieser Lösung wissen, sondern lieber auch die Salbung mit Chrisam auf die Apostel zurückführen[19].

Deutlich ist also aus der ganzen Entwicklung erkennbar, wie die Ansicht, das Sakrament sei von einem Konzil oder von der Kirche bzw. von den Aposteln eingesetzt worden, entstand. Zwei Gründe führten zu ihr: In der Hl. Schrift las man von einer Einsetzung durch Christus nichts. Die verschiedenen Versuche, einen solchen Schrifttext zu finden, zeigen noch heute diese ganze Schwierigkeit. Alanus von Lille wies auf die Anhauchung der Apostel vor der Einsetzung des Bußsakramentes hin (Joh 20, 22); Robert von Courçon und vor ihm schon Robert Pullus auf die Kinderszenen. Interessant ist auch ein weiterer Versuch, der von dem anonymen Verfasser der Sakramentensumme des Clm 22233 berichtet wird. Er weist[20] — freilich erst im 13. Jahrhundert — auf Luk 22, 31 hin: „Confirma fratres tuos." Der zweite Anlaß, die Einsetzung auf die Apostel bzw. zum Teil auf die Kirche zurückzuführen, liegt in der engen Verbindung der Frage der Einsetzung und der Bestimmung der äußeren Spendungsart, wie sie auf das deutlichste z. B. bei Petrus Cantor und Robert von Courçon erscheint: Man verband die Frage der Einsetzung auf das innigste mit dem Problem der konkreten Form.

Gerade dieser letzte Grund dürfte dafür maßgebend gewesen sein, daß die Ansicht, die Apostel hätten die Firmung

---

[19] Summa aurea (Paris 1500) fol. 257: „Unde dicitur quod confirmationis sacramentum ortum habuerit ab apostolis quantum ad manus impositionem — apostoli enim imponebant manus super baptizatos et accipiebant Spiritum sanctum —; quantum vero ad chrismationem ortum habuit ab institutione ecclesie. Sed melius est dicere, quod quantum ad utrumque ortum habuit [ab] apostolis, licet non legantur chrismasse." — Vgl. J. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. XIII, 5; Paderborn 1917) 109 f.

[20] Clm 22233, fol. 13v. — Über die Abfassungszeit und zum Verfasser vgl. meine Arbeit: Die Wirksamkeit der Sakramente bei Hugo von St. Viktor (Freiburg 1932) 122.

eingesetzt, immer mehr Boden gewann. Ja, man fand später sogar eine eigene spekulative Begründung dafür: Die Firmung konnte erst nach der Himmelfahrt eingesetzt werden, weil dann erst die Zeit in der Heilsordnung angebrochen war, in der der Hl. Geist als Kraft gegeben wurde[21]. In unserer Periode findet sich davon noch nichts, da doch zu stark versucht wurde, wenigstens den Urgrund des Sakramentes auf Christus zurückzuführen. Klarste Ausprägung dafür sind Magister Simon und die Sententiae divinitatis, während Roland das andere Extrem verteidigt.

2. Die Wirkung des Sakramentes der Firmung.

Wie schon Prof. Dölger in seinem Werk „Das Sakrament der Firmung" hervorhob, hat der Brief des Ps.-Melchiades in den pseudo-isidorischen Dekretalen[22] eine überaus große Rolle in der Frage nach der Notwendigkeit der Firmung gespielt[23]. Darüber hinaus ist er auch eine der Hauptgrundlagen für die Formulierung der Wirkung des Sakramentes gewesen. Ich sage ausdrücklich: „der Formulierung". Denn sachlich war, wie Dölger nachgewiesen hat, die Ansicht des Ps.-Melchiades, die Firmung gebe den Hl. Geist zur Stärkung im Lebenskampf, auch die Meinung der kirchlichen Tradition[24]. Es ist freilich richtig, daß in den beiden Sammlungen Ivos[25] wie auch im Dekret Gratians[26] nur recht kleine Teile

---

[21] Vgl. Bonaventura, In 4 d. 7 a. 1 q. 1 (ed. Quaracchi 164).

[22] P. Hinschius, Decretales Ps.-Isidorianae (Lipsiae 1863) 245. Vgl. ML 130, 240 f.

[23] Franz Joseph Dölger, Das Sakrament der Firmung. Historisch-dogmatisch dargelegt (Wien 1906) 118. — Der klassische Text des Ps.-Melchiades lautet: „Ita coniuncta sunt haec duo sacramenta [baptismus et confirmatio], ut ab invicem nisi morte praeveniente nullatenus possint segregari . . . . Ac si continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris autem necessaria sunt confirmationis auxilia" (Hinschius 245).

[24] A. a. O. 112 ff. — Hier lautet die entscheidende Stelle des Ps.-Melchiades: „Sicut exigit militaris ordo, ut cum imperator quemcumque in militum receperit numerum, non solum signet receptum, sed etiam armis competentibus instruat pugnaturum, ita in baptizato benedictio illa munitio est. . . . Quia in hoc mundo tota aetate victuris inter invisibiles hostes et pericula gradiendum est, in baptismo regeneramur ad vitam; post baptismum confirmamur ad pugnam. In baptismo abluimur, post baptismum roboramur; ac si continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris autem necessaria sunt confirmationis auxilia" (Hinschius 245).

[25] Panormia lib. 1 c. 114 (ML 161, 1069). — Decretum p. 1 c. 255 (ML 161, 120). — Vgl. auch Burchard, Decretorum ll. XX, lib. 4 c. 61 (ML 140, 738).

[26] c. 2 f. D. V de cons. (ed. Friedberg 1413).

dieses Briefes enthalten sind, aus denen sich nicht alle Formulierungen und Fragestellungen erklären lassen, die die Frühscholastiker vorlegen und die tatsächlich im Brief des Ps.-Melchiades enthalten sind. Aber auch die Gesamtstelle, die sich in diesem Brief auf die Firmung bezieht, findet sich in anderen Sammelwerken der Frühscholastik. So steht sie z. B. fast ganz in dem zur Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux gehörenden Werke, das sich in der Münchener Staatsbibliothek in Clm 2598 findet und in enger Verbindung mit dem Werke der Schule Prima rerum origo[27] steht[28]. Dort heißt es: „Vielleicht fragt jemand, wozu denn noch die Firmung nach der Taufe notwendig sei. Es scheint, daß man im Taufwasser nicht alles erhalten habe, wenn später noch der Empfang der Firmung folgen muß. Doch wie es die Standesordnung verlangt, daß der Kaiser den Neuerwählten nicht nur als Getreuen bezeichnet, sondern ihn auch mit Waffen ausrüstet, so wird auch dem Getauften jene Rüstung der Firmung gegeben. Du hast ihn zu deinem Getreuen gemacht; gib ihm nun auch das, was dazu gehört. Denn nichts nützt es, wenn die Eltern ihrem Kinde ein großes Gut geben, falls sie ihm nicht auch einen Schützer verschaffen. Der Hl. Geist, der dem Getauften die Fülle der Unschuld gab, erteilt in der Firmung die Vermehrung und die Gnade, da hier auf Erden der Mensch unter unsichtbaren Feinden und in tausend Gefahren kämpfen muß. Daher wird man in der Taufe zum neuen Leben wiedergeboren, nach ihr in der Firmung zum Kampf gefestigt. Mögen daher auch denen, die bald sterben, die Gnaden der Wiedergeburt genügen; für jene, die länger leben, ist die Hilfe der Firmung notwendig. Die Wiedergeburt heilt an sich die bald in den Frieden der Seligkeit Aufzunehmenden; die Firmung bewaffnet und befestigt jene, die bestimmt sind für die Kämpfe und Schlachten dieser Welt[29]." Das ist also ein fast wörtlicher und sehr ausführlicher Auszug aus dem Briefe des Ps.-Melchiades, der

---

[27] Vgl. M. Grabmann, Gesch. der schol. Methode II 142 f. — F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (BeitrGPhMA XVIII 2/3; Münster 1919) 19* f.

[28] Vgl. meinen Artikel: L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux: RechThAncMéd 4 (1932) 257 ff.

[29] Clm 2598, fol. 68 f.: „Sed forte cogitet aliquis: Quid misterium mihi prodest confirmationis post misterium baptismatis; aut: quantum video non totum suscepimus de fonte, si post fontem adiectione novi generis indigemus. Non ita attendat caritas vestra. Sed sicut exigit militaris ordo, [ut,] cum imperator quemcunque recipit in militum numero, non solum signat [lies: signet] receptum sed armis competenter instruit [lies: instruat] pugnaturum, ita in bap-

als Wirkung der Firmung die Stärkung zum Kampf gegen die Schwierigkeiten des Lebens auf dem Weg zum Himmel bezeichnet. Die Taufe gibt demgegenüber nur den Sündennachlaß, die Unschuld, und die Aufnahme in das Streiterheer Christi. Die Waffen bringt die Firmung. Daher ist auch für die Kinder, die früh sterben, das Sakrament nicht notwendig, da ihnen dieser Kampf erspart bleibt.

Neben Ps.-Melchiades erscheint vor allem noch Raban für die Formulierung der Wirkung der Firmung in der Frühscholastik von Bedeutung gewesen zu sein. Denn die klassische Stelle aus De institutione clericorum findet sich sehr oft angeführt: „Vom Bischof wird durch die Handauflegung der Hl. Geist gegeben, damit der Neugetaufte durch ihn gestärkt werde, das Geschenk, das ihm nun geworden ist, auch den anderen Menschen zu verkünden. Deswegen wird auch der Täufling vom Priester auf dem Scheitel, der Getaufte in der Firmung aber auf der Stirn gesalbt. So soll versinnbildet werden, daß in der ersten Salbung der Hl. Geist auf ihn herabsteigt, um die Wohnung Gott zu weihen, während in der zweiten die siebenfache Gnade in der ganzen Fülle der Heiligkeit, des Wissens und der Kraft zum Menschen kommt[30]." In der Taufe kommt also auch der Hl. Geist, jedoch zur Weihe der Seele; in der Firmung kommt er mit ganzer Fülle zum Apostolat.

---

tizato benedictio illa munitio est. Dedisti militem; da et [ad]iumenta militie. Non quidem prodest, si quisquam parentum parvulo conferat magnam salutem, nisi provideat et amorem [lies: tutorem]. Spiritus sanctus qui super aquas baptismi salutifero descendit illapsum [lies: illapsu] in fontem, plenitudinem tribuit ad innocentiam; [in] confirmatio[ne] prestat augmentum et gratiam. Quia in hoc mundo tota etate victuris inter [in]visibiles hostes et per pericula gradiendum est, in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum laboramus [lies: confirmamur] ad pugnam. Ac sic [lies: si] continuo transituris sufficiunt regenerationis beneficia, victuris autem necessaria sunt confirmationis auxilia. Regeneratio per se salvat mox in pace beati seculi recipiendos; confirmatio armat et firmat agonibus huius mundi et preliis reservatos. Qui autem post baptismum acquisita innocentia immaculatus pervenit ad mortem, confirmatur morte, quia non potest peccare post mortem."

[30] Lib. 1 c. 30 (ML 107, 314): „Novissime autem a summo sacerdote per impositionem manus Paracletus traditur illi Spiritus sanctus, ut roboretur per Spiritum sanctum ad praedicandum aliis idem donum, quod ipse in baptismate consecutus est per gratiam vitae donatus aeternae. Signatur enim baptizatus cum chrismate per sacerdotem in capitis summitate; per pontificem vero in fronte, ut priori unctione significetur Spiritus sancti super ipsum descensio ad habitationem Deo consecrandam; in secunda quoque, ut eiusdem Spiritus sancti septiformis gratia cum omni plenitudine sanctitatis et scientiae et virtutis venire in hominem declaretur."

Die in diesen Quellen niedergelegten Ansichten und Formulierungen finden sich das ganze 12. Jahrhundert hindurch immer wiederholt. So ist neben Ivos Panormia[31] und seinem Dekret[32] wie Gratians Dekret[33] auch in den Alger von Lüttich zugeschriebenen Sentenzen ein, wenn auch stark gekürzter, Text des Ps.-Melchiades und der ganze oben angeführte Text Rabans mitgeteilt[34].

Kurz vor Anbruch der eigentlichen Scholastik hat der Zeitgenosse Ivos, Abt Gottfried die Traditionslehre in seinem achten Opusculum kurz zusammengefaßt: „In der Taufe wird durch den Hl. Geist der Nachlaß der Sünden gegeben. In der Firmung wird er eingeladen, zu kommen und das Haus, das er schon geheiligt hat, nun auch zu bewohnen, zu befestigen und zu schützen. Auch die Apostel empfingen nach der Taufe noch den Hl. Geist, den sie in der Taufe schon zur Vergebung der Sünde erhalten hatten. Sie erhielten ihn auch am Pfingstfest zur Vollendung der Kraft und des Wissens . . . . Daher wird das Sakrament auch auf der Stirn gegeben, da es Sache der Vollendeten ist, nicht nur im Verborgenen, sondern offen Christi Namen immer zu tragen[35]."

Die älteste scholastische Schule des Anselm von Laon schließt sich dieser traditionellen Lehre eng an. Die Ansicht ihres Gründers ist durch drei Einzelsentenzen bekannt, die im Liber Pancrisis[36] unter dem Namen Anselms überliefert sind. Unter der Überschrift „de confirmatione" liest man dort zunächst als Antwort auf die Frage, weshalb nach der Taufe noch die Firmung notwendig sei, daß in der Taufe nur

---

[31] Lib. 1 c. 114 118 (ML 161, 1069 f.).
[32] P. 1 c. 255 (ML 161, 120).
[33] c. 2 ff. D. V de cons. (ed. Friedberg 1413 f.).
[34] Clpn 3881, fol. 213; Clm 12668, fol. 32v. — Über Clm 12668 vgl. RechThAncMéd 4 (1932) 248 ff.
[35] ML 157, 226: „In baptismate per Spiritum sanctum datur remissio peccatorum; in confirmatione Spiritus sanctus invitatur, ut veniat et domum ipsam, quam sanctificavit, inhabitet, muniat et defendat. Ipsi etiam apostoli post baptismum acceperunt Spiritum sanctum, quem in ipso baptismo iam acceperant in remissionem peccatorum. Acceperunt iterum Spiritum et in die Pentecostes ad totius virtutis et scientiae perfectionem. Haec igitur ultima confirmatio fieri iubetur ab episcopis ad totius perfectionis similitudinem. Quae idcirco fieri iubetur in fronte, quia perfectorum est non in occulto sed in manifesto Christi nomen semper habere."
[36] Vgl. M. Grabmann, Gesch. der schol. Methode II 141. — F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen 23* ff.

die Nachlassung der Sünde gegeben werde. Daher muß der Getaufte noch mit einem anderen Geschenk des Hl. Geistes ausgestattet werden, um gut im Kampfe handeln zu können. Benötigten doch auch die Israeliten nach dem Durchzug durch das Rote Meer, dem Sinnbild der Taufe, noch einer besonderen Gotteshilfe auf dem ferneren Weg durch die Wüste[37]. Ganz ähnlich heißt es in einer Sentenz über die Eucharistie: Wie in der Taufe der Geist zur Sündennachlassung gegeben wird, so in der Firmung zum Kampf, um dem Teufel widerstehen zu können[38]. Dasselbe wird dann in einer dritten Sentenz noch etwas ausführlicher dargestellt: In der Taufe ist dem Christen der Sündennachlaß und das volle Heil versprochen. Es müssen jedoch, wenn die Lebenszeit es erlaubt, noch die Werke folgen. Um sie gut zu verrichten, ist die Firmung notwendig, damit der Getaufte in ihr die Gnade des Geistes zum Handeln erhält[39]. Wenn auch hier das konkrete und anschauliche Bild des Ps.-Melchiades vom kämpfenden Getreuen weggefallen ist, so ist doch die traditionelle Grundidee wiederholt: Der Geist wird in der Firmung als Hilfe für die guten Werke gegeben oder zum Kampf gegen den Teufel, während er in der Taufe zum Sündennachlaß geschenkt wurde. Daß jedoch auch das alte Bild in der Zeit nicht untergegangen ist, bezeugt ein kurzer Traktat, der sich in Clm 14834[40] findet. Dort heißt es bei dem Problem, das die Frühscholastik immer wieder beschäftigte, warum die Firmung nach der Taufe notwendig sei: Man muß wissen, daß kein irdischer Lehnsherr an seinem

---

[37] G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis et Radulphi fratris eius sententiae excerptae (Mediolani Aulercorum 1895) 11 f.: „Queritur quid opus sit confirmatione post baptismum. Responsio: In baptismo tantum datur remissio peccatorum. Postea oportet baptizatum alio dono Spiritus confirmari ad bonum operandum quasi ad pugnandum. Verbi gratia filii Israel cum transissent mare rubrum, quia per desertum transituri erant, auxilio Dei postea indiguerunt."

[38] A. a. O. 12: „Sicut in baptismo datur Spiritus ad remissionem peccatorum, in confirmatione vero ad pugnam id est ad resistendum diabolo."

[39] F. Bliemetzrieder, Pièces inédites d'Anselme de Laon: RechThAncMéd 2 (1930) 64: „De remissione peccatorum: . . . In baptismo igitur remissio peccatorum et plena salus est promissa. Oportet autem, ex quo fidem acceperit aliquis et tempus habuerit, ut opera fidem sequantur. Ad perfectum igitum operum ut scilicet gratiam Spiritus sancti ad operationem recipiat, necessaria est confirmatio." — Anonym findet sich die gleiche Sentenz auch in Clm 22272, fol. 114.

[40] Vgl. zur Hs den genannten Artikel über die Schule Anselms in RechThAncMéd 4 (1932) 254 ff.

ritterbürtigen Vasallen vor dem Vernunftgebrauch die Schwertleite vornimmt. Weiß er doch, daß dieser jetzt noch nicht von Feinden angegriffen wird. So verlangt auch Christus von den Kindern nur den Glauben. Wenn sie aber zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sind und er sieht, daß sie vom Feind angegriffen werden, dann stärkt er sie mit dem Zeichen seines Kreuzes wie seines Namens und legt ihnen diesen bei. So genügt also die Taufe vor den Unterscheidungsjahren; nach ihnen ist jedoch die Firmung nicht nur nicht überflüssig, sondern notwendig[41].

Der der Anselmschule so nahestehende Hugo von St. Viktor[42] hebt in seinem Hauptwerk De sacramentis gleichfalls die traditionellen Wirkungen der Stärkung im Kampf hervor. Sie werden aber von ihm in bezeichnender Weise fortgeführt, wenn er, seiner ganzen Veranlagung entsprechend, an die Stelle des kriegerischen Bildes die spekulativ-mystischen Gedanken mehr zur Durchführung kommen läßt. Durch die Handauflegung erhält der Christ den Hl. Geist[43]. In der Taufe wird die Gnade zum Sündennachlaß, in der Firmung zur Stärkung gegeben[44]. Das sind ganz traditionelle Gedanken. Doch bei der Begründung der Notwendigkeit der Firmung werden sie tief ausgewertet: Was nützte es, wenn man vom Falle aufgerichtet wird, ohne die Stärkung zum Stehenbleiben zu erhalten[45]? Weil die Firmung daher ein so großes und notwendiges Sakrament ist, muß dieses Geschenk des Hl. Geistes rein empfangen werden[46]. Daher soll auch der Gefirmte, genau wie die Kirche sieben Tage die

---

[41] Clm 14834, fol. 106v f.: „Queritur, si baptismus sufficiens sit ad omnia peccata delenda, quare tunc necessaria sit confirmatio. Videtur enim, si unum sufficiens est, alterum supervacaneum. Sed sciendum est, quia nullus terrenus dominus militi suo ante annos discretionis bellica arma committit, quem scit adhuc non impeti ab hostibus. Sic et ipse Christus a pueris tantum exigit fidem. Cum autem perveniunt ad annos discretionis et vidit eos impeti ab hoste, confirmat eos signo sue crucis et sui nominis et imponit eis nomen suum. Et ita baptismus ante annos discretionis sufficit et post annos rationales confirmatio non est supervacanea sed necessaria."

[42] Vgl. die genannte Arbeit: Die Wirksamkeit der Sakramente bei Hugo von St. Viktor.

[43] De sacramentis lib. 2 p. 7 c. 3 (ML 176, 460 f.): „Per manus impositionem Spiritus Paracletus datur."

[44] A. a. O.: „Illic [in baptismo] gratia attribuitur ad remissionem peccatorum; hic gratia datur ad confirmationem."

[45] A. a. O.: „Quid autem prodest, si a lapsu erigeris, nisi etiam ad standum confirmeris?"

[46] A. a. O. c. 5 (ML 176, 462): „Mundi donum Spiritus sancti accipiant."

Ankunft des Hl. Geistes feiert, sich sieben Tage freuen. Sieben sind ja der Gaben des Geistes, die als Begleiter mit ihm kommen. Daher ist es recht, jeder an einem Tag ein Gastmahl zu bereiten: der Weisheit und dem Verstande, dem Rate und der Stärke, der Wissenschaft, der Frömmigkeit und der Furcht des Herrn[47]. So hat der große Mystiker-Theologe seiner Zeit — auch hier mit der Tradition — noch deutlicher die Gaben gezeigt, die in der Firmung zum Kampf des Lebens gegeben werden: die sieben Gaben des Geistes.

Aus der Abaelardschule spricht die Epitome in gleicher Weise wie die zeitgenössische Theologie: In der Taufe wird die Sünde vergeben; hier erhält der Getaufte die Ausrüstung zum Seelenkampf[48]. Ähnlich sagt Omnebene:

---

[47] A. a. O. c. 6 (ML 176, 462): „Solent quidam quaerere, quanto tempore debeant unctionem chrismatis observare in capite, ut scilicet capita non lavent, qui accipiunt manus impositionem absque tempore baptisterii. Quibus responderi potest conveniens esse, ut tanto tempore adventus Spiritus sancti apud unumquemque, qui eum accepit, celebretur, quanto tempore generaliter ab ecclesia celebratur adventus Spiritus sancti super apostolos, hoc est septem diebus. Et merito, quia septem sunt dona Spiritus sancti et in septem comitibus ad hospitem suum Spiritus sanctus venit. Et dignum est, ut habeat unusquisque diem suum et unicuique in die suo convivium praeparetur. Alium diem habet sapientia, alium intellectus, alium consilium, alium fortitudo, alium scientia, alium pietas, alium timor. Talia convivia Christus apud hospites suos exercet; talia et Spiritus sanctus."

[48] C. 28 (ML 178, 1740): „Ibi [in baptismo] peccatum dimittitur; hic gratiae dona dantur. Nam hic illa gratia procul dubio datur, qua contra singula vitia, etsi non semper quandoque tamen pugnatur. Est autem gratia illa quasi armatura quaedam, qua in hoc deserto post transitum baptismi contra vitia repugnamus. Sicut enim submersis Aegyptiis a tergo sequentibus filios Israel alii hostes per desertum eos oppugnaverunt, sic submerso diabolo in baptismate, qui primum nos insequebatur, multa nobis per huius vitae desertum vitia resistunt, contra quae gratia in hoc sacramento data quasi armatura et munitione quadam munimur." — Es ist bemerkenswert, daß hier wie bei Anselm von Laon auf die Kämpfe in der Wüste als Vergleichspunkt hingewiesen wird. — Der eng mit der Epitome zusammenhängende Traktat Clpn 18108 geht bei der Firmung etwas andere Wege und verweist wie Hugo mehr auf die Gaben des Geistes. Er hat auch schon eine Ausführung über die Wirkung der Kinderfirmung: „Dicitur [hoc sacramentum] confirmatio, quia in eo confirmantur et corroborantur septem donis Spiritus sancti, ut valeant singulis vitiis resistere. Quia sicut in consecratione episcoporum quantumcunque fuerit malus, tamen virtus ei datur aliqua, quam prius non habebat, ita et hic pueris. Et tunc eas virtutes sentiunt, cum ad annos discretionis veniunt." — Den Text teilte mit A. Landgraf, Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards: ZKathTh 54 (1930) 399.

In der Taufe wird der Geist zum Sündennachlaß gegeben, in der Firmung zur Stärkung[49].

Fast wörtlich wie Omnebene lehrte schon vorher die Summa sententiarum: „Quaeritur quae sit efficacia huius sacramenti, scilicet cum in baptismo plene sit aliquis mundatus, quid conferat ei istud sacramentum? Ad quod dicitur, quod in baptismo datur Spiritus ad remissionem; hic datur ad robur." Im Gegensatz zu Omnebene wird dazu als Beleg die genannte Auctoritasstelle des Raban beigegeben[50]. Robert Pullus kehrt wieder zum Bild des Kämpfers zurück: Die Firmung waffnet den Christen wie einen Athleten gegen die geistigen Angriffe[51]. Daher ist sie auch ein würdigeres Sakrament als die Taufe, da es würdiger ist, ein Kämpfer zu werden, als von der Krankheit geheilt zu werden. Denn die Taufe heilt nur, die Firmung stärkt den Geheilten[52].

In allen diesen Summen und Sentenzen ist die Erweiterung der Gnadenwirkung der Taufe durch die Firmung vor allem dadurch herausgearbeitet, daß der Taufe besonders die Reinigung der Seele, der Firmung die Stärkung zugeschrieben wird: „Spiritus ad remissionem — Spiritus ad robur" sagt z. B. klassisch an obiger Stelle die Summa sententiarum mit den anderen Summen. Hier ist besonders wohl an Ps.-Melchiades angeknüpft. Eine Reihe von anderen Summen hat nun eine andere Formulierung, die sich wohl stärker an Raban orientiert hat. Dieser hatte nämlich noch stärker als Ps.-Melchiades auch ausdrücklich die positiven Wirkungen der Taufe hervorgehoben, wenn sie auch bei jenem nicht fehlten.

---

[49] München, Staatsbibl., Cod. sim. 168, fol. 196: „Queritur, que sit efficacia huius sacramenti, cum in baptismo plene sit mundatus ab omni peccato. Ad quod dicitur, quia in baptismo datur spiritus sanctus ad remissionem; hic ad roburationem."

[50] Tract. 6 c. 1 (ML 176, 138).

[51] Sententiarum ll. VIII, lib. 5 c. 22 (ML 186, 846): „Quae recte confirmatio dicitur, quoniam . . . in bono etiam confirmat et quasi athletam contra spiritualia nequitiae praearmat."

[52] A. a. O. c. 23 (ML 186, 847): „Est confirmatio dignior baptismo, quia dignius est athletam fieri quam a morbo curari. Hoc namque sanat; illud sanatum vegetat." Sehr gut hat auch Hugo von Amiens die Wirkung dargelegt: „Renata itaque [sponsa] fonte perennis gratiae manus impositione paranymphi cum oratione caelesti signatur chrismate, ut quam Christi baptisma a peccatis omnibus emundat, supereminentis unctio chrismatis . . . eam virtutibus induat. Virtutes istae sponsalia sunt praecellentissima ex septiformi sancti Spiritus gratia, qua sponsae suae caelestis sponsus mirifice donat" (C. haereticos ll. III, lib. 1 c. 4; ML 192, 1259). Vgl. auch c. 13 (ebd. 1269 ff.).

Damit war der Grund zu einer neuen Formulierung gegeben, die den Unterschied zur Taufe nicht durch den Gegensatz: negativ—positiv kurz ausdrückte, sondern stärker durch ein quantitatives Wachsen. Ich sage ausdrücklich: stärker. Denn es handelt sich hier mehr um verschiedene Formulierungen denn um sachliche Unterschiede, da ja auch jene Lehrer, die bei der Taufe, wenn sie sie in Gegensatz zur Firmung stellen, nur von Sündennachlaß sprechen, recht gut auch die positiven Wirkungen kannten. Die Formulierung des quantitativen Steigens findet sich besonders bei den eng zusammenhängenden Sakramentenlehren des Magister Simon, der Sententiae divinitatis und des Madrider Traktates De septem sacramentis; endlich gehört hierhin aus der Abaelardschule Roland. In den bei den ersten drei Werken stark ähnlichen Einleitungsformeln der allgemeinen Sakramentenlehre heißt es freilich wie gewöhnlich: „aliud est [sacramentum] quod pollutos mundat, aliud mundatos armat[53]". Das wird dann von Magister Simon bei der Beschreibung des Firmsakramentes selbst wiederholt: „Dies Sakrament waffnet die in der Taufe gereinigten Christen, die gegen die geistigen bösen Mächte kämpfen müssen." Doch wird von Magister Simon hier nun ausdrücklich zugegeben, daß diese Wirkung im Grunde genommen auch schon in der Taufe erfolgt. Sie geschieht aber in unserem Sakramente in stärkerer Form. In der Taufe erhielt der Christ nämlich nach Simon die Verteidigungswaffen, hier die Angriffswaffen. Daher wird, in bezeichnender Umdeutung der sonst gebräuchlichen Auslegung der Zeremonie der Stirnsalbung, die Firmung auf der Stirne gegeben, d. h. an ganz offenem und bevorzugtem Platz, damit wir so, mit dem Zeichen des Königs ganz offen bezeichnet, uns nicht schämen oder fürchten, mit Hilfe des Königs den Feind auch anzugreifen und so zu schlagen[54]. Innerlich besteht dann diese Angriffswaffe wiederum

---

[53] Clm 22267, fol. 21v. Vgl. Sententiae divinitatis (ed. Geyer 109*); Madrid, Bibl. nat., Ms 564, fol. 3v.

[54] Ebd. fol. 25: „Hoc autem, ut iam diximus, in baptismo mundatos et contra nequitias spiritales pugnaturos armat. Quod etsi baptismus faciat, amplius tamen hoc sacramentum operatur, cum illic arma, quibus nos defendamus, hic vero, quibus hosti viriliter occurramus Spiritu sancto largiente consequamur. Unde in hoc sacramento signum sancte crucis in fronte id est in apertiori et eminentiori corporis nostri parte suscepimus, ut vexillo nostri regis evidenter insigniti hostem malignum inpugnare et eodem rege nostro Christo auxiliante expugnare nec erubescamus nec paveamus."

im Hl. Geist[55]. Die Sententiae divinitatis haben hier im Anschluß an Magister Simon einen ganz ähnlichen Gedankengang[56]. Auch der Madrider Traktat deutet die gleiche Idee, wenn auch dunkler, an: Wenn die Taufe auch nützlicher ist, da sie die so notwendige Sündenvergebung gibt, so ist doch die Firmung würdiger, da sie den Christen vollendet, indem sie die Waffen erteilt und den Erwachsenen zum Kampfe stählt. Diese Stärkung der Taufwirkung ist notwendig. Da der Böse in der Taufe seine Macht verloren hat, kommt er nämlich nun mit sieben noch schlimmeren Geistern zurück. Weil die Firmung zu diesem noch stärkeren Kampfe stählt, wird sie auch durch die Handauflegung erteilt gemäß dem Psalmvers: „Meine Hand wird ihm helfen[57]." Hier ist also

---

[55] Ebd. fol. 25v: „Innocentius papa in decretis suis capite XIII: Presbiteris frontem chrismate signare non licet, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum. Quibus verbis, ni fallor, ipsam etiam huius sacramenti efficaciam attigisse videtur. Dicens enim: cum tradunt Spiritum paracletum, ostendit hanc esse sacramenti efficaciam, ut scilicet Spiritus sanctus pugnaturis in hoc sacramento tribuatur."

[56] Ed. Geyer 126* f.: „Hoc sacramentum confirmationis in baptismo mundatos et contra spiritales nequitias pugnaturos armat et corroborat. In sacramento enim baptismi dantur arma, quibus diabolo resistamus; in isto dantur arma, quibus ei obviemus et contra ipsum viriliter pugnemus. Hinc est etiam, quod in eminentiori parte nostri, id est in fronte, signum crucis imprimitur, ut vexillo regis nostri insigniti eodem rege adiuvante contra ipsum diabolum inimicum nostrum pugnare non erubescamus."

[57] Madrid, Bibl. nat., Ms 564, fol. 7 f.: „Post sacramentum intrancium, scilicet baptismum, sequitur sacramentum pugnantium, scilicet manus impositio. Hec autem fit in secunda unctione et a summo pontifice. A paranimpho enim, scilicet a sacerdote, nunciatur ecclesia in baptismo videlicet; a vero sponso consumatur in manuum impositione. Unde etiam quia a digniori fit persona vel exercetur, dignius esse baptismo dicitur. Baptismus enim etsi utilior sit, quia sine ea aliquis nequit salvari in tempore gratie et quia remissionem peccatorum confert, illud vero non remissionem criminalium sed quorundam venialium, tamen dignius esse perhibetur, quia in eo consumatio et perfectio. Dat enim arma et adultum ad pugnandum premunit. Ideo enim in secunda unctione fit manuum impositio, ut per illam ad pugnam contra hostem interiorem preparemur. Cum enim in baptismo diabolus ius suum amisisse sentit, tunc ut novissima illius hominis, qui ab eius iure recedit, sint peiora prioribus, assumptis nequioribus septem spiritibus quod amisit per temptationes aggreditur Quare nisi per manuum impositionem confirmaretur — designat divine confirmationis; unde psalmista: Manus enim mea auxiliabitur ei et cetera — nisi, inquam, in huiusmodi sacramento confirmaretur, non haberet quomodo in pugna diabolo resisteret." — Über den Traktat vgl. meine Arbeit: Die Letzte Ölung (Schol 7 [1932] 330), wo auf die anderweitige Literatur hingewiesen ist.

das quantitative Steigen der Wirkung nicht wie bei Simon durch die Unterscheidung von Verteidigungs- und Angriffswaffen, sondern durch den verstärkten Kampf begründet. Der Formulierung der quantitativen Steigerung dürfte aus der Abaelardschule Roland beizuzählen sein, wenn auch bei ihm eine tiefere spekulative Begründung, wie man sie in den drei anderen Werken findet, leider fehlt[58].

Petrus Lombardus faßt nun die beiden Formulierungen klassisch zusammen. Zunächst bringt er die des Gegensatzes: „Virtus huius sacramenti est donatio spiritus sancti ad robur, qui in baptismo datus est ad remissionem[59]." Dem fügt er dann aber auch die zweite Formulierung bei: Vielleicht kommt die größere Würde auch aus dem größeren Zuwachs an Tugenden. Und bezeichnenderweise beruft er sich dafür auf Raban, der für die Taufe die Einwohnung des Hl. Geistes, für die Firmung die Fülle des Geistes behaupte[60]. Wie ich schon in dem Artikel über die Wirkung des Sakramentes der L. Ölung zeigen konnte, hat also auch hier der Lombarde gut die verschiedenen Lösungen seiner Zeit vorgelegt und gesammelt[61]. Gerade dadurch wurde sein Werk so geeignet, das große Lehrbuch seiner Zeit zu sein.

Magister Bandinus schließt sich vor allem der zweiten Formulierung an: „Praerogativa exuberantis gratiae, quae in ea confertur, chrisma dicitur, quod unctio interpretatur. Privilegio enim abundantioris gratiae generale nomen sibi vindicat proprium[62]." Odo von Ourscamp dagegen steht mehr zur ersten Klasse: Durch die Taufe wird der Mensch

---

[58] Ed. Gietl 213: „Ideo instituta est, ut aliquod donum Spiritus sancti et quorumlibet peccatorum per ipsam consequeretur remissionem. Hoc autem efficit, quia in pugnam contra diabolum sumus forciores."

[59] Lib. 4 dist. 7 c. 3.

[60] A. a. O. c. 4: „Ecce maius dicit sacramentum confirmationis; forte non ob maiorem virtutem vel utilitatem, quam conferat, sed quia a dignioribus datur et in digniori parte corporis fit, id est in fronte; vel forte, quia maius virtutum augmentum praestat, licet baptismus ad remissionem plus valeat. Quod videtur innuere Rabanus dicens in unctione baptismi Spiritum sanctum descendere ad habitationem Deo consecrandam, in hac vero eiusdem septiformem gratiam cum omni plenitudine sanctitatis et virtutis venire in hominem."

[61] Schol 7 (1932) 341. — Vgl. auch J. de Ghellinck, Un chapitre dans l'histoire de la définition des Sacrements au XII[e] siècle (Mélanges Mandonnet II 79 ff.).

[62] Sententiarum ll. IV, lib. 4 dist. 22 (ML 192, 1102). — So sagt auch Gandulf: „Per sacramentum confirmationis gratia nobis infunditur, qua prudentiores et fortiores contra invisibiles hostes efficimur" (ed. Walter 430 f.).

zwar von der Macht des Teufels befreit; er hat jedoch noch nicht die Waffen, um sich gegen den Teufel zu verteidigen. Sie empfängt er in der Firmung, damit er als heiliger und gerüsteter Soldat im Kampf widerstehen kann[63]. Ziemlich negativ spricht der in Trier befindliche, dem Petrus Comestor zugeschriebene Liber de septem sacramentis[64], so daß man ihn wohl ebenfalls zur Klasse der gegensätzlichen Formulierung rechnen muß „Confirmatio . . . non maiorem habet efficaciam nec tantam[65]."

Sehr bemerkenswert und tief ist aus den frühen Werken die Ansicht des Honorius Augustodunensis, der sowohl in der Gemma animae wie in seinem Sacramentarium von der Firmung handelt. Nach beiden Werken wird in der Firmung der Hl. Geist als das Hochzeitskleid der Seele gegeben[66]. Durch die Salbung des Priesters in der Taufe werden die Seelen Christus verlobt, durch die des Bischofs erhalten sie ihre Mitgift im Reiche Christi[67]. Die Schmuckstücke des in der Firmung gegebenen Hochzeitsgewandes des Hl. Geistes sind seine sieben Gaben. Deshalb ist es gefahrvoll, ohne dies hochzeitliche Gewand beim himmlischen Hochzeitsmahl zu erscheinen; wenn man ohne es auch gerettet werden kann, so hat man jedenfalls nicht die volle Gnade[68].

---

[63] Quaestiones, q. 146 (ed. Pitra, Anal. noviss. II 68): „Post [lies: Per] baptismum quidem homo liberatur a diaboli potestate; sed tamen nondum arma habet, ut se contra diabolum munitus defendat. Haec arma in confirmatione suscipit, ut miles sanctus et armatus resistere possit." — Hierhin gehört auch Kardinal Laborans, De vera libertate: „Datur in sacramento baptismatis ad emundandum . . . , in confirmatione datur ad inhabitandum (!) et ad robur agonistarum in lucta" (ed. Landgraf 49).

[64] Stadtbibl., Cod. lat. 112. — Näheres darüber siehe in der angegebenen Arbeit: Die Wirksamkeit der Sakramente bei Hugo von St. Viktor 80.

[65] Z. B. Leipzig, Univ.-Bibl., Cod. lat. 643, fol. 8. — Daß die Frage des Unterschiedes von Firmung und Taufe auch sehr praktische Bedeutung hatte, folgt aus der Tatsache, daß die häretischen Sekten der Zeit, besonders die Albigenser, die Firmung gerade deshalb ablehnten, weil in der Taufe schon alle Gaben gegeben würden. Vgl. die ausführliche Widerlegung bei Hugo von Amiens, Contra haereticos ll. III, lib. 1 c. 13 (ML 192, 1269 ff.).

[66] Sacramentarium c. 12 (ML 172, 750): „Episcopus per impositionem manus dat Spiritum sanctum id est nuptialem vestem." — Gemma animae lib. 3 c. 113 (ML 172, 673): „Unctio confirmationis est nuptialis vestis."

[67] Gemma lib. 3 c. 114 (ML 172, 673): „Per presbyteri unctionem animae Christo desponsantur; per episcopi confirmationem regno Christi dotantur."

[68] Sacramentarium a. a. O.: „Si sine confirmatione moritur, salvabitur quidem, sed plenam gratiam non consequitur . . . . Haec

Doch gibt die Firmung nicht nur ein Geschenk für den Himmel. In ihr erhalten wir auch das Zeichen Christi auf der Stirn. Wenn es der Böse sieht, so erschrickt er und weicht zurück. Denn er sieht an unserer Stirn, daß wir nicht sein sind, sondern Christi[69].

Man sieht also, wie in allen diesen Werken an der traditionellen Grundanschauung, in der Firmung werde der Geist zur Stärkung gegeben, treu festgehalten ist, wie aber doch die konkreten Ausführungen recht verschieden sind. Das gilt nun nicht nur für die schon erwähnten verschiedenen Formulierungen der Wirkung der Firmung im Gegensatz zu der Wirkung der Taufe, sondern auch die konkreten Darlegungen des Geschenkes der Firmung selber weichen im Ausdruck jedenfalls nicht unerheblich voneinander ab. Anselm von Laon redet einfach von der Gnade des Hl. Geistes[70], Hugo von St. Viktor mit Raban genauer von seinen sieben Gaben[71]. Aus der Abaelardschule bezeichnet die Epitome die Wirkung eingehender als Gaben gegen die einzelnen Laster[72], während Roland nur von einem Geschenk (aliquod donum) des Geistes spricht[73]. Magister Simon und die Sententiae divinitatis bezeichnen sie als Angriffswaffen[74], der Madrider Traktat als Schutz gegen verstärkte Angriffe[75]. Daneben ist in der Summa sententiarum wie in dem Petrus Comestor zugeschriebenen Liber de Sacramentis sogar von einer geringeren Wirkung der Firmung im Gegensatz zur Taufe die Rede[76], während der Lombarde als zweite Lösung der Schwierigkeit, warum neben der Taufe die Firmung eingesetzt sei, die Möglichkeit zugibt, daß in ihr größere Gaben gegeben werden[77]. Sein Schüler Bandinus spricht dann von überreichen Gaben der Firmung, wie sie durch die Chrismasalbung versinnbildet werden und gerade der Firmung den Namen der Salbung kat' exochen gegeben haben. Diese Firmgabe besteht dann nach Honorius Augustodunensis im Hochzeitsgewand des Christen, das das eigentliche messianische Geschenk, die Mitgift des Christen in seiner Vermählung mit Christus, darstellt und mit den sieben Gaben des Geistes geschmückt ist[78]. In einem

---

[septem dona Spiritus sancti] sunt ornamenta vestis, quae tribuit Deus menti nostrae per impositionem manus episcopi, sine quibus periculosum est aliquem inveniri in convivio regis."

[69] A. a. O.: „Sine isto signaculo non oportet nos praesentari ante Deum. Quod signum videns exterminator in frontibus nostris transit domos nostras, quia non sui sumus sed eius cuius signum portamus."

[70] Vgl. Anm. 37. — [71] Vgl. Anm. 47. — [72] Vgl. Anm. 48.
[73] Vgl. Anm. 58. — [74] Vgl. Anm. 54 56. — [75] Vgl. Anm. 57.
[76] Vgl. Anm. 65. — [77] Vgl. Anm. 60. — [78] Vgl. Anm. 69.

aber stimmen alle Summen und Werke überein: es wird nicht einfachhin der Geist gegeben, sondern der Geist der Stärke, sei es nun, daß er näher bestimmt wird als der Geist der sieben Gaben, sei es, daß als Beispiel des Unterschiedes der Geistgabe der Taufe und der Firmung die mehrfache Geistherabkunft auf die Apostel angeführt wird, wobei die Firmgabe dem Geistkommen entweder am Osterabend vor der Einsetzung des Bußsakramentes oder am Pfingsttage verglichen wird. Hier kam er nicht nur zur Sündenvergebung, sondern zum Kampf und Apostolat. Am besten kann dieser Unterschied wohl im Anschluß an Raban formuliert werden: In der Taufe kommt der Geist zum Heiligen der Seele, in der Firmung zur Stärkung, zum Apostolat und Kampf.

Hat die Firmung auch die Macht Sünden nachzulassen? Die vorherrschende Ansicht läßt sich wohl auf die Formel zurückführen, daß in der Taufe der Geist zur Vergebung, in der Firmung zur Stärkung gegeben werde. So Anselm von Laon[79], Hugo von St. Viktor[80], die Epitome[81], Omnebene[82], vorher schon die Summa sententiarum[83], dann auch Petrus Lombardus[84]. Hiernach ist von diesen Summen jedenfalls das Hauptaugenmerk auf die Stärkung im Kampf gerichtet. Besonders jedoch die Summen, die ausdrücklich die Formulierung einer quantitativen Verstärkung der Wirkung der Taufe bringen, sprechen auch unmittelbar von der Kraft der Sündenvergebung in der Firmung, wovon die anderen Summen durch ihre Formulierung: Sündenvergebung—Stärkung mehr abgehalten waren. Dazu gehören aus der Abaelardschule Roland und aus der Gruppe um Simon der Madrider Traktat wie Magister Simon selbst. So schreibt Roland: Deshalb ist die Firmung eingesetzt, damit man eine Gabe des Hl. Geistes und Vergebung der Sünden durch sie erlange[85]. Magister Simon stellt sogar eine eigene Frage: „Queritur autem si peccatorum remissio in hoc sacramento conferatur[86].“ Er unterscheidet genauer als Roland zwischen läßlichen und schweren Sünden. Nur die ersteren

---

[79] Vgl. Anm. 38. — [80] Vgl. Anm. 44. — [81] Vgl. Anm. 48.

[82] Vgl. Anm. 49. — [83] Vgl. Anm. 50. — [84] Vgl. Anm. 59.

[85] Vgl. Anm. 58. — In einem Einwurf bringt er an anderer Stelle, ohne auf ihn zu antworten, die Ansicht seiner Gegner: „In baptismate remittuntur omnia peccata; in confirmacione nulla vel pauca et levia“ (ed. Gietl 213).

[86] Clm 22267, fol. 25v.

können durch die Firmung vergeben werden[87]. Ähnlich spricht dann auch der Madrider Traktat: „confert illud ... non remissionem criminalium sed quorundam venialium[88]." Aus der Klasse der anderen Formulierung schließt sich noch Robert Pullus der Ansicht an, daß auch die Sündenvergebung erreicht werde. Er macht dabei wie Roland keinen weiteren Unterschied zwischen den einzelnen Sünden[89].

Eine besondere Schwierigkeit bot beiden Formulierungen die Wirkung des Sakramentes bei der Kinderfirmung. Ein Lösungsversuch findet sich zunächst in der Abaelardschule und den Sententiae divinitatis. Omnebene stellt den Grund der Frage sehr gut dar: Wenn das Sakrament zum Kämpfen gegeben wird, warum wird es dann den Kindern gespendet, die noch nicht streiten können[90]? Schon im Laufe dieser Arbeit sind mehrere Stellen angeführt worden, die zeigen, daß aus diesem Grunde auch tatsächlich von Theologen die absolute Notwendigkeit der Kinderfirmung geleugnet wurde. Doch hier handelt es sich um eine tiefere Frage: kann die Firmung überhaupt bei den Kindern eine Wirkung haben, bzw. welche Wirkung hat sie, falls sie Kindern gespendet wird? Omnebene antwortet: Wenn das Kind vor den Unterscheidungsjahren stirbt, hat es nach der Anschauung bestimmter Theologen im Himmel eine gewisse Herrlichkeit, die es ohne die Firmung nicht hätte[91]. Roland hatte für die L. Ölung eine ähnliche Lösung gegeben[92]. Hier aber geht er einen

---

[87] Ebd.: „Ad hoc autem dici potest, quod in eo venialium quidem peccatorum remissio potest conferri, criminalium vero minime. Unde ad episcopos pertinet, ut eos quos confirmaturi sunt, prius ad penitentiam provocent et ut peccata sua confiteri velint admoneant, ne in peccatis permanentes Spiritum sanctum, quem suscepturi erant per manus impositionem, non solum non accipiant sed quod gravius est, offendant dicente scriptura: Spiritus sanctus disciplinе effugiet fictum."

[88] Madrid, Bibl. nat., Ms 564, fol. 7v.

[89] Sententiarum ll. VIII, lib. 5 c. 22 (ML 186, 846): „Quae recte confirmatio dicitur, quoniam super hoc quod peccata ipsa quoque dimittit, in bono etiam confirmat."

[90] München, Staatsbibl., Cod. sim. 168, fol. 196: „Queritur quare detur pueris, cum suum non sit pugnare, quod tantum adultorum est et sic videtur, quod non deberet tradi hoc sacramentum nisi adultis."

[91] A. a. O. fol. 197: „Quidam dicunt: ideo traditur, quia si moritur ante annos discretionis habebit quandam gloriam, quam non haberet, si hoc non sumpsisset."

[92] Ed. Gietl 262. — Vgl. die angezeigte Arbeit über die Letzte Ölung: Schol 7 (1932) 339 f.

anderen Weg. Dem Kinde wird eine Gnade des Hl. Geistes verliehen, damit es später, nachdem es den Gebrauch der Vernunft erlangt hat, im Kampfe gestärkt ist[93]. Ganz ähnlich schrieben die Sententiae divinitatis: „Pueri vero ideo accipiunt, ut cum venerint ad aetatem perfectam, fortes inveniantur ad pugnam contra ipsum diabolum[94]." Auch Robert Pullus beschäftigt sich mit diesem Problem in einer eigenen Frage. Nach ihm ist zwar ebenfalls aus dem angegebenen Grunde die Firmung den Kindern nicht absolut notwendig. Doch sollen auch sie das Sakrament empfangen und zwar besonders für die Zukunft: „maxime ad opus futuri". Hat doch deshalb der Herr den Kindern die Hände aufgelegt und sie zu sich gerufen[95]. Doch genügt ihm offenbar der Hinweis auf die Stärkung für den zukünftigen Kampf noch nicht, um die Kinderfirmung zu verlangen. Dann, so wirft er sich ein, genügte es, beim Beginn des Vernunftgebrauchs gefirmt zu werden. Er gibt daher noch eine weitere Lösung, die sich mit der Omnebenes im wesentlichen deckt: Durch die Handauflegung des Herrn oder seiner Diener wird die Herrlichkeit des ewigen Lebens, die man schon durch die Taufe erhalten hat, vermehrt[96]. Andere Theologen waren offenbar noch nicht so weit vorgedrungen. So hat ja, wie oben mitgeteilt, der Traktat des Clm 14834 die Notwendigkeit der Firmung über die Taufe hinaus eigens damit begründet, daß ein Lehnsherr erst dem erwachsenen Ritter die Waffen in die Hand gebe[97].

Die ersten Jahrzehnte nach dem Lombarden bleiben vielfach bei den alten Lösungen noch stehen. Das zeigt gut z. B.

---

[93] Ed. Gietl 213: „Ideo instituta est, ut aliquod donum Spiritus sancti . . . consequeretur . . . . Sed videtur hoc esse falsum. Puer enim per ipsam forcior non fit, cum nec primo fortis esset. Ad hec dicimus, quod hoc cum traditur efficit in adulto et discreto: puero vero quedam gratia Spiritus sancti confertur, per quam, si ad annos discretionis perveniret, in pugna contra diabolum profecto fortior fieret." — So löst auch die der Epitome sehr nahestehende Summe der Abaelardschule in Clpn 18108. Vgl. Anm. 48.

[94] Ed. Geyer 128*.

[95] Sententiarum ll. VIII, lib. 5 c. 22 (ML 186, 847): „Confirmari debent et ipsi [pueri] maxime ad opus futuri."

[96] Ebd. c. 23: „Sed quid opus est manus cito imponi aut nostro tempore baptizatis aut praeterito circumcisis, cum sacramentum iam perceptum usque ad annos discretionis ad salutem obtinendam sufficiat? . . . Sed impositione manuum Domini aut eius ministri credibile est gloriam vitae aeternae prius concessam postmodum auctam."

[97] Vgl. Anm. 41.

Petrus von Poitiers. Er bringt zunächst in der Einleitung seiner Sakramentenlehre die allgemeine Einteilung der Sakramente und bezeichnet dabei die Firmung im Gegensatz zur Taufe, dem Sakrament der Sündenvergebung, als das Sakrament der Kämpfenden, das zur Stärkung gegeben wird[98]. Ausführlicher spricht er dann bei der Behandlung des Sakramentes selber noch von der Wirkung. In der Frage nach der größeren Würde der Taufe oder der Firmung legt er einen doppelten Gedanken vor, der deutlich die beiden alten Formulierungen widerspiegelt. Die einen, so sagt er, beweisen die größere Würde der Firmung, weil sie an einer würdigeren Stelle des Körpers, der Stirne, gegeben wird oder weil sie zu einer würdigeren Zeit, d. h. dem schon von der Sünde Gereinigten, gespendet wird; oder sie leiten die größere Würde vom höheren Spender ab und sagen, daß ihre Wirkung eine größere sei, nämlich Kraftspendung. Andere aber beweisen ihre größere Würde aus der Kinderfirmung, aus der die Vermehrung der Tugenden folgt. Leider gibt Petrus von Poitiers selbst keine Stellung zu diesen beiden Wegen an; er sagt nur: „est pretiosior[99]".

Auch Robert Paululus bringt in seiner Arbeit De officiis ecclesiasticis nichts wesentlich Neues: In der Taufe

---

[98] Sententiarum ll. V, lib. 5 c. 3 (ML 211, 1229): „Confirmatio, quia datur ad robur, est pugnantium." — In Hildesheim, Beverinsche Bibl., Ms 656 (s. 13; in der Größe 26,6×17,2 cm) findet sich fol. 74—184 eine weitere Überlieferung dieses Werkes. Es fehlt nur der Prolog. Inc.: „Invisibilia dei a creatura mundi." — Expl.: „nullus erit finis. deum time et mandata eius observa. Hoc est omnis homo." — Die hier angeführte Stelle steht fol. 171v.

[99] A. a. O. c. 9 (ML 211, 1241; Hildesheim, Beverin, Ms 656, fol. 174v): „De confirmatione nil aliud invenio dubitabile, nisi quod queritur, an sacramentum hoc dignius sit quam baptismus. Quod enim dignius sit, ostenditur ita: In meliori loco datur, quia in fronte; et meliori tempore, quia iam mundato; et a maioribus personis, quia ab episcopo et tempore apostolorum a solis apostolis; et ad maius, quia ad robur. Ergo maius est sacramentum confirmationis sacramento baptismi. Item: in confirmatione datur Spiritus sanctus ad robur et datur parvulis. Ergo tunc suscipiunt augmentum virtutum. Ad hoc dicendum, quod melior est baptismus, id est utilior quam confirmatio. Sed confirmatio melior et dignior et pretiosior, sicut aqua utilior vino, sed vinum dignius et excellentius est." — So auch wörtlich sein Abschreiber Martinus de Fugeriis: Clpn 3116 fol. 92. Er fügt nur nach „excellentius" noch „pretiosius" hinzu. Ebenfalls hat Petrus von Capua diese Stelle fast wörtlich übernommen: Clm 14508 fol. 59: „Responsio: baptismus dicitur melior, quia magis necessarius, et confirmatio melior, id est dignior, sicut aqua est melior quam vinum, quia magis necessaria, et vinum melius quia pretiosius."

wird der Geist zur Vergebung, in der Firmung zur Stärke gegeben; denn in ihr werden wir gegen die unsichtbaren Feinde gewaffnet[100].

Der früher oft Petrus von Poitiers zugeschriebene frühe Sentenzenkommentar neigt offenbar mehr zur zweiten Formulierung der ausdrücklichen quantitativen Steigerung. In der Erklärung des 4. Buches d. 7 c. 3 zu den Worten des Lombarden: „Scitote utrumque magnum esse sacramentum", bemerkt er nämlich, daß aus einem vierfachen Grund ein Sakrament groß genannt werden könne: aus der großen Wirkung, wie z. B. die Taufe, in der sowohl die Sündenvergebung wie die Eingießung oder die Vermehrung der Tugenden stattfinde; aus dem großen Zeichencharakter, wie die Ehe, die die Liebe Christi und der Kirche versinnbilde; oder wegen des Inhaltes des Sakramentes, wie die Eucharistie; endlich wegen der Größe des Spenders, wie bei der Firmung[101]. Auf dem gleichen Standpunkt steht noch deutlicher die Bamberger Glosse zum 4. Buch: Wie die Apostel bei zwei Gelegenheiten den Hl. Geist empfingen, einmal zum Sündennachlaß und zum Handeln im Guten, ein andermal zur Stärkung, so erhält auch der Christ zweimal den Geist, in der Taufe und in der Firmung[102]. Diese Stelle hat die unter dem Einfluß der Manducatorglosse stehende Sentenzenerklärung des Clm 22288[103] wörtlich übernom-

---

[100] Lib. 1 c. 22 (ML 177, 393): „Quid confert confirmatio? In baptismo datur Spiritus ad remissionem, hic vero ad robur. Per hanc enim contra hostes invisibiles armamur."

[101] Clpn 14423, fol. 97: „Nota quadruplici ratione sacramentum dici magnum: propter efficaciam ut baptismus, ubi duo conferuntur, ut in fine capituli insinuatur, scilicet remissio peccatorum et collatio vel augmentum virtutum; propter significantiam ut coniugium, quod coniunctionem Christi et ecclesie significat; similiter ecclesiarum consecratio; propter rem subiectam ipsi sacramento ut corpus Christi; propter dignitatem administrationis ut confirmatio."

[102] Bamberg, Patr. 128, fol. 6 f.: „Sciendum quod Spiritus sanctus ad eosdem usus vel similes datur in baptismo et confirmatione, ad quos datus fuit apostolis post resurrectionem semel in terra cum dominus insufflavit eos, et semel de celo in die pentecostes. Sicut enim primo datus fuit eis Spiritus sanctus ad remissionem peccatorum et ad bene operandum, cum tamen nondum inuncti essent virtute ex alto, similiter in baptismo affertur; et sicut in die pentecostes idem spiritus ad robur de celo fuit datus, scilicet ut non timerent etiam predicare fidem Christi coram regibus et principibus, similiter et [ad] huiusmodi usum in confirmatione fidelibus datur."

[103] Vgl. darüber die Arbeit: Die Wirksamkeit der Sakramente bei Hugo von St. Viktor 149 f.

men[104]. Doch fügt sie eine dogmengeschichtlich sehr wichtige Bemerkung hinzu, die uns zu einer neuen Entwicklungsphase der Lehre von der Wirkung der Firmung überleitet. Zu den Worten der d. 7 c. 1 „quaeri solet" bringt sie nämlich folgende Mitteilung: „Magister P[aganus] de Cor[bolio] sic querit: cum sacramentum baptismi a quibusdam dicatur ipsum elementum, a quibusdam tinctio passive, a quibusdam caracter, quid dicetur sacramentum confirmationis? In verbis enim videtur forma consistere sicut in baptismo. Sed ipsa substantia, quid est? An est ipsa unctio id est crisma, que fit ex oleo et balsamo; an est impositio manus, ut res sit infusio Spiritus sancti? Sed illa impositio est actio imponentis an passio suscipentis? Potest dici, quod in confirmatione imprimitur caracter sicut in baptismo. Primus est vel debet esse collationis gratie; secundus roboris vel habilitatis ad robur; habilitatis dico, quia multi, quando baptizantur, confirmantur adhuc infantuli, utpote illi, quos episcopi baptizant, qui nondum possunt robur habere sed ex confirmatione habiliores efficiuntur ad robur[105]." In der Firmung wird also wie in der Taufe ein Charakter eingegossen und dieser innere Charakter wird auch schon gegen den Taufcharakter genauer umgrenzt: Der Taufcharakter ist oder sollte doch ein Charakter sein, der die Gnade gibt: „collationis gratie", während der Firmcharakter ein Charakter der Stärkung oder doch wenigstens der Hinordnung (habilitas) zur Stärkung ist. Ein Charakter der Hinordnung ist er deshalb, weil die Kinder die Stärkung selbst nach Paganus noch nicht erhalten können. Da er wohl noch ein Zeitgenosse des Lombarden war[106], dürfte hier das früheste Zeugnis für den formalen Charakter der Firmung in den systematischen Werken vorliegen[107]. Die Unterscheidung vom Taufcharakter zeigt daher auch noch ganz die Zeichen der langsamen Entwicklung und der An-

---

[104] Clm 22288, fol. 86.

[105] Ebd. — Daß P. de Cor. in Paganus und nicht Petrus aufgelöst werden muß, folgt daraus, daß bei der Definition der Taufe als Charakter die gleiche Abkürzung steht, die z. B. in der Glosse des Ps.-Petrus von Poitiers mit Paganus aufgelöst ist. Vgl. auch A. Landgraf: Coll. Franc. 1 (1931) 297.

[106] Vgl. G. Lacombe, Prepositini cancellarii parisiensis opera omnia I (Bibl. thom. XI; Le Saulchoir 1927) 62.

[107] Vgl. zur Frage F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Forsch. z. chr. Lit.- u. Dogmengesch. VIII 2; Paderborn 1908); Fr. Gillmann, Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren (Mainz 1910) und seine Artikel im Katholik 1910—1913.

passung des neuen Ausdruckes an schon bekannte Formulierungen und Fragestellungen.

Diese neue Terminologie scheint sich nicht überall sehr schnell durchgesetzt zu haben. Das zeigen außer den schon genannten Lehrern der Zeit, die sie noch nicht anwenden, die vier Lehrer der letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts, Simon von Tournai, Alanus von Lille, Radulphus Ardens und Petrus von Capua. Simon von Tournai bewegt sich auch hier[108] fast ganz in den Gedankengängen und Formulierungen des Lombarden und faßt mit ihm die früheren Formulierungen zusammen[109]. Das tut auch Radulphus Ardens[110]. Ebenso bringt Petrus von Capua kaum Neues. Er schließt sich im ersten Teil seiner Firmlehre fast wörtlich an Petrus von Poitiers an. Über ihn geht er nur in etwa hinaus, wenn er ausdrücklich die Frage nach der Wirkung der Kinderfirmung stellt. Er schließt sich dabei an die Lösung Omnebenes an und verspricht dem gefirmten Kind eine größere Himmelsherrlichkeit[111]. Alanus von Lille nimmt in

---

[108] Vgl. meinen Artikel: Die Bußlehre Simons von Tournai in ZKathTh 56 (1932) 190—230.

[109] Clpn 14886, fol. 56: „Non superfluit post baptismum confirmatio, quia distinguitur. Datur enim ad robur spiritus in confirmatione, qui datus est ad remissionem in baptismate. Quod non superfluat docet Urbanus papa dicens: Omnes fideles . . . . Quod predictum habeat effectum docet Rabanus inquiens: A summo pontifice . . . . Queritur, utrum confirmatio maius sacramentum sit baptismo, quod videtur velle Melchiades papa de hiis dicens: Scitote magnum utrumque esse sacramentum, sed unum in maiori veneratione tenendum sicut a maioribus datur. Sed maius dicit, quia a maioribus datur ut episcopis vel quia in digniori parte fit ut in fronte vel quia plenius datur in eo spiritus quam in baptismo, quod ultimum confirmat Rabanus dicens: In unctione baptismi Spiritus sanctus descendit ad habitationem deo consecrandam; in hac vero eiusdem septiformis gratia cum omni plenitudine sanctitatis et virtutis venit in hominem."

[110] Vat. lat. 1175, fol. 132: „Res vero sacramenti est interior unctio per Spiritum sanctum. Virtus huius sacramenti est donatio Spiritus sancti ad fortitudinem, qui in baptismo donatus est in remissionem." — In der Einleitung zur Sakramentenlehre bringt er die bekannte Einteilung: „Sacramentorum aliud est ingredientium, aliud progredientium, aliud pugnantium . . . . Confirmatio vero est sacramentum pugnantium, quia in confirmatione datur Spiritus sanctus in robur" (fol. 124 f.). — Über den Unterschied von „res" und „virtus" in der Frühscholastik vgl. die Arbeit über die Letzte Ölung 336 ff.

[111] Clm 14508, fol. 59: „Videtur, quod si duo parvuli decedant unus confirmatus et non reliquus, quod ille habebit maius premium qui confirmatus decedit, quia in confirmatione augerentur virtutes in baptismo iam suscepte; et hoc non fuit in reliquo, qui non confir-

seinem Werke Contra Haereticos die Formulierung der ersten Ansicht, wie sie der Lombarde bringt: „Virtus sacramenti huius est donatio Spiritus sancti ad robur, qui datus est in baptismo ad remissionem peccatorum[112]." Neu ist der schon früher angezeigte Gedanke, daß Christus, gerade weil die Firmung zur Stärke gegeben wird, selbst das Sakrament den Aposteln andeutete, als er ihnen den Geist zur Stärkung gab[113]. Etwas anders ist der gleiche Gedanke in den Theologicae regulae ausgedrückt, wenn Alanus bei dem Versuch, die einzelnen Sakramente bestimmten Tugenden zuzuschreiben, die Firmung der Hoffnung beizählt und dazu die Begründung gibt, daß sie vom Bischof gegeben werde, damit der Gefirmte treu zum Glauben stehe. Das läßt die Firmung hoffen[114]. Ein etwas gar künstlicher Versuch! Vom Charakter der Firmung aber ist keine Rede.

Selbst Präpositin, der doch an anderer Stelle vom Charakter spricht[115], wendet ihn bei der Behandlung des Firmsakramentes in seiner Summe nicht an. So kommt es, daß auch er zunächst nur die allgemein bekannte Formulierung bringt: „De sacramento confirmationis hoc solum dicimus, quod cum in baptismo Spiritus sanctus conferatur ad innocentiam, in confirmatione conferatur ad pugnam[116]." Daher ist die Firmung allen, die zu den Jahren der Unterscheidung kommen, notwendig[117]. Einen Fortschritt bedeutet nur die weitere Ausbildung der Lösung von der Wirkung der Kinderfirmung. Schon die Fragestellung zeigt die weitere Entwick-

---

matur et ita unus parvulus maius habebit premium quam alius, quod concedi potest."

[112] Lib. 1 c. 66 (ML 210, 369).

[113] A. a. O.: „Dicimus, quod ubi Christus insufflavit in apostolos dans eis Spiritum sanctum ad robur, insinuavit eis confirmationis sacramentum. Illa enim virtus, quae ab apostolis dabatur per manus impositionem, datur fidelibus per confirmationem."

[114] Theologicae regulae, regula 113 (ML 210, 680): „Confirmatio autem dicitur sacramentum spei, quoniam ideo quis impositione manus episcopi confirmatur, ne amplius per haereticas seductiones a fide moveatur. Unde et sacramentum spei dicitur, quoniam quod a fide amplius non recedat, de confirmato spes habetur." — Auch Hugo von Amiens zählt die Firmung zur Tugend der Hoffnung in seinem Werke Contra haereticos ll. III, lib. 1 c. 4 f. (ML 192, 1260).

[115] Chartres, Cod. lat. 430, fol. 27: „Caracter est semper in hoc [baptismo]." Vgl. A. Landgraf, Das Sacramentum in voto in der Frühscholastik (Mélanges Mandonnet II 125).

[116] Clm 9546, fol. 176.

[117] Ebd.: „Quamvis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen necessaria sunt confirmationis auxilia."

lung des Problems im Laufe der Jahre, ohne daß es aber zu einer Lösung gekommen wäre. Gegen die früher z. B. von Roland vorgelegte Lösung, daß die Firmung in den Kindern die Stärke zum Kampf in der Zukunft bewirke, heißt es bei Präpositin, daß man dem zum Vernunftgebrauch gekommenen Kinde nichts davon anmerke. Aber seine Antwort zeigt auch noch die ganze Unsicherheit der Zeit: „Forte responderi potest, quod cum pervenerit ad adultam etatem et doctus fuerit scientiam, maiorem habet effectum quantum ad cautelam confirmatio[118]." Es wird also Unterricht verlangt. Doch kennt Präpositin auch die Sache des Firmcharakters, wenn er bei der Behandlung der Letzten Ölung die Nichtwiederholbarkeit von Taufe, Firmung und Priesterweihe auf das bleibende „Signaculum" zurückführt[119]. Aber vielleicht zeigt gerade dieser Ausdruck, wie wenig die Bezeichnung „Charakter" bei der Firmung schon bodenständig geworden war.

Stärker ist der Charakter in den Werken aus der Schule des Petrus Cantor hervorgehoben worden. Dieser selbst hat zwar bei der Behandlung des Sakramentes der Firmung nur eine kurze Andeutung über deren Wirkung und verweist sonst auf die Taufe. Von der Handauflegung der Apostel heißt es nämlich: „Manus impositio legitur ab eis facta, ut baptizati acciperent Spiritum sanctum ad robur[120]." Dann fährt er fort: „De effectu autem confirmationis et de varietate in sacramentis conferendis dictum est in tractatu de baptismo. Illud inter alia inquirendum, an maius augmentum gratie conferat confirmatio post baptismum; an reddat aliquem maiori premio dignum quam antea esset[121]." Eindeutig löst er diese Frage bei Behandlung des Taufsakramentes aber kaum. Denn es finden sich dort nur kurze Andeutungen. So fragt er, ob die Handauflegung, die nach der Johannestaufe

---

[118] Ebd.

[119] Vgl. Gillmann, Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren: Katholik (1910 I) 311.

[120] Reun, Stiftsbibl., Cod. 61, fol. 168[v].

[121] Ebd. — In der Summa Abel schreibt er unter dem Stichwort „Sacramentum" nur kurz: „Sacramenta principalia sunt septem: Baptismus, qui ingredientes sanctificat; confirmatio, que sanctificatos roborat . . .": Clm 22283, fol. 93. — Unter dem Stichwort „Unctio" bringt er dann noch die häufig vorkommende Erklärung des Chrisma: „Unctio que fit chrismate, que dicitur principalis unctio, quia in ea principaliter paraclitus datur. Unde propter habundanciam gracie duos liquores habet, oleum scilicet et balsamum": Clm 22283, fol. 105. — Für diese Chrismaerklärung in der Frühscholastik vgl. den Artikel über die Letzte Ölung: Schol 7 (1932) 325 f.

geschah, unsere Firmung gewesen sei. Er verneint das. Dabei betont er, daß die erste den Hl. Geist gegeben habe „ad cumulum gratiae"; die zweite „ad robur[122]". Viel tiefer führt auch die Ausführung über die Wirkung der Firmung der Kinder nicht. Petrus bringt darüber zwar eine sehr lange Abhandlung: „Post hec de istis, que sequuntur baptisma dicendum est veluti de inunctione in vertice et in scapulis, de confirmatione, de communione corporis et sanguinis domini. Queritur enim, quid ista conferant parvulis[123]." Das soll durch die genauere Fragestellung festgestellt werden: „Hoc prelibato querendum id, an baptismus virtutes conferat parvulis in habitu saltem et an sequentia sacramenta augeant virtutes antea collatas[124]." Wie schon A. Landgraf gezeigt hat, lehnt Petrus Cantor noch die eingegossenen Tugenden für die Kinder ab[125]. So ist die ganze Schwierigkeit bei der Kinderfirmung vorhanden: Wie kann sie „ad robur" sein, wenn sie die Tugenden nicht vermehrt? Für die beiden Sakramente der Letzten Ölung und der Eucharistie sucht er den Ausweg, daß diese den Kindern nicht gespendet werden können[126]. Für die Firmung aber findet sich kein Lösungsversuch. Daß er die Schwierigkeit fühlte, geht aus einer andern Stelle hervor, an der er nach der Wirkung des Martyriums bei Kindern fragt. Gibt man hier eine Vermehrung der Tugenden zu, so müßte man, wie er richtig schließt, sie

---

[122] Reun, Stiftsbibl., Cod. 61, fol. 154v f.: „Queritur demum, an illa impositio manuum, que baptizatis a Johanne fiebat, debuerit dici sacramentum evangelicum . . . . Respondeo, quia illa impositio sacramentum evangelicum fuit, quia ab apostolis constitutum et conferebat et signabat et eadem conferebat, que hodie baptismus preter remissionem originalis, ad quam instituta fuerat circumcisio. Ad hoc queritur, an illa manus impositio, que sic fiebat post baptismum Johannis, fuerit confirmatoria, an post illam alia necessaria esset, que confirmatoria hodie dicitur. Respondeo, quod illa non erat confirmatoria et alia post illam erat necessaria. Prima dabat spiritum sanctum ad cumulum gratie; secunda ad robur."

[123] A. a. O., fol. 160. — [124] A. a. O., fol. 161.

[125] Kindertaufe und Glaube: Greg 9 (1928) 518.

[126] A. a. O., fol. 161: „Veniamus nunc ad questionem . . . de effectu inunctionis, confirmationis, communionis, quid scilicet in parvulo operentur vel statim cum feruntur vel cum fuerit adultus. Illud prelibare volumus ad dubitandi materiam, utrum parvulo vel debeat inunctio extrema fieri vel saltem prosit ei ad augmentum virtutum, si forte parvulus aliquis diu egritudine laboret. 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. Ita supra diximus posse presumi de communione eucharistie ex illa forma verborum: Nisi manducaveritis et cetera."

auch beim Empfang der Firmung und Eucharistie im Kinde zugeben. Das will er offenbar nicht einfachhin tun. Daher schließt er mit den zaghaften Worten: „Super hiis et huiusmodi non est utile disputare[127]." So bleibt nur als nähere Erklärung und als Sonderwirkung der Firmung auch bei Kindern neben der Geistsendung „ad robur" der ihr eigene Charakter: „In sacramento confirmationis character imprimitur[128]", ein Zeichen, wie hier die Lehre vom Charakter schon persönliches Gut geworden war.

Auch sein Schüler Robert von Courçon, der ein eigenes Kapitel der Wirkung der Firmung widmet[129], spricht ausführlich vom Firmcharakter. Er geht über seine Vorgänger, auch über Paganus, dabei hinaus, wenn er ihn noch unmittelbarer als dieser mit der von der Taufwirkung verschiedenen Wirkung der Firmung in Verbindung setzt: „Sunt autem, ut prediximus[130] tria sacramenta, que imprimunt caracterem. Primum est baptismus; secundum confirmatio; tercium ordo. Baptismus imprimit caracterem ingressuris; confirmatio pugnaturis; ordo vexillum ducatus aliorum gesturis. Nam anima fidelis antequam hos caracteres suscipiat, quasi

---

[127] A. a. O., fol. 163v f.: „Occasione istorum non est ab re inquirere de innocentibus, qui pro Christo passi fuerunt, de quibus aliqua occulta revelatione et dum illorum in evangelio ita celebris habetur memoria, sollempzat ecclesia. Numquid enim hodie si gentiles irruerent in civitatem aliquam et odio fidei christiane parvulos trucidarent, dicerentur martyres et sancti, si non antea per lavacrum baptismi fuissent regenerati? Forte non. Predictis parvulis circumcisis forte ante martirium remissum fuit originale peccatum in circumcisione; in martirio fuit auctum eis premium et corona, que deberetur, si ante martirium decederent. Numquid auctum est similiter meritum? Sed non potest assignari in quo. Preterea ponamus duos: alterum baptizatum sine martirio sequente, alterum primo baptizatum, post decollatum. Quid augetur huic in martirio? Si virtus: dicetur quod virtus in habitu crescit. Eadem ratione in progressu sacramentorum ecclesie, ut cum post baptismum, confirmatur vel inungitur et eucharistia ei datur. Preterea ex hoc potest procedere questio ad illum, qui decollatur nec circumcisus ante nec post baptizatus, utrum premietur in martirio et an equaliter illi, qui post baptismum vel post circumcisionem et illi qui post (!) baptismum vel ante circumcisionem subiit martirium. Item posito quod membratim parvulus truncetur, numquid truncatio bracchii est ei meritoria, in quo cum non habeat usum aliquem voluntatis licet habeat sensum doloris? Item numquid tales equabuntur illis, qui in utero sanctificati fuerunt, ut etiam usus virtutum et actus ei daretur ut Johanni? . . . Super hiis et huiusmodi non est utile disputare."

[128] Vgl. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter 15.

[129] Clpn 14524, fol. 171v: „Videndum . . . quis sit eius effectus."

[130] Vgl. Brommer a. a. O. 16 f.

informis est. Sed quam cito baptizatur quasi nova forma et sculptura novi caracteris signatur; dein in confirmatione fortiori signaculo quasi caractere nove armature roboratur. Tercio dignioris ordinis caracterem quasi vexillo prelationis ex quodam privilegio insignitur[131]." In Weiterführung der Ideen des Paganus wird also ganz parallel mit der stärkeren Wirkung der Firmung auch ein stärkerer Charakter von Robert verteidigt. Er kennt aber auch noch eine andere Unterscheidung des Firmcharakters von dem der Taufe und der Weihe. Während der Taufcharakter eingegossen wird, um die dem Reiche Christi Einverleibten zu unterscheiden, und der Charakter der Weihe, um einige besonders hervorzuheben, wird der Charakter der Firmung erteilt, um die ewige Dauer des Verbundenseins mit Christus und die Befestigung dieses Bandes zu bezeugen[132]. Das ist ein ganz bedeutender dogmengeschichtlicher Fortschritt.

Als allgemeine Wirkung der Firmung gibt Robert die überlieferte an: „Quis sit eius effectus iam innotuit; de quo Rabanus ait: Spiritus sancti septiformis gratia . . . . Confirmatio animas armat et instruit et roborat ad agonias huius mundi[133]." Neu aber ist bei Robert ein Einwand, der den Fortschritt auch in der Tugendlehre zeigt: „Sed contra: Ecce quis contritus sed simplex et idiota confirmatur. Confirmatio confert plenitudinem sanctitatis et scientie et virtutis. Ergo iste idiota in confirmatione plenitudinem scientie recipit. Ergo scientior efficitur quam fuit." Seine Lösung unterscheidet schließlich zweierlei Wissen: das Wissen, das Tugend ist, und das Wissen, das Fleiß ist. Nur das erste wird durch das Sakrament vermehrt[134].

---

131 A. a. O. fol. 172.

132 A. a. O. fol. 172v: „Nam sicut in rebus vulgaribus accidit, quod fiunt caracteres triplici de causa, videlicet propter distinctionem et propter eminentiam et propter indelebilem rei memoriam, ut pater familias caractere signat gregem suum ad distingendum oves suas ab alienis; et propter elegantiam ut arietem, qui aliis prestat toto corpore, quasi ducem gregis preficit; et propter indelebilem rei memoriam sigilli charactere cartam testamenti vel cyrographi sui confirmat, ita dominus, qui est magnus paterfamilias, voluit gregem ovium suarum distingui ab ovibus, que non sunt de suo ovili, primo per caracterem baptismi; secundo per elegantiam, quia voluit elegantiores in grege signari ordinis caractere tamquam gregis duces; tertio propter perpetuam eius memoriam et religionis confirmationem signaculo confirmationis voluit eas roborari ad delendum cyrographum mortis."

133 A. a. O. fol. 172.

134 A. a. O. fol. 172: „Quia nomen scientie equivocatur ad virtutem, que est donum Spiritus sancti, et ad industriam, que compa-

So bietet also die Dogmengeschichte der Wirkung im Sakrament der Firmung ein gutes Beispiel, wie zwar die Grundansicht die traditionelle gleiche bleibt: der Hl. Geist wird zur Stärkung gegeben, aber diese feststehende Wahrheit wird immer genauer bestimmt, gegen Einwürfe gesichert, durch den Fortschritt der Dogmenerkenntnis weitergeführt. In der Frühzeit interessieren besonders die beiden Formulierungen des Unterschiedes der Tauf- und Firmwirkung. Sie gehen wohl auf die etwas verschiedene Fassung der Firmwirkung bei Ps.-Melchiades bzw. Raban zurück und werden in der ersten Zeit deutlicher ausgebaut, ohne freilich sachlich einen tieferen Unterschied auszusagen. Es ist mehr eine verschiedene Formulierung. Gemeinsam ist ihnen das Bewußtsein, daß in der Firmung der Geist zum Kampfe, zum Apostolat und nicht zur Heiligung gegeben wird. Nach einigen Theologen kann neben dieser Stärkung auch ein Sündennachlaß, wenigstens läßlicher Sünden, eintreten. Wichtiger aber war das schon von der Abaelardschule aufgegriffene Problem der Wirkung der Kinderfirmung, das sich in immer schärferer Problemstellung und den verschiedensten Lösungsversuchen das ganze weitere Jahrhundert hindurchzieht, ohne infolge der verschiedenen Ansichten über die eingegossenen Tugenden zu einem festen und sicheren Ergebnis zu kommen. Doch scheint es immer allgemeinere Ansicht geworden zu sein, daß das gefirmte Kind eine besondere Himmelsherrlichkeit erhält und — im späteren Ausbau der Charakterlehre — den Charakter der Firmung, eine Idee, die vorher schon Honorius Augustodunensis durch das Bild des Hochzeitskleides für das himmlische Mahl ausgedrückt hatte. Es blieb also als wesentliche Schwierigkeit die Frage der eingegossenen Tugenden, die durch neue Problemstellungen, wie sie uns z. B. durch Präpositins Frage nach dem größeren Wissen des gefirmten, nun zum Gebrauch der Vernunft gelangten Kindes vor dem nicht gefirmten, oder in der Frage des Robert von Courçon nach der Fülle des Wissens in dem gefirmten Un-

---

ratur exercitio, dicendum est, quod in confirmatione confertur augmentum illius scientie, que est virtus et non illius, que est industria, et ubicunque augmentatur una virtus, augmentantur et omnes." — Weiter ausgeführt und verständlich gemacht sind diese Gedanken in Clm 12669, fol. 8: „Solutio ad hoc potest responderi, quod cum confirmatus pervenit ad annos discretionis, sapientior erit non confirmato quoad cautelam licet non quoad notitiam. Sicut aliqua vetula, que alicuius peccati numquam audivit prohibitionem, tamen abhorret illud et ab eo sibi cavet unctione sancti spiritus eam intus docente." — Über die Summa vgl. Schol 6 (1931) 122.

wissenden erscheinen, erschwert wurden. Auch hier ist eine Lösung angebahnt. Bei Präpositin freilich noch undeutlich, wenn er neben dem Sakrament auch den Unterricht verlangt, deutlich jedoch bei Robert von Courçon in der Unterscheidung zwischen dem Wissen als Tugend und dem Wissen als Fleiß.

3. Die Notwendigkeit des Sakramentes der Firmung.

Von den ersten systematischen Werken der Frühscholastik ab steht die Notwendigkeit des Empfanges der Firmung fest. Für die spekulative Auffassung dürfte vor allem wieder der Brief des Ps.-Melchiades[135] von wesentlicher Bedeutung gewesen sein. Als eigentliche Auctoritasstellen werden für die Notwendigkeit des Empfangs sowohl in den Sammlungen Burchards[136], in Ivos Panormia[137] und Dekret[138], in den sogenannten Algersentenzen[139] wie in Gratians Dekret[140] vor allem Ps.-Urban, Omnes fideles[141] und die Konzilsbeschlüsse von Worms[142], Mainz[143] und des Concilium Aurelianense[144] vorgelegt.

Die älteste scholastische Schule des Anselm von Laon leitet sofort die Idee des Briefes des Ps.-Melchiades in die Scholastik über. Ps.-Melchiades hatte, wie früher dargelegt[145], der Taufe vor allem die Reinigung, der Firmung die Stärkung zugeschrieben. So kam er zu dem Schluß, daß zwar allen, die bald sterben, ohne Gelegenheit zum Kampfe zu erhalten, die Taufe genüge, nicht aber denen, die im Kampfe des Lebens stehen. Sie müssen in der Firmung auch die Waffen erhalten[146]. Das findet sich nun schon bei Anselm in einer

---

[135] Vgl. S. 488 f.

[136] Burchard, Decretorum ll. XX, lib. 4 c. 59 ff. (ML 140, 738 ff.).

[137] Lib. 1 c. 113 ff. (ML 161, 1069 ff.).

[138] Lib. 1 c. 253 ff. (ML 161, 120 ff.).

[139] Clpn 3881, fol. 213 f.; Clm 12668, fol. 320.

[140] c. 1 ff. D. V de consecr. (ed. Friedberg 1413).

[141] „Omnes fideles per manus impositiones episcoporum Spiritum sanctum post baptismum accipere debent, ut pleni christiani inveniantur . . .“ (Friedberg 1413).

[142] „Ad praedicationem et ad confirmationem episcopi omnes devote conveniant“ (Ivo, Decretum p. 1 c. 256; ML 161, 120).

[143] „Praecipimus, ut ad accipiendum per manus impositionem pontificis Spiritus sancti donum sollicite et devote omnes concurrant . . .“ (ebd. c. 258).

[144] „Numquam erit christianus, nisi in confirmatione episcopali fuerit crismatus“ (Friedberg 1414).

[145] Vgl. S. 489 f. — [146] Ebd.

ihm im Liber Pancrisis zugeschriebenen Sentenz wieder. Da die Taufe, so führt er aus, die volle Sündenvergebung gibt, verspricht sie auch die Seligkeit. Doch es müssen ihr noch die Werke folgen, wenn das Leben das erlaubt. Und dazu ist eben die Firmung notwendig: „Ad perfectum igitur operum, ut scilicet gratiam Spiritus sancti ad operationem recipiat, necessaria est confirmatio." Diese Verbindung mit der Taufe als positive Ergänzung der sündenvergebenden Taufwirkung ist so eng, daß die Vernachlässigung des Empfanges der Firmung ebenso gefährlich ist wie die der Taufe[147]. Doch ist festzustellen, daß eine Notwendigkeit der Kinderfirmung nicht gefordert wird; außerdem dürfte es wichtig sein, darauf hinzuweisen, daß schon Anselm ausdrücklich nur die Vernachlässigung des Empfanges als gefährlich bezeichnet, nicht aber die einfache unbewußte Unterlassung, obschon auf der anderen Seite der Vergleich mit der Notwendigkeit der Taufe auf eine andere Linie hinweist. Es dürfte hier also noch nicht zu einem klaren Bild gekommen sein. Auch der Traktat des Clm 14834, von dem früher die Rede war, enthält deutlich die Verpflichtung, von der aber die Kinder ausgenommen sind. Ja, es scheint, daß er überhaupt gegen deren Firmung spricht, wenn er den Zweck und auch die Notwendigkeit des Sakramentes darauf zurückführt, daß ein Lehnsherr erst dem erwachsenen Knappen die Waffen in die Hand gibt[148]. Die zur Anselmschule gehörenden Sententie divine pagine folgen der Zeitansicht: „Sine perceptione . . . multi salvantur ut parvuli[149]."

Hugo von St. Viktor hat entsprechend seiner engen Verbindung mit der Schule Anselms ganz ähnliche Gedanken wie der Gründer der Schule: „Quia sicut in baptismo remissio peccatorum accipitur, ita per manus impositionem Spiritus Paracletus datur . . . . Quid autem prodest, si a lapsu erigeris, nisi etiam ad standum confirmeris? Propterea timendum est iis, qui per negligentiam amittunt episcopi praesentiam et non suscipiunt manus impositionem, ne forte propterea damnentur, quia festinare debuerunt, dum potuerunt[150]." Es ist also auch hier die Notwendigkeit des Empfanges aus dem Ergänzungsbedürfnis des Sündennachlasses der Taufe entwickelt. Dabei ist auch von Hugo deutlich nur die Vernachlässigung als gefährlich bezeichnet. Es liegt also keine strenge „necessitas medii" in unserem heutigen Sinne vor.

---

[147] Vgl. Anm. 37 39. — [148] Vgl. Anm. 41.
[149] Ed. Bliemetzrieder 43.
[150] De sacramentis lib. 2 p. 7 c. 3 (ML 176, 460 f.).

Von der Abaelardschule spricht allein Roland über die Verpflichtung, und auch er eigentlich nur in einem Einwurf: „Absque baptismo eterna salus haberi non potest; potest autem absque confirmacione; quare dignius videtur baptisma[151].“ Leider geht er auf diesen Einwurf nicht näher ein, so daß man über seine Stellung nichts sagen kann.

Eingehender sprechen auch in diesem Problem wieder die eng zusammenhängenden Sakramentenlehren des Magister Simon, der Sententiae divinitatis und des Madrider Traktates De septem sacramentis. In allen drei Werken ist entsprechend der Formulierung der positiven Taufwirkung auch im Vergleich zur Firmwirkung die Verpflichtung zum Empfang der Firmung noch stärker als bei Hugo als nur relative dargestellt.

So heißt es bei Magister Simon: „De hoc sacramento queritur, si omnibus sit necessarium et si dampnentur, qui sine eo ex hoc seculo auferuntur. Potest autem dici, quod quemadmodum baptismus est sacramentum intrantium, sic impositio manus manentium et pugnare volentium. Si quis itaque baptizatus ex hac luce etiam sine hoc munere sublatus fuerit, procul dubio salvatur, qui necdum ad etatem pugnandi potuit pervenire. Qui vero ad etatem legitimam perveniens non articulo necessitatis sed contemptu divini muneris ab hac se gratia subtraxerit, tamquam divinorum preceptorum contemptor non inmerito dampnatur. Si vero per oblivionem vel ignorantiam, id est sibi necessarium esse nesciens, id non perceperit, ipse quidem etiam sine hoc sacramento ab hoc seculo migrans per penitentiam veram, in qua omnia peccata dimittuntur, reus non tenetur. In sacerdotes vero, qui annunciare et subditos instruere debent, culpa refunditur iuxta illud prophete: Si peccator peccaverit etc.[152].“ Zunächst wird also zwischen einem Kinde und einem zum Vernunftgebrauch gelangten Erwachsenen unterschieden. Da die Firmung ein Sakrament des Kampfes ist, so ist für ein Kind, das vor dem Streite stirbt, der Empfang nicht notwendig. Auch für den Erwachsenen besteht keine absolute Verpflichtung, keine absolute necessitas medii. Jedoch hat Gott den Empfang „befohlen“, und daher wird der Verächter des Gebotes bestraft, nicht aber der Unwissende. Für ihn fällt die ganze Verantwortung auf die Priester, die ihn nicht unterrichtet haben.

---

[151] Ed. Gietl 213.
[152] Clm 22267, fol. 25.

Die Sententiae divinitatis stützen sich in ihrer Verteidigung der Verpflichtung auf Ps.-Urban: „Omnes fideles ad sacramentum confirmationis per manus impositionem episcoporum accedant, ut perfecti christiani inveniantur[153]." Dem fügen sie aus der Panormia nach Ps.-Clemens hinzu: „Non est perfecte christianus, qui per manus impositionem ab episcopo non fuerit chrismatus[154]." Um dem Einwurf der Haeretiker der Zeit zu entgehen, die behaupteten, in der Taufe sei doch schon alle Sünde nachgelassen und daher nichts mehr zum Heile notwendig[155], unterscheiden sie wie Magister Simon zwischen Unmündigen und Erwachsenen. Die beiden angeführten Auctoritasstellen sprechen nur von den letzteren, und auch von ihnen nur, soweit eine Verachtung oder eine Vernachlässigung des Empfanges vorliegt[156]. Dem schließt sich der Madrider Traktat insoweit an, als er ausdrücklich den Vergleich mit der Taufverpflichtung ablehnt[157].

Mit einer Anzahl zeitgenössischer Quellen tut das auch die Summa sententiarum. Die Taufe ist ein größeres Sakrament, da sie notwendiger ist, während man auch ohne die Firmung gerettet werden kann. Nur von den Erwachsenen sagen die Auctoritasstellen, daß sie ohne die Firmung nicht gerettet werden können, falls sie aus Verachtung oder Vernachlässigung das Sakrament nicht empfangen[158]. Etwas eingehender bespricht Robert Pullus unser Problem. Auch nach ihm ist die Taufe notwendiger, da ohne sie auch die

---

[153] Ed. Geyer 127*. — Vgl. Panormia, lib. 1 c. 113 (ML 161, 1069).

[154] Ed. Geyer 127*. — Vgl. Panormia, ebd. c. 119, wo aber als Satz des Concilium Aurelianense, wie auch in den anderen Kanonessammlungen. Vgl. Ivo, Decretum, lib. 1 c. 254 (ML 161, 120); vorher schon Burchard, lib. 4 c. 60 (ML 140, 738); später in Ps.-Alger, Sententiae, Clpn 3881, fol. 213; Clm 12668, fol. 32v; Gratianus, Decretum, c. 6 D. V de cons. (ed. Friedberg 1414).

[155] Ed. Geyer S. 127* f.: „Istis auctoritatibus opponitur hoc modo: Cum in sacramento baptismi omnia peccata dimittantur, non videtur verum, quod illae auctoritates videntur dicere."

[156] Ebd.: „Loquuntur enim in casu de adultis, qui sine hoc sacramento salvari non possunt, si ex contemptu vel negligentia dimittetur. Pueri vero ideo accipiunt, ut cum venerint ad aetatem perfectam, fortes inveniantur ad pugnam contra ipsum diabolum."

[157] Madrid, Bibl. nat., Ms 564, fol. 7v: „Baptismus enim etsi utilior sit, quia sine eo aliquis nequit salvari in tempore gratie..., tamen sacramentum confirmationis dignius esse perhibetur, quia in eo consumatio."

[158] Tract. 6 c. 1 (ML 176, 139): „Non enim maius dicitur, quod maiorem efficaciam habeat, cum parvuli possint salvari sine isto. De adultis dicunt sancti, quod nec sine isto possunt salvari, si ex contemptu vel negligentia dimittitur."

Kinder das Heil nicht erlangen können. Daher kann dies Sakrament auch jeder spenden. Die Firmung dagegen ist nicht so notwendig. Die Unmündigen können sie ohne Gefahr ihres Heiles entbehren, wenn sie auch eigentlich gefirmt werden sollten und müßten[159]. Diese relative Notwendigkeit auch der Kinderfirmung liegt ihm so am Herzen, daß er im folgenden Kapitel noch einmal darauf zurückkommt und sie erneut verlangt. Wenn man nicht dafür sorgt, daß die Kinder gefirmt werden, besonders wenn eine Gefahr im Anzug ist, wird man schuldig[160]. Es ist also hier die Schuld der Vernachlässigung für die Erwachsenen nicht nur bezüglich ihrer eigenen Firmung aufgestellt; die für den Unmündigen Verantwortlichen haben auch die Verpflichtung für seine Firmung.

Honorius Augustodunensis hat trotz seiner Lehre vom Hochzeitsgewand, das die Firmung verleiht, an der überkommenen Lehre der nur relativen Notwendigkeit festgehalten, obschon sie eigentlich nicht recht zu seiner Grundauffassung paßt: Man darf zwar ohne dieses hochzeitliche Kleid nicht vor Gott erscheinen[161], und es ist gefährlich, wenn jemand ohne es beim Hochzeitsmahl des Königs erfunden wird[162]. Doch wird man trotzdem gerettet, wenn man auch die volle Gnade nicht erhält[163].

Petrus Lombardus bringt keine innere spekulative Begründung, sondern nur die Stelle aus Ps.-Urban[164], während sich Bandinus mit unserem Problem überhaupt nicht beschäftigt. Für die Entwicklung der spekulativen Auffassung ist erst wieder Gandulf interessanter. Er nimmt nämlich den alten Gedanken der engen Verbindung der sündenver-

---

[159] Sententiarum ll. VIII, lib. 5 c. 22 (ML 186, 847): „Sacramento autem confirmationis non tantopere opus est parvulis, quippe quo carere possunt absque periculo salutis. Confirmari tamen debent et ipsi maxime ad opus futuri. Unde cum parvuli ad Dominum deferrentur, ut eos tangeret, imponebat illis manus (Mc 10, 13). Ipse quoque de confirmatione parvulorum decretum ponens ait: Sinite parvulos ad me venire."

[160] Ebd. c. 23: „Debent ergo parvuli in parvitate sua confirmari. Quamobrem negligentiae reatus iudicatur, quoties his, qui interim mori possunt, sacramentum istud per desidiam differtur."

[161] Sacramentarium c. 12 (ML 172, 750): „Sine isto signaculo non oportet nos praesentari ante Deum."

[162] Ebd.: „Haec [septem dona] sunt ornamenta vestis, quae tribuit Deus menti nostrae per impositionem manus episcopi, sine quibus periculosum est aliquem inveniri in convivio regis."

[163] Ebd.: „Si sine confirmatione moritur, salvabitur quidem, sed plenam gratiam non consequitur."

[164] Lib. 4 dist. 7 c. 3.

gebenden Taufe mit der stärkenden Firmung wieder auf, führt ihn aber ganz anders als die früheren Summen durch: „Die Taufe kann ohne die Firmung bei vernachlässigtem Empfang nicht vollendet sein[165]." Beide Sakramente hängen also aufs innigste so zusammen, daß bei der Vernachlässigung, nicht also immer, wie es eigentlich aus der inneren Natur der die sündenvergebende Wirkung der Taufe ergänzenden Firmwirkung folgen müßte, die Taufe nicht vollendet ist. Es ist also der ursprünglich schon vorhandene Gedanke, daß die Unterlassung des Empfanges der Firmung nur im Fall der Vernachlässigung schade, organischer in die alte Idee der die „negative" Taufwirkung ergänzenden „positiven" Firmwirkung eingebaut. Freilich ist dadurch der Gedanke der inneren Verbindung stark aufgelöst: die Ergänzungsbedürftigkeit ist nur im Fall der Vernachlässigung vorhanden! Odo von Ourscamp[166] und Robert Paululus[167] bringen nichts Neues. Auch bei Petrus von Poitiers erfährt man nur, daß die Firmung zu den Sakramenten gehört, ohne die das Heil „kaum" erlangt werden kann[168]. Das wiederholen dann der Abschreiber des Petrus, Martin de Fugeriis[169] und Radulphus Ardens[170]. Aus dem Kreis um Petrus von Poitiers hat nur Petrus von Capua eine kurze eigene Darlegung, die außerordentlich weit in der Formulierung der nur relativen Notwendigkeit geht. Das Gebot, die Firmung wie auch die Letzte Ölung zu empfangen, verpflichtet nicht jederzeit, sondern nur bei Gelegenheit:

---

[165] Ed. Walter 432: „Sacramentum baptismatis perfectum esse non potest, si contempserit alterum, id est sacramentum confirmationis." — Daß nur bei Vernachlässigung der Nichtempfang vom Himmel ausschließt, sagt er auch bei der Erklärung des Kanons des Concilium Aurelianense: „Hoc intelligitur ita: ‚Numquam erit vere christianus' id est vere Christi membrum, ‚nisi in confirmatione episcopi fuerit crismatus' id est si in confirmatione episcopi crismari contempserit" (ebd. 433).

[166] Ed. Pitra, Analecta novissima II 67: „Sacramentum impositionis manus minus quidem necessarium est quam baptismus."

[167] De officiis ecclesiasticis, lib. 1 c. 22 (ML 177, 393): „In baptismo datur Spiritus ad remissionem; hic vero ad robur. Per hanc enim contra hostes invisibiles armamur. Sine hoc sacramento potest homo salvari, si non ex contemptu dimiserit."

[168] Lib. 5 c. 3 (ML 211, 1229); Hildesheim, Beverin, Ms 656, fol. 171v: „Necessaria sunt, sine quibus vix habetur salus, ut baptismus, confirmatio . . . ."

[169] Clpn 3116, fol. 70.

[170] Vat. lat. 1175, fol. 124: „necessaria sunt: baptismus, confirmatio . . . ."

„tempore congruo et oportuno[171]". Daher sündigt nur der schwer, der es bei gegebener Gelegenheit vernachlässigt[172].

Aus der frühen Glossenliteratur zum Lombarden findet sich in dem früher Petrus von Poitiers zugeschriebenen Sentenzenkommentar zu den Worten Ps.-Urbans: „ut pleni christiani inveniantur", die Glosse: „id est ut plane illa, que ad salutem necessaria sunt, habeat confirmatus non qui[n] salus sine isto sacramento valeat haberi[173]." Das findet sich in der unter dem Einfluß des Comestorkommentars stehenden Glossensammlung zum 4. Buch in Clm 22288 fast wörtlich wieder. Nur wird noch ausdrücklich hinzugefügt, daß keine Verachtung des Sakramentes vorliegen darf[174]. Ein wenig anders faßt die Bamberger Glossensammlung zum 4. Buch ihre Note zu denselben Worten: „ut pleni christiani": „non quin vere christiani fuerint, sed [lies: si] non ex contemptu confirmationem distulerunt: sed quia nunc plenius propter spiritum [lies: spiritus] sancti gratiam, quam hic accipiunt[175]." Etwas schärfer drückt sich Alanus von Lille in seinem Werk De haereticis aus, wenn er formell jedenfalls nur die Kinder von der Verpflichtung ausnimmt und von der Vernachlässigung schweigt[176]. Doch dürfte er tatsächlich kaum eine wirkliche Ausnahme darstellen.

Auch in der Schule des Petrus Cantor wurde die herkömmliche Ansicht einer wirklichen Verpflichtung für jene, die das Sakrament empfangen können, aber auch nur für diese, anerkannt. So geht Robert von Courçon ganz auf Ps.-Melchiades zurück, wenn er wieder den alten spekulativen Grund der notwendigen Ergänzung der sündenverge-

---

[171] Clm 14508, fol. 59: „Sed non videtur quod sine confirmatione possit quis salvari, cum sit unum de septem generalibus sacramentis nec sine extrema unctione . . . . Respondeo: Preceptum est utrumque sumi non quolibet tempore sed congruo et oportuno."

[172] Ebd.: „Et ideo, qui contempnit alterutrum sumere, peccat mortaliter; sed ubi preventus necessitate non potest illud suscipere, non peccat."

[173] Clpn 14423, fol. 97.

[174] Fol. 86: „Dum illud non contempnatur."

[175] Bamberg, Patr. 128, fol. 6v.

[176] Lib. 1 c. 66 (ML 210, 369): „Sine quo etiam nullus adultus et discretus sine periculo discedit." — Über die Tatsache der Kinderfirmung schreibt er als Antwort auf den Einwurf: „Circa parvulos non habent locum cetera sacramenta, ut . . . confirmatio; a simili nec baptismus" das folgende: „Et licet alia sacramenta non soleant parvulis exhiberi, tamen . . . baptismus" (C. haereticos lib. 1 c. 41 f.; ML 210, 347). Die Praxis scheint also recht verschieden gewesen zu sein.

benden Wirkung der Taufe durch die stärkende der Firmung, teilweise sogar mit den Worten des Ps.-Melchiades, hervorhebt[177]. Wichtiger aber ist ein neuer Grund für den baldigen Empfang, der ganz durch die Dogmenentwicklung bedingt ist: der Hinweis auf den Charakter: „Omnes fideles debent confirmari et quanto citius recipiunt caracterem confirmationis tanto melius[178]." Es könnte auffallen, daß Robert keinen Hinweis auf die Möglichkeit der Rettung jener hat, denen die Möglichkeit, das Sakrament zu empfangen, fehlt, sondern wie Alanus direkt nur die Kinder von der Notwendigkeit ausnimmt. Ja, die spekulative Begründung der Verpflichtung zum Firmungsempfang aus der Ergänzungsbedürftigkeit der Taufe für die kämpfenden Erwachsenen könnte es nahelegen, Robert die Ansicht einer absoluten Notwendigkeit für alle Erwachsenen lehren zu lassen. Doch haben alle anderen Summen, die den gleichen Grund anführen, diesen Schluß nicht gezogen. In dem Zusammenhang, in dem Robert von der Verpflichtung spricht, lag auch kein besonderer Grund vor, ausdrücklich auf die schuldlos die Firmung nicht empfangenden Christen einzugehen. Deshalb werden seine Ausführungen wohl im Sinn der ganzen Entwicklung so zu verstehen sein, daß er von einem wirklich verpflichtenden Gebot spricht, davon aber neben den Kindern auch die in der physischen Unmöglichkeit des Empfanges sich befindenden Getauften ausnimmt. Daß freilich in der Schule des Petrus Cantor die Verpflichtung und auch die Notwendigkeit des Empfanges aus inneren Gründen stark betont wurde, zeigt eine Ausführung des Petrus Cantor selbst über die Sakramente, die zur Zeit des Interdiktes in Todesgefahr gespendet werden können. Er glaubt, daß, wie die Letzte Ölung, auch die Firmung gespendet werden kann, falls ein Bischof zufällig durch das interdizierte Land komme. Als Grund wird von ihm ausdrücklich das Seelenheil angegeben: Nichts, was zum Seelenheile dient, ist solchen unschuldigen Personen dann zu verweigern[179].

---

[177] Clpn 14524, fol. 172: „Nam cum in baptismo Spiritus sanctus conferatur ad innocentiam, in confirmatione confertur ad pugnam; et quamvis statim morituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen necessaria sunt confirmationis auxilia, quia confirmatio animos armat et instruit et roborat ad agonias huius mundi."

[178] Clpn 14524, fol. 172.

[179] Clpn 14445, fol. 243v: „Sed numquid extrema unctio dabitur in terra huiusmodi interdicta? Videtur, quia nulla, que ad salutem anime expediant, in articulo mortis neganda sunt huiusmodi personis.

Präpositin hat eine Darlegung der Verpflichtung, die fast wörtlich mit der Roberts von Courçon übereinstimmt[180]. Daß er aber nur eine bedingte Notwendigkeit lehrt, sagt er an anderer Stelle ausdrücklich: Wenn jemand die Firmung nicht empfangen konnte, so wird der Herr das ersetzen[181].

Eine erste genauere Darlegung über die Verpflichtung findet sich endlich in der sogenannten Summe des Stephan Langton, die der Firmung eine Mittelstellung unter den Sakramenten zuweist. Die Summe zählt die Letzte Ölung zu jenen Sakramenten, die zwar notwendig sind, bei denen aber doch das Fehlen des Empfanges bei den „simplices" durch Unkenntnis entschuldigt werden kann, da sie zu beschränkt sind, alles, was zum Heile notwendig ist, zu wissen. Bei der Taufe, Buße, Firmung und Eucharistie entschuldigt aber eine solche Unwissenheit nicht. Doch meint die Summe, daß die Firmung hier eine Mittelstellung einnehme, da sie nicht so notwendig erscheine wie Taufe, Buße und Eucharistie. Daher scheint bei ihr eine einfache Unwissenheit zu entschuldigen, nicht aber eine gesuchte und gewollte (affectata)[182]. Damit sind wir in die Zeit der genaueren Unterscheidungen gekommen, die aber für den hier behandelten Abschnitt nicht mehr in Betracht kommen. Doch

---

innoxiis. Unde non solum unctionem sed etiam confirmationem credimus dari talibus interdictis, si forte transitum habuerit episcopus per terram illam." — Nicht ganz klar ist bei Petrus Cantor die Fragestellung und Antwort, ob jemand, der die Spendung der Firmung zurückgewiesen hat, das kirchliche Begräbnis verweigert wird. Vgl. darüber den öfter genannten Artikel über die Letzte Ölung 557. — Über die Möglichkeit, im Interdikt die Firmung zu spenden, scheinen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts die Sententie divine pagine anders gedacht zu haben: „Cum alia sacramenta interdicuntur in ecclesia, baptismus numquam" (ed. Bliemetzrieder 43).

[180] Clm 9546, fol. 175v.

[181] Ebd.: „Forte respondetur et hic, quod in necessitate, si aliquis transferatur sine inunctione, dominus supplet, quod pretermittitur."

[182] Bamberg, Patr. 136 (Q VI 50) fol. 98v: „Notandum est, quod dicitur [sacramentum unctionis extreme] 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 excuset ignorantia huiusmodi, si assumendi facultas. Confirmatio minoris videtur esse necessitatis quam reliqua tria. Nam et ibi videtur excusare ignorantia simplex, non affectata."

sieht man, wie auch dafür das 12. Jahrhundert die Anfänge bietet.

Somit dürfte die Gesamttendenz der systematischen Summen des 12. Jahrhunderts bis zur Jahrhundertwende über die Verpflichtung zum Empfang der Firmung feststehen: Der Empfang ist notwendig. Wenn auch, wie mehrfach hervorgehoben wird, die Kinder das Sakrament schon empfangen sollen, so können sie doch ebenso wie die Erwachsenen, denen es an Gelegenheit gebricht, ohne es gerettet werden. Mithin besteht eine eigentliche „necessitas medii" nicht. Spekulativ wurde die Notwendigkeit durch die Ergänzungsbedürftigkeit der Taufe als Sakrament des Sündennachlasses durch ein Sakrament der Stärkung begründet. Doch stehen daneben auch Versuche, aus der eigenen Würde der Firmung, unabhängig von dem Vergleich mit der Taufe, die Verpflichtung zu ihrem Empfang herzuleiten. Hier muß vor allem Honorius Augustodunensis genannt werden, nach dem es sich nicht schickt, ohne das Hochzeitskleid des Hl. Geistes am himmlischen Mahl zu erscheinen. Entsprechend der Dogmenentwicklung in der Lehre vom Charakter wird auch dieser als Begründung der Notwendigkeit und des baldigen Empfanges, auch schon bei Kindern, von Robert von Courçon angerufen. Trotzdem bleibt man Übertreibungen fern und schließt die Himmelstür nicht jenen, die aus Unkenntnis oder Unmöglichkeit das Sakrament nicht empfangen. Gerade die Tatsache, daß man, obschon die spekulativen Begründungen zur Aufstellung einer absoluten Notwendigkeit, jedenfalls bei Erwachsenen, drängten, bei einer nur relativen stehen blieb, zeigt, wie tief diese Überzeugung in der Tradition der Zeit wurzelte. Das hat auf der anderen Seite keinerlei Schaden gebracht. Die ganze innere Hochachtung vor dem Sakrament zeigt sich ja bei der Empfehlung der Kinderfirmung. Sie zeigt sich auch wie in einem Schlaglicht in der kleinen Bemerkung des Petrus Cantor, nach der auch zur Zeit des Interdiktes die armen Unschuldigen in Lebensgefahr nicht dieses Mittels ihres Seelenheiles beraubt sein sollten.

Fünfundzwanzig Jahre deutsche Denkpsychologie.

Geschichtlicher Rückblick und Würdigung.

Von Alexander Willwoll S. J.

Als die Forschungen der damals sogenannten „Würzburger Schule" zwischen 1901 und 1908 auf neuem, exaktem Wege zur Lehre von der Unanschaulichkeit der Gedanken führten, erhob sich zunächst von anderen Schulen her ein auffallend schroffer Widerspruch gegen das Neue. Die Ergebnisse, die Methode der Würzburger, sogar die Wahl ihres Untersuchungsgegenstandes wurden als verfehlt und als dem Wesen exakter Forschung fremd betrachtet und heftig abgelehnt. Eine gewisse tastende Unsicherheit, die einzelnen dieser Arbeiten noch anhaftete, konnte die Schärfe des Widerspruches nicht erklären. Eher war diese wohl ein Symptom dafür, wie ein hervorragender Teil der Wissenschaft noch bis über die Jahrhundertwende hinaus in die sensistische Denkweise des 19. Jahrhunderts festgebannt war und wie schwierig es positiver Forschung sein kann, sich von dem „psychologischen Apriori" vorgefaßter philosophischer Geisteshaltung ganz frei zu machen.

Heute, nach einem Vierteljahrhundert fruchtbarer Entfaltung der Denkpsychologie, ist es leichter und scheint es auch für philosophische Betrachtungsweise nicht wertlos, jene Wendung zur Psychologie des Unanschaulichen zu würdigen, ihren Vollzug, ihre Auswirkung in der weiteren Entwicklung der Psychologie, ihre Bedeutung für den Wissenschaftscharakter empirischer Psychologie und für deren Beziehungen zur Philosophie zu überschauen. Im folgenden sei erinnert: erstens an das Werden der heutigen Denkpsychologie und seine grundsätzliche Bedeutung für die Psychologie als empirische Wissenschaft, zweitens an Leitgedanken der weiteren Entwicklung denkpsychologischer Theorie, endlich kurz an einige Wege, die von empirischer Denkpsychologie zu — in sich natürlich anders gearteten — philosophischen Fragestellungen hinüberweisen.

I.

Schwierigkeit und Bedeutung der ersten Entwicklung zur „Psychologie des Unanschaulichen" werden aus der philosophischen Konstellation jener Zeit verständlich. Drei Grundströmungen philosophischer Denkweise haben die Methodik

und die theoretischen Prinzipien der Lehre vom Denken von jeher getragen — bald einander ablösend, bald einander überschneidend, bald einander zeitweise parallel gehend; sie wirkten sich auch in der Zeit der aufkeimenden Denkpsychologie aus. Irgendwie platonisierende spiritualistische Geistesart leuchtet auf in Zeiten, in denen die Übersinnlichkeit und die intuitive Eigenkraft intellektuellen Erkennens deutlicher gesehen und besonders nachdrücklich hervorgehoben wird; so bei Plotin und Augustin und in weitem Ausmaße in der Scholastik, so dann, trotz des Nachlassens metaphysischer Spannkraft und Augustinischer psychologischer Feinheit, in dem psychologischen Apriorismus, der den erkenntnistheoretischen der Rationalistenzeit begleitete, in den Harmonia-praestabilita-Lehren, in den verschiedenen Formen des Ontologismus usw. Und an Platons Größe erinnert im Kampfe gegen den Sensismus auch der Gründer der denkpsychologischen „Würzburger Schule", Oswald Külpe[1]:

„Die Anerkennung des Intellekts, die Betonung der geistigen Selbständigkeit unserer Seele hat zu allen Zeiten die Leistungen des Denkens beflügelt. Der Höhepunkt der griechischen Philosophie ist uns nicht die . . . Lehre von der Anschauung als Grundlage aller Einsicht, sondern Platon mit seiner Ideenlehre . . . ."

Aristotelische Abstraktionspsychologie, ganz in die Akt—Potenz-Metaphysik eingebaut und nur von ihr aus ganz zu verstehen, in der Hochscholastik einheitlicher und ausgeglichener durchgeführt, in ihrer mehrdeutigen Bildersprache (illuminatio phantasmatis, conversio ad phantasma usw.) von großen Interpreten wie Capreolus, Cajetan, Franz von Ferrara, Bañez, Suarez, Joannes a S. Thoma recht verschieden gedeutet, wirkte sich auch in den Jahrzehnten vor und nach Beginn der neuen Denkpsychologie aus, im Brentanokreis und in der Neuscholastik. Es lassen sich zwischen ihr und den neuen denkpsychologischen Theorien Konvergenzen aufweisen; natürlich wäre es verfehlt, im Neuen nur eine Repristination des Alten sehen zu wollen. — Im Tiefstand „spekulativer" Philosophie, nicht in der Wesensart „experimentierender" Psychologie, war es begründet, daß die Psychologie des intellektuellen Erkennens bis über die Jahrhundertwende hinaus weitaus am stärksten von der dritten, der demokritisch-mechanistischen Denkweise beeinflußt wurde. Von der Rationalistenzeit her lastete ein einseitig mathematisch-mecha-

[1] Über d. mod. Psych. d. Denkens: Intern. Monatschr. Juni 1912, Sp. 1107.

nischer Wissenschaftsbegriff auf dem Denken der Zeit, den Blick für Final- und Sinnzusammenhänge verengend; als Erbe aus dem Humeschen Empirismus herrschte vielfach die Einengung des Erkennens auf sinnliche Erfahrung und die Auflockerung der spontan schöpferischen geistigen „Seele" in das von Assoziationsmechanismen zusammengehaltene Bündel seelischer Atome, Empfindungen. Französische Aufklärungsphilosophie hatte (schon bei Condillac) den Vergleich zwischen der Seele und einer ihrer Bewegungen bewußten, aber schöpferischer Spontaneität baren Maschine durchgeführt, und folgerichtig hatte Condillac das höhere Geistesleben durch Transformation aus dem elementareren erklärt. Als Nachfolger dieser „atomistisch-mechanistisch-transformistischen" Anschauungen vom Seelischen wirkte der Positivismus des 19. Jahrhunderts mit seiner Scheu vor allem jenseits sinnlicher Erfahrung Liegenden, Unfaßbaren sich auch in der neu entstehenden experimentellen Psychologie aus. Indem Comte jede introspektive Reflexion als wissenschaftliche Erkenntnisquelle ablehnte, verwarf er bereits im voraus die Kernmethode der späteren Denkpsychologie. Aus seiner Mentalität heraus verkündete zehn Jahre vor Beginn der Würzburger Forschungen Richet mit dem baldigen Tode der Metaphysik die Auflösung der Psychologie in (objektive) Physiologie, lehnte der extremere Flügel der amerikanischen Behavioristen jede „Bewußtseinspsychologie" ab, führten im Ausbau letzter Konsequenzen die russischen Reflexologen zu jener materialistischen Auffassung vom Seelenleben, in der das Denken ebenso auf „bedingte Reflexe" zurückgeführt wird, wie die Sekretion von Magensaft beim Glockenklang, eine Lehre, die für Unanschauliches, Geistiges keinen Raum ließ.

Die Auswirkung des positivistischen Denkens in der „Denkpsychologie" wird deutlich sichtbar in den beiden Bänden „De l'intelligence" von Hippolyte Taine[2] (1870).

„Wie der lebendige Körper", so sagt er, „ein Polypengehäuse von gegenseitig abhängigen Zellen ist, ist der wirkende Geist ein Polypengehäuse von gegenseitig abhängigen Bildern und die Einheit ist in beiden Fällen nichts anderes als eine Harmonie und eine Wirkung." Unsere Erkenntnis besteht nach ihm in allgemeinen Urteilen, diese sind Paare allgemeiner Begriffe, diese sind seelische Bilder, Zusammensetzungen von noch elementareren Empfindungen, diese sind wieder zusammengefügt aus noch elementareren, bis man schließlich zu infinitesimal kleinen, einander völlig gleichartigen

[2] J. Benrubi, Philos. Strömungen in Frankreich (Leipzig 1928) 19 ff.

Empfindungen kommt, deren verschiedenartige Kombinationen zur Gesamtempfindung führen.

Da war schon alles grundgelegt, was man später als Atomismus und Mechanismus der Assoziationspsychologie vorwarf. Der erste Experimentalpsychologe an der Pariser Sorbonne, Th. Ribot, lehnte zwar später das Einerlei der seelischen Elemente ab, blieb aber dem Sensismus gleichwohl verhaftet. Als (nicht sehr klares) Ergebnis einer denkpsychologischen Umfrage bucht er, es lasse sich beim Denken nur anschauliches Vorstellen aufweisen, das Wortbild werde als Zeichen des verborgenen Objektes benützt, das es unbewußterweise darstelle[3]. Aus positivistischer Schulung ging auch der Klassiker der deutschen Assoziationspsychologie, Theodor Ziehen[4] hervor, dem bekanntlich das Urteil als assoziative Verkoppelung zweier Vorstellungen, der abstrakte Begriff als etwas für den Psychologen kaum Vorhandenes, die „Möglichkeit der Zurückführung der sog. höheren Denkprozesse auf die Assoziation der Vorstellungen" als bewiesen gilt. Zwar hatte schon Paulhan auf die „immanente Finalität" im seelischen Geschehen hingedeutet und war vor allem W. Wundts Lehre von der „schöpferischen Synthese" eine Absage an alle rein atomistisch-mechanistische Psychologie. Aber selbst für Wundt blieb es ein „Postulat", daß „jeder Denkakt in den Formen bestimmter Einzelvorstellungen dem Bewußtsein gegeben" sei. Freuds zehn Jahre vor der Denkpsychologie einsetzende Polemik gegen die Assoziationspsychologie war um so unglücklicher, als er dieser eigentlich nur eine ungeistigere Psychologie der Triebmechanismen entgegenstellte. Diltheys gleichzeitige Forderung nach dem Verstehen seelischer Vorgänge aus ihrer „Sinnrichtung" heraus fand noch kein Echo. Brentanos Philosophieren und vor allem die Neuscholastik suchten noch zu wenig lebendige Berührung mit der neuen Psychologie auf gleicher Ebene, als daß sie zur innerlichen Überwindung des Sensismus hätten mithelfen können.

Zehn Jahre später, um 1910, konnte Alfred Binet in einer Bilanz über die psychologische Arbeit des vorausgegangenen Jahrzehntes schreiben: wenn nicht alles täusche, so stehe man „am Vorabend einer ganz neuen Psychologie". In Wirklichkeit war man über den „Vorabend" längst hinaus. Binet selbst hatte in Frankreich sich für eine Wendung

---

[3] J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. I[3] (1923) 420.
[4] Leitf. d. physiol. Psych.

zur Psychologie des Unanschaulichen bemüht. Das Hauptverdienst an der Umstellung der Psychologie gebührte aber ohne Zweifel der Schule Oswald Külpes und seiner besten Mitarbeiter, von denen die „denkpsychologische Methode" systematisch gelenkter Selbstbeobachtung geschulter Versuchspersonen ausgebaut und die Theorie zur Psychologie des Unanschaulichen geführt wurde. Freilich macht sich in den ersten dieser Arbeiten noch ein heute erstaunliches Zaudern und Sichzurückhalten gegenüber dem Neuen, Unanschaulichen bemerkbar.

Karl Marbes Untersuchung über das Urteil (Leipzig 1901) eröffnete die Reihe der Würzburger Arbeiten. In der an und für sich gewiß berechtigten Absicht, möglichst einfache, leicht und sicher übersehbare Erlebniskomplexe zur Beobachtung zu bringen, verlangte er von seinen Versuchspersonen die Lösung sehr einfacher Aufgaben, wie sie das Rechnen mit dem kleinen Einmaleins bietet. Dabei bestand aber die Gefahr, daß vielfach bloße Reproduktionen an Stelle eigentlicher Denkleistungen zur Beachtung kamen und daß gerade die sehr reiche und vielgestaltige Sonderart von Urteilserlebnissen nicht recht gewürdigt wurde. So mag es sich erklären, daß die Arbeit schließlich doch mit der sensistischen Thesis endete. Doch enthielt sie einen fruchtbaren Ansatz für die folgenden Arbeiten in dem Hinweis auf „Bewußtseinslagen", die noch weiterer Analyse bedürftig seien.

Recht unbestimmt war das Ergebnis der 1902 von Henry Watt[5] begonnenen Untersuchungen: Denken sei „das Zusammentreffen und -wirken verschiedener Gruppen von Faktoren in einem sie verbindenden Bewußtsein, worunter der, den wir die Aufgabe genannt haben, einen besonderen Einfluß auf die Aufeinanderfolge der anderen ausübt und die Art und Weise ihres Auftretens in vieler Hinsicht bestimmt". Die Versuchsanordnung — es wurden Aufgaben wie Suchen des neben-, über-, untergeordneten Begriffes zu einem Reizwort, des Ganzen zum gebotenen Teil und umgekehrt gelöst, Aufgaben, die sich später in den Arbeiten von Selz als überaus ergiebig für psychologische Beobachtung erwiesen — hätte jedenfalls einen tieferen Vorstoß in die Psychologie der Komplexe und der Relationserlebnisse ermöglicht. Immerhin lag in dem nachdrücklichen Hinweis auf die Funktion der Aufgabe ein Übergang zu den tiefer dringenden Forschungen von Ach und späteren.

Narziß Achs Arbeit über die determinierenden Tendenzen vom Jahre 1905 gehört zwar zunächst in das Gebiet der Willenspsychologie. Sie war aber auch für die Entwicklung der Denkpsychologie

---

[5] Veröffentl. 1905: ArchGsmtPsych 4 (1905) 289—436.

vor allem dadurch wertvoll, daß sie die finale Zielrichtung und Steuerung des Denkverlaufes mehr und besser sehen lehrte.

August Messers[6] „Experimentalpsychologische Untersuchung über das Denken" (1906) befaßte sich wieder mit dem Urteil, hob vor allem Sonderart und Bedeutung des Evidenzerlebnisses und der Zustimmung sowie die verschiedenen Arten von Urteilserlebnissen deutlicher hervor und schuf den später wertvollen Begriff des „Sphärenbewußtseins", des dunklen Wissens um logische Sphären, in die ein gebotener Inhalt hineingehöre. Zur klaren Entscheidung für oder wider den Sensismus aber wagte sich die Arbeit doch nicht vor.

Fast noch auffallender ist eine ähnliche Zurückhaltung in der folgenden Arbeit von Otto Schultze[7] (1906). Er spricht zwar von „Gedanken sive Bewußtheiten", die unmittelbar vorgefunden, aber unanschauliche seelische Gebilde seien, will jedoch nur „Sondierungen und Diskussion von Möglichkeiten" geben und behandelt seine Auffassung nicht als exakt psychologisch fundierte. „Bei dieser ‚metaphysischen' Theorie", sagt er, „wende ich mich gegen eine andere ‚metaphysische' Theorie (denn beide finden das, was sie zur Erklärung heranziehen, nicht vor) und zwar gegen die Assoziationspsychologie, die glaubt, mit Gedächtnisspuren und deren Assoziationen auszukommen. Ich meine, Assoziationen erklären nur zeitliche Ordnungen und zwar nur den Eintritt von Bewußtseinsinhalten, aber das, was Begriffe bedeuten, wie sie sich zusammenordnen im Urteil, und wie ihre Zusammenordnung als denknotwendig erscheine, das vermögen sie nicht zu sagen."

Die sichere Hinführung experimentalpsychologischer Methode zum Unanschaulichen und die Loslösung der Psychologie aus dem Sensismus vollzog sich erst 1907 in Karl Bühlers[8] „Tatsachen und Probleme zu einer Theorie der Denkvorgänge":

Um bei der Reflexion der Versuchspersonen sicher Denkleistungen, nicht nur Reproduktionsvorgänge zur Beachtung zu bringen, ließ er die Versuchspersonen etwas schwierigere Aufgaben lösen. Es ergab sich an Hand der Protokolle bald mit vollster Klarheit, daß die Assoziation anschaulicher Vorstellungen und Bewußtseinslagen u. ä. „nicht alles" im Denkvorgang waren. „Die wichtigsten Erlebnisstücke sind etwas, was durch alle die Kategorien gar nicht gestreift wird, . . . etwas, was vor allem keine sinnliche Qualität, keine sinnliche Intensität aufweist, etwas, von dem man wohl einen

---

[6] ArchGsmtPsych 8 (1906) 1—224.
[7] ArchGsmtPsych 8 (1906) 241—384.
[8] ArchGsmtPsych 9 (1907) 297 ff.; 12 (1908) 1 ff. Vergl. J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. I 419 ff.

Klarheitsgrad, einen Sicherheitsgrad, eine Lebhaftigkeit, mit der es das psychische Interesse in Anspruch nimmt, aussagen kann, das aber inhaltlich ganz anders bestimmt ist als alles, was sich letzten Endes auf Empfindungen zurückführen läßt, etwas, bei dem es gar keinen Sinn hätte, bestimmen zu wollen, . . . in welche sinnliche Qualität es aufzulösen wäre", eben die „Gedanken". „Was so fragmentarisch, so sporadisch, durchaus zufällig im Bewußtsein auftritt, wie die Vorstellungen in unseren Denkerlebnissen, kann nicht als Träger des festgefügten und kontinuierlichen Denkinhaltes angesehen werden." Vielmehr erscheinen die Vorstellungen wie nebensächliche und unwesentliche Phänomene, die unbeschadet der Sicherheit und Klarheit des Denkens auch fehlen könnten. Dem Wundtschen Postulat, daß jeder Denkakt in den Formen bestimmter Einzelvorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sein müsse, stellt Bühler ursprünglich mit Berufung auf Ach, Binet, Messer die Thesis entgegen: „Es gibt Gedanken ohne jede nachweisbare Spur irgend einer Anschauungsgrundlage", eine Auffassung, die B. später milderte.

Die Versuche sensistischer Deutung der Denkvorgänge werden einzeln zurückgewiesen: so die Zurückführung der „Gedanken" auf Reihen flüchtiger halbbewußter Vorstellungen: Gedanken können als solche sehr stabil und klarbewußt sein; — Deutung der Gedanken als etwas psychisch nicht Bestimmbares: sie sind recht sehr bestimmt; — Zurückführung der Gedanken auf kontrahierte Vorstellungsreihen (Verdichtungstheorie von Lazarus und Steinthal): Kontraktion anschaulicher Vorstellungen kann nicht etwas ganz Unanschauliches ergeben; — Deutung der „Gedanken" als Verbindung bewußter Einzelvorstellungen mit allerlei Unbewußtem, mit Assoziationsbahnen zu ähnlichen Vorstellungsresiduen (Wundt), mit gleichzeitig erregten Dispositionen (Erdmann), mit dem Bewußtsein einer Möglichkeit, alle ähnlichen Dinge vorzustellen (Volkelt): Gedanken sind eben nicht nur potenzielle, sondern sehr aktuelle und als Allgemeingedanken vollbewußte Gegebenheiten.

Mit Bühlers Arbeit war die Umstellung der experimentellen Psychologie auf die Psychologie des Unanschaulichen im wesentlichen, wenn auch noch darum gekämpft werden mußte, vollzogen. Die Bedeutung dieser Wendung war größer, als die bloßer Inangriffnahme irgend eines neuen Teilgebietes. Für die Psychologie selbst als empirische Wissenschaft war eine Umorientierung hinsichtlich mehrerer methodologischer und theoretischer Grundaxiome und ihrer Stellung im System der Wissenschaften gegeben, und zu den philosophischen Fragestellungen einer neuen „philosophischen Anthropologie", wie sie heute gesucht wird, war ein neuer Weg angebahnt.

Bekanntlich stand am Eingang zur modernen experimen-

tellen Psychologie die Idee von der durchgängigen mathematisch-quantitativen Analysierbarkeit der Naturvorgänge, die zur neuzeitlichen Physik und zum beispiellosen Aufschwung naturwissenschaftlicher Welterfassung den Ansporn geboten hatte und von der aus G. Th. Fechner auch neue und bessere Wege in das „Geheimnis des Seelischen" zu finden hoffte. Die Idee der indirekten Messung von Psychischem hatte sich in der Tat um 1900 bereits auf verschiedenen Gebieten bewährt. Und in der Schule der Naturwissenschaften hatte die Psychologie die Ehrfurcht vor der Wirklichkeit und den Sinn für exakte Untersuchung auch des scheinbar Kleinen gelernt, ohne den sie wohl im Bann apriorischer Konstruktionen oder platter Sensismen geblieben wäre. Der bloße allzu modehafte Hinweis auf die unleugbaren Einseitigkeiten und Schwächen jener Psychologie vor 1900, wie er in den Nachkriegsjahren eine Zeit lang Brauch war und die verächtliche Geringschätzung der „messenden und zählenden" Arbeit am Einzelnen und Kleinen verriet ebensowenig Sinn für die Entwicklungsgesetze aller Wissenschaft wie für die formenreiche Viel-Einheit im Seelischen und die Intimität seelischer Zusammenhänge. Die neue Denkpsychologie verkannte die Werte der quantitativ-mathematischen Methode nicht; sie ersetzte aber ihren Primat durchaus durch den Primat der qualitativen Analyse. Ein notwendiger teilweiser Verzicht auf quantitative Maßformeln, wie auf das Ideal des willkürlich wiederholbaren, mit planmäßiger und willkürlicher Ein- und Ausschaltung einzelner Versuchsbedingungen verbundenen Experimentes und seiner Kontrollierbarkeit bis ins Letzte war erfolgt. Der freiere, weitere Begriff des psychologischen Experimentes, wie ihn etwa Lindworsky[9] darstellte und wie er wegen seiner Elastizität den Bedürfnissen mehr entsprach, entsprach doch nicht mehr ganz dem alten Ideal des naturwissenschaftlich-psychologischen Experimentes und seiner spezifischen Exaktheit, Wiederholbarkeit, Variierbarkeit. Die Betonung der intentionalen Sinnrichtung der Denkerlebnisse mußte die neue Psychologie noch mehr aus dem Verband der „Naturwissenschaften" loslösen und den „Geisteswissenschaften" annähern. Wenn anderseits Forschungsgebiet und Methode der Psychologie doch ein „Janusgesicht" aufweisen, irgendwie nach geistes- und naturwissenschaftlicher Richtung hindeuten, so ergibt sich eine unabhängige Sonderstellung der Psychologie zwischen beiden Wissen-

[9] Methoden d. Denkforschung, Abderhaldens Handb. d. biol. Arbeitsmeth. Abt. VI B. 2 (Berlin 1922).

schaftsgruppen. Dem entspricht es, daß ebensowohl verstehende Sinnanalyse wie teilweise objektive Verhaltensbeobachtung die introspektive Kernmethode der Denkpsychologie zum Ganzen psychologischer, auch denkpsychologischer Methode ergänzen[10].

In den Grundaxiomen des psychologischen Theorienbaues vollzog die neue Denkpsychologie die Abkehr von der positivistisch-monistischen Zurückführung des seelischen Geschehens auf die eine Grundklasse anschaulicher seelischer „Elemente" und die einzige „Gesetzeskraft" der Assoziation. Sie öffnete der Forschung das bislang verbotene Land des Übersinnlichen und unterschied zwei aufeinander nicht zurückführbare Urformen des Erkennens: die eine gekennzeichnet durch Anschaulichkeit, (logische Sinn-)Indifferenz des jeweils früher im Bewußtsein stehenden Inhaltes gegen den folgenden, engste psychophysische Korrelation, die andere gekennzeichnet durch Unanschaulichkeit, logische Sinnverbundenheit der einander folgenden Inhalte, Lockerung und freieren Spielraum in der Bindung an physiologische Grundlagen des Erkennens[11].

Die teilweise Umorientierung und die Erweiterung des „Experimentbegriffes" erleichterten zwar die Ausweitung des psychologischen Forschungsgebietes. Aber die führenden Männer, die um Grundlegung und Ausbau der exakten Psychologie bislang sich verdient gemacht hatten, fürchteten von der Umstellung eine Abkehr vom Grundsatz gewissenhafter, exakter Methode. So war ihre kühle und ablehnende Haltung psychologisch verständlich. Wilhelm Wundt[12] gegenüber zeigte dann K. Bühler[13] das Unberechtigte solcher Sorge und die Berechtigung der neuen Methode und Theorie. Später haben die Külpe-Schüler Lindworsky im deutschen, Gemelli[14] im italienischen, Michotte[15] im französischen Sprachgebiet die Berechtigung des Neuen glücklich vertreten. Külpe[16] selbst konnte nach fünf Jahren der Diskussion feststellen, daß der neue Zweig der Psychologie sich behauptet und weitere Früchte getragen habe. Ja, er gab sogar der Hoffnung Ausdruck, daß aus der geistigen Einstellung der Denkpsychologie auch mit der Zeit eine glücklichere Ein-

---

[10] K. Bühler, Die Krise d. Psych. (Jena 1907).
[11] J. Lindworsky, Theor. Psych. (1932[5]).
[12] Über Ausfrageexp., Psych. Stud. 3 (1907).
[13] ArchGsmtPsych 12 (1908) 1 ff.
[14] Nuovi orizzonti della psicologia sperimentale (Milano).
[15] Étude exp. sur le choix volont. (1910).
[16] A. a. O. Intern. Monatschr.

stellung zu philosophisch-weltanschaulichen Fragen entstehen werde.

Zunächst mußte die Denkpsychologie durch ihre weitere Entwicklung sich bewähren.

II.

Eine erschöpfende Darstellung der Entwicklung der Denkpsychologie nach dem „Durchbruch zum Unanschaulichen", seit etwa 1908, wäre ein noch zu leistender Beitrag zur Gesamtgeschichte neuerer Psychologie. Unter möglichster Berücksichtigung der Fülle erschienener Einzelarbeiten müßte gezeigt werden: einmal wie die Kernmethode der systematisch gelenkten Selbstbeobachtung sich behauptete und neben den anderen Methoden sich durchsetzte, wie sie feiner ausgebaut wurde, wie sie mit anderen Methoden, auch mit „objektiven behavioristischen" und mit „geisteswissenschaftlichen" sich verband[17]. Weiter wäre die Entwicklung denkpsychologischer Theorie zu zeigen: wie sich das Gegenstandsgebiet mehr und mehr ausweitete und differenzierte, wie aus empirischer Einzelforschung sich tragende Linien einer theoretischen Denkpsychologie heraushoben, wie sich die Denkpsychologie im Kontakt mit differenzieller, genetischer usw. Psychologie ins Ganze psychologischer Wissenschaft eingliederte. Und es wäre zu fragen: ob und inwieweit zwischen der sich entwickelnden Denkpsychologie und der sich wandelnden philosophischen Denkweise der Zeit fördernde oder hemmende Einflüsse hin und her gingen. Eine auch nur annähernde Lösung dieses Aufgabenkomplexes kann nicht Sache der wenigen folgenden Seiten sein. Diese sollen nur auf einzelne Abschnitte des Entwicklungsweges hinweisen und dabei einzelne Untersuchungen — unter Übergehung von vielleicht bedeutsameren oder bekannteren — namhaft machen.

Zwei kleine Perioden lassen sich in den 25 Jahren zwischen 1908 und 1933 unterscheiden. Die erstere, kleinere, ist durch einige wenige, aber groß angelegte und grundlegende Arbeiten über Hauptfaktoren des Denkvorganges gekennzeichnet und schließt mit einer ersten synthetischen, wenn auch knappen Darstellung der Denkpsychologie ab. Die zweite steht zunächst wieder im Zeichen des Kampfes um letzte Axiome für Methode und Theorienbau, läßt sodann aber ein immer regeres Interesse der anderen Teilgebiete der Psychologie für die Denkpsychologie und im Zusammenhang damit

---

[17] Vgl. R. Pauli, Psych. Prakt. (1930⁴).

eine immer reicher differenzierte Einzelforschung auf denkpsychologischem Gebiete erkennen. In beiden Perioden tritt zwar nicht als einzige, aber als eine fruchtbare Leitidee der Gedanke an die besonders geartete „ganzheitliche Struktur" der Denkerlebnisse hervor („Struktur" natürlich nicht wieder im Sinne einer Art psychischer Mechanik, sondern als „lebendige Struktur" mit dem allem Leben eigenen Primat des Ganzen über die Teile und der fortschreitenden, von immanenter Finalität getragenen Entwicklung über die sich folgenden einzelnen Entwicklungsformen). So wird die Struktur der einzelnen Denkvorgänge untersucht und wiederum der einzelne Vorgang als „Teil" im Ganzen des Seelenlebens und seiner Entwicklungsform aufgewiesen.

A. Aus dem ersten Jahrzehnt seien drei Arbeiten genannt:

1. Zielstrebigkeit des Denkens und Komplexergänzung nach Otto Selz: Eines der ersten und lockendsten Rätsel, vor das sich die Denkpsychologie gestellt sah, war die eigenartige zielsichere Geschlossenheit jedes geordneten und zumal produktiv-schöpferischen Denkverlaufes, von der Lösung einfacher Denkaufgaben bis zu den kulturschöpferischen „Inspirationen" und „Intuitionen" der Kunst, der Wissenschaft und der Technik. Schon Henry Watt hatte leise auf die finale Steuerung des Denkens hingewiesen, die von der Aufgabe her sich im Psychischen auswirkt. Narziß Ach hatte den Begriff der von der übernommenen Aufgabe ausgehenden „determinierenden Tendenz" geschaffen. An Hand jahrelanger Forschungen konnte O. Selz, zunächst knapp in seiner Antrittsvorlesung 1911[18], dann in zwei ausführlichen Werken über „Die Gesetze des geordneten Denkverlaufs[19]" und (nach dem Kriegsdienst veröffentlicht) über das „Produktive Denken[20]" die „Komplexergänzung" als einen tragenden Faktor der „Zielstrebigkeit" des Denkens darstellen.

Die ältere Assoziationspsychologie mußte, konsequent zu ihren Grundaxiomen, als Grundlage des zielsicheren und schöpferischen Denkens ein sinnfremdes, diffuses Spiel von Reproduktionstendenzen annehmen, in dem zunächst die jeweils gemäß den Assoziationsgesetzen stärkste Tendenz obsiegte. Von einer überlagerten „Zielvorstellung" aus konnte dann wohl eine Konstellation gefördert werden, in der die Einschaltung eines Systems von

---

[18] ArchGsmtPsych 27 (1913) 367 ff.
[19] Stuttgart 1913.
[20] Zur Psych. d. produkt. Denkens u. d. Irrtums (Bonn 1922).

helfenden (oder hemmenden) Nebenassoziationen leichter zu einem guten Endergebnis führte. Demgegenüber konnte Selz zeigen, wie eine „aufgabebeherrschte" Zielstrebigkeit von Anfang des Denkvorganges an das Auftauchen und den Ablauf der „Vorstellungsreihen" bestimmt. Nach ihm ist „das intellektuelle Geschehen von Grund auf und von Anfang an als ein System spezifischer Reaktionen anzusehen, in dem eine eindeutige Zuordnung intellektueller Verhaltungsweisen zu ganz bestimmten Auslösungsbedingungen herrscht[21]". Mehr oder minder inhaltsreiche und gegliederte Komplexe wirken sich so als Ganze aus, daß jedes Glied das Ganze mit ins Bewußtsein zu heben, jeder Komplex den ihm verbundenen als ganzen zu reproduzieren die Tendenz hat und, solange er unvollendet ist, sich als „antizipierendes Schema" des aufgabegemäß in seiner Totalität zu vollendenden Komplexganzen auswirkt. Wo es sich um Neuschöpfungen handelt, wird das antizipierende Schema der zu erarbeitenden Lösung gewissermaßen die neu ins Bewußtsein eingehenden Inhalte aufsaugen und so sich ergänzend zur vollendeten Aufgabelösung hinführen. Vom Wissen um die Aufgabe her werden, wie im einzelnen ausgeführt wird, bestimmte zweckdienliche methodische Lösungsverfahren aktualisiert, in deren Rahmen dann wiederum nur zum Komplexganzen passende, im ersten Auftauchen schon aufgabebeherrschte und somit am Ziel des Denkverlaufes orientierte Vorstellungen ins Bewußtsein gehoben werden. Sogar bei Fehlleistungen des Denkens, bei denen man zunächst an die Wirkung aufgabefremder, sinnfreier Reproduktionstendenzen denken möchte, tauchten die Fehlvorstellungen „aufgabebeherrscht" im Zusammenhang mit der Zieltendenz des Denkens auf, während Vorstellungen, die nur gemäß den allgemeinen Assoziationsgesetzen auftauchten, verhältnismäßig belanglos waren. Die zielgerichtete Komplexergänzung lenkt auch die Instinkthandlung des Tieres und bietet die Erklärungsgrundlage für die immerhin auffallenden „Entdeckungen" und „Werkzeugbeschaffungen", wie sie etwa die berühmt gewordenen Schimpansen Wolfgang Köhlers auf Teneriffa zuwege brachten.

„Vielleicht muß einmal die gesamte Gedächtnislehre auf diesen Begriff [der Komplexergänzung und der antipizierenden Schemata] neu aufgebaut werden, da wir unsere Eindrücke möglicherweise überhaupt nur in Komplexen aufnehmen[22]." Zur Diskussion über Einzelauffassungen ist hier nicht der Raum. Sicher aber hat Selz einen der (drei) Hauptfaktoren der zielstrebigen, geordneten und schöpferischen Denktätigkeit, der rätselhaften finalen Selbststeuerung der Seele zur

---

[21] Groninger Kongreß 1926.
[22] J. Lindworsky, Exp. Psych. (1931[5]) 164.

Lösung ihrer geistigen Aufgaben hin ebenso glücklich wie gründlich und für spätere Arbeiten grundlegend herausgearbeitet.

2. Logische Geschlossenheit des Denkens und Relationseinsicht nach Lindworsky: Es ist ein anderes: durch „situationsgemäße" („aufgabebeherrschte") fortschreitende Komplexergänzung zu einem geschlossenen anschaulichen Komplex zu gelangen, der einer gegebenen Situation angemessen, insofern einer „Aufgabe" aus der Instinkt- und Sinnensphäre entsprechend ist, ein anderes: die logische Geschlossenheit eines Gedankenkomplexes zu erfassen, die Teile dieses gedanklichen Ganzen in ihrer logischen Stellung und Funktion im Ganzen dieses Komplexes zu erfassen. Das letztere schließt das erstere nicht aus, baut auf ihm auf, ist aber nicht dasselbe. Es liegt vor im Gewinnen einfacher logischer Sachverhalte, etwa $2 \times 2 = 4$, und im Vollziehen und Begreifen von reicher gegliederten logischen Gedankenkomplexen, etwa in schlußfolgernd fortschreitendem Denken. Den Kernprozeß dieses, wenn man es so nennen will, logischen Komplexergänzens und „logischen Gestalterfassens" suchte J. Lindworskys Arbeit über „Das schlußfolgernde Denken" (Freiburg 1916) herauszuschälen. Sie führte zu einem zweiten Hauptfaktor des Denkvorganges, der Beziehungseinsicht.

Die ältere Assoziationspsychologie[23] betrachtete „alles Schließen . . . ebenso wie alles Urteilen lediglich [als] Assoziation und das formale Schließen noch dazu [als] eine Form der Assoziation, die psychologisch fast bedeutungslos" sei. Im Gegensatz dazu erhellt aus Lindworskys Protokollen zunächst wieder der ganz andersartige, eben unanschaulich-logische Charakter des Schlußfolgerns, der mit bloßer Assoziation (und bloßer anschaulicher Komplexergänzung) nichts mehr zu tun hat. Das „Also-Bewußtsein" tritt zwar auffallenderweise stark in den Hintergrund, aber es wird doch deutlich als integrierendes Bestandstück des Vorganges erkannt. Ja gerade dann beachten es die Versuchspersonen, wenn eine Aufgabenlösung ihnen mehr als bloß psychologisch notwendige „Fortsetzung" denn als logische „Folgerung" aus vorausgehenden Bewußtseinsinhalten erscheint. Die Nötigung, einen Folgesatz aus den Prämissen hinzunehmen, wird von ihnen deutlich von subjektivem psychologischem Nötigungserlebnis — wie es etwa bei bloßer Assoziationswirkung oder Komplexergänzung zu erwarten wäre — abgerückt, obwohl auch gewissermaßen „psychisch-

[23] Ziehen, Leitf. d. physiol. Psych. ($19^{14_{10}}$) 351.

mechanische" Faktoren zugleich zu einem Nötigungsbewußtsein anderer Art führen. Zum Zustandekommen des Vergleichens müssen Prämissen und werdender Folgesatz irgendwie gleichzeitig im Bewußtsein sich finden, nicht alle auf gleicher Beachtungsstufe, sondern in solcher Gliederung, daß die eine Prämisse sich, bildlich gesprochen, in rückwärtigen Teilen des einen Bewußtseins geltend mache. Dabei muß das gemeinsame logische Moment der Prämissen bewußt werden. In der entstehenden Einsicht in die zwischen den Prämissen und dem sich anbahnenden Folgesatz obwaltende logische Beziehung weist Lindworsky den eigentlichen charakteristischen Kernprozeß schlußfolgernden Denkens auf. Und in solchen Beziehungseinsichten vollzieht sich nach ihm jeder spezifisch gedankliche Erkenntnisfortschritt: „Einen anderen Träger des Erkenntnisfortschrittes gibt es nicht." In der Relationseinsicht sieht Lindworsky das eigentliche „Schibboleth des Intellektuellen", zunächst eine letzte, „einfacher Empfindung" analoge Funktion, die erst in der späteren Ausgestaltung seiner Theorie noch auf das reflex bewußte „Haben" von anschaulichen intentionalen Erlebnissen zurückgeleitet wurde.

Vielleicht ließe sich noch die Frage anknüpfen, ob im Bereich ursprünglicher Sachverhaltserfassungen eine Sonderstellung reflexer „Daseinserfassung" sich aufweisen lasse und ob sich Berührungspunkte ergeben zwischen der empirisch-psychologischen Auffassung vom Sondergegenstand intellektueller Einsicht und der erkenntnismetaphysischen Lehre vom „Sein" als Formalobjekt geistigen Erkennens. — Noch ein dritter Hauptfaktor im Denkvorgang wäre zu nennen: die willentliche Selbststeuerung der Seele zu ihren Denkzielen hin, die „aktive Einstellung" und „Haltung" (durch deren Vermittlung auch der Einfluß des „Arationalen" auf das Denken, insbebesondere das Urteilen sich vollziehen kann, wie ich es in einer Arbeit über das „Psychologische Apriori in unseren Urteilen" zusammenfassend darzustellen versucht habe[24]. Auf dieses dritte Wesensstück im Denkvorgang werden wir aber später zurückkommen müssen. (Vgl. R. Speich.)

3. Der Einbau des Denkens in die Entwicklung des persönlichen und des Gemeinschaftslebens bei Karl Bühler: Die „Gedanken" stehen nicht irgendwo wie isolierte Blöcke oder „Akte" auf der Seele. Sie bilden kein in sich abgeschlossenes System seelischer Vorgänge. Sie sind in das Ganze der seelischen Struktur eingeflochten, werden von ihm her als dessen Glieder mitbestimmt,

[24] 75 Jahre Stella Matutina (Festschrift) Bd. II (Feldkirch 1931) 417—441.

sind darum wohl auch irgendwie Ausdruck, Symptom für die Sonderart, den Entwicklungsstand, die überindividuellen Bedingtheiten dieses seelischen Ganzen. Das Denken in seiner Verknüpfung mit dem seelischen Ganzen, seiner individuellen und sozialen Entwicklung zu sehen war eine der denkpsychologischen Aufgaben, die sich Karl Bühlers „Geistige Entwicklung des Kindes[25]" stellte. Dabei eine kurze systematische Gesamtdarstellung der Denkpsychologie zu bieten, war naheliegend.

a) Das Denken im „Dreischichtenbau" des Seelischen:

Zunächst setzte sich das Werk noch einmal mit dem „Sensismus" auseinander. Die aufsehenerregenden Versuche, die Wolfgang Köhler[26] mit Anthropoiden auf Teneriffa angestellt hatte, schienen in der Tat zunächst die Grenzen tierischer Intelligenz beträchtlich nach oben hin zu verschieben und eine intellektualistisch-anthropomorphere Deutung nahezulegen. Die Werkzeug-Erfindungen, die diesen Affen gelangen, schienen sich einerseits von Leistungen eines kategorialen Denkens in Kausal- und Finalkategorien und mit Relationserlebnissen kaum abzuheben, und anderseits schien doch dieses kategoriale Denken sich in anschaulichen Komplexergänzungen zu erschöpfen und ganz auf solche zurückführbar. In den ersten Erklärungsversuchen kündete sich bereits der nach einigen Jahren neu einsetzende Kampf gegen den „Dualismus" der Denk- und Relationspsychologie an. In eingehender Analyse der Erfindungsleistungen „Sultans", sowie der scheinbaren Beziehungserfassungen, die in Relationsdressuren von Hühnern sich zeigten, arbeitete dagegen Bühler den Unterschied von einsichtigem Relationsverstehen einerseits, Übergangserlebnissen, Dressur auf objektiv vorliegende Relationen, Komplexergänzung anschaulicher Art in Sultans Erfindungen anderseits heraus. Einer allzu vereinheitlichenden Auffassung gegenüber zeigte er einen Dreischichtenbau im Seelischen, in dem sich über Instinkt und Dressur das Intellektuelle aufbaute, nicht als etwas ganz frei und losgelöst über den ersten beiden Schwebendes, sondern als etwas in ihnen Eingewurzeltes und Eingebautes und doch sie wesentlich Überragendes, zu dem das Seelenleben des menschlichen Kindes sich langsam hinentwickelt.

b) Denken und Entwicklung zur geistigen Gemeinschaft:

Die Aufwärtsentwicklung der Kinderseele zum intellektuellen Leben vollzieht sich eigenartig parallel mit der Entwicklung seines Ge-

---

[25] Jena 1918[1], 1929[5].

[26] Intelligenzprüfungen an Anthropoiden in den Abhandl. d. preuß. Akad. d. Wiss. (1917).

meinschaftslebens. Das erste sichtbare Aufleuchten geistigen Erwachtseins fand Bühler gerade da, wo das Kind zum erstenmal zur geistigen Gemeinschaft erwacht, wo es zum erstenmal bisher mehr instinktiv gebrauchte oder angelernte Ausdrucksmittel als „Symbol" gemeinter Sachverhalte, mitzuteilenden Wissens erfaßt und benutzt (übrigens ungefähr gleichzeitig auch den symbolhaften Darstellungswert von Bildern versteht). Auch im weiteren Verlauf geistigen Wachstums sind dann Sprach- und Denkentwicklung eng ineinander verschlungen: Entwicklung des Denkens zu mehr Reichtum, mehr geformter innerer Geschlossenheit, vielgestaltiger Gliederung einerseits, Entwicklung von Sprachverständnis und Sprachgebrauch zu reicherem Sprachschatz, zu feinerer Gliederung und Differenzierung in den doch einheitlich gestalteten sprachlichen Gebilden anderseits, bis zum „persönlichen Stil", in dem sich die seelische Eigenart anderen kundtun und von dem sie wiederum mitgeformt werden kann.

Die Denkpsychologie war hier vor ein Geheimnis geführt, das einst das philosophische Denken Augustins angelockt hatte und von dem aus sich verschiedene philosophisch-psychologische und erkenntnistheoretische Fragestellungen ergeben: daß überall, wo geistiges Leben ist, dieses sich „Gleichnisse und Symbole" erzeugt, daß menschliches Geistesleben, dem stofflichen Sein des Menschen und dem Instinkthaften überbaut, sich anschaulich erlebbare Symbole seines unanschaulichen Denkens schafft, um sich in geistiger Gemeinschaft anderen mitzuteilen und von anderen her wieder bereichert zu werden[27].

c) Eines der letzten Kapitel des Bühlerschen Buches faßt systematisch die damals erreichten Ergebnisse der denkpsychologischen Arbeit zusammen: die Lehre vom Urteil mit einem besonderen Exkurs über die Erinnerungsgewißheit, die Lehre vom Schließen, wie sie von Gustav Störring als erstem und dann in der oben genannten Arbeit von Lindworsky grundgelegt war, und die Lehre über die Begriffe und ihre „zwiefache Wurzel" in den sich ausformenden und differenzierenden anschaulichen Komplexen einerseits, im Urteil anderseits. Auf der systematischen Analyse der Denkprozesse im allgemeinen beruht dann die Darstellung der Entwicklung der Denkleistungen im einzelnen im Zusammenhang mit der Entwicklung des Sprachgebrauches. Auf weitere Aufgaben der Forschung hindeutend, boten Bühlers Darstellungen unausgesprochenerweise zugleich eine Art Rahmen-

---

[27] Vgl. Fichte, 4. der Reden an d. deutsche Nation.

programm für die im folgenden Jahrzehnt einsetzende, vielseitige denkpsychologische Einzelforschung.

B. In den letzten zehn bis fünfzehn Jahren war die Arbeit der gesamten Psychologie durch eine immer gesteigerte Ausweitung ihrer Interessengebiete und eine Umschaltung ihrer Hauptinteressenrichtung gekennzeichnet. Beides mußte sich auch in dem Teilgebiet der Denkpsychologie geltend machen. Vor allem seit dem Leipziger Psychologenkongreß von 1923 zeigte sich allenthalben die Hinwendung der Interessen auf das „Ganze der Persönlichkeit". Es war ein lebhaftes Ringen, das Seelenleben — und in neuer, übrigens oft an den alten aristotelischen Psychologiebegriff erinnernder „Anthropologie" die gesamte menschliche „Person" — als organisch gestaltetes Ganzes und als Träger sinnvoller Entwicklungstendenzen und Beziehungen zur gesamten Seins- und Wertwelt zu verstehen. Es sei nur kurz erinnert an die mannigfachen Bemühungen, „typische Formen" charakterologischer Eigenart von verschiedenen Gesichtspunkten her zu sichten und ihre Entstehung in „genetischen Formeln" (etwa der Psychoanalyse, der Individualpsychologie usw.) sich begreifbar zu machen[28]. Selbst den ganzen Werdegang des Seelenlebens zwischen Geburt und Tod faßt neuerdings Charlotte Bühler[29] (im 5. Band der Psych. Monographien) als ein struktuiertes Ganzes; man könnte es eine Sukzessivstruktur nennen, die sich in bestimmtem Entwicklungsrhythmus ihrem teils allgemein-menschlichen, teils persönlich-individuellen Sinn gemäß entfaltet. Die aus dem Interesse am seelischen „Ganzen" erwachsenen Kämpfe um „natur- und geisteswissenschaftliche Psychologie" zwischen 1921 und 1927 sind bekannt[30]. Daß diese letzteren in der Denkpsychologie längst nicht so starken Widerhall fanden wie anderswo, erklärt sich wohl aus dem, was wir oben über die grundsätzliche Bedeutung der „Wendung zum Unanschaulichen" und über die Stellung dieser „neuen Psychologie" im System der Wissenschaften sagten. Auch die Synthese der einander scheinbar widerstrebenden Arbeitsweisen: „Sinn analysierender, Verhaltungsweisen beobachtender, introspektiv-reflektiver Methoden", zu der „einen" Methode moderner Psychologie vollzog

---

[28] Vgl. die knappe Zusammenfassung: A. Willwoll, Charakterologie: Lexik. d. Pädag. d. Gegenwart I (Freiburg 1930) 444 ff.
[29] Lebenslauf als psychologisches Problem (Leipzig 1933).
[30] Vgl. A. Willwoll, Zur Krise der Psychologie: StimmZeit 114 (1928 I) 350 ff.

sich innerhalb der Denkpsychologie reibungslos. Dagegen setzte neben reich differenzierter Einzelforschung zunächst wieder ein Kampf um Grundaxiome denkpsychologischer Theorie ein.

1. Gestaltpsychologie und Relationspsychologie. Im Wesen des Gestaltproblems und im Erfassen des „Primates des Ganzen über die Teile" liegt eigentlich nichts, was eine polemische Frontstellung gegen den „Dualismus" der Denkpsychologie, gegen ihre scharfe Unterscheidung zwischen anschaulichen Vorstellungskomplexen und unanschaulichem Denken nötig machte. Und die Idee der „seelischen Ganzheit" war an sich noch weniger etwas, was der denkpsychologischen Auffassung vom Seelenleben feindlich werden mußte; läßt sich doch der denkpsychologische Dualismus mit der Lehre von der organisch gegliederten Ganzheit des Seelischen recht wohl verbinden. Trotzdem war es vielleicht psychologisch begreifbar, wenn in der Freude über die positiven Werte der „Gestaltidee" einzelne Gestaltpsychologen, in erster Linie wohl Kurt Koffka (Berlin 1925) mit der einzigen Formel „Gestalt" das ganze Rätsel des Seelenlebens lösen wollten und in den Gedanken nur eine Unterart der psychischen „Gestalten" sahen. (Freilich hat Koffka selbst erklärt, daß die Eigenart dieser „Denkgestalten" noch untersucht werden müsse, so daß die Polemik gegen den „Dualismus" wohl etwas verfrüht war.) Die einzelnen Gründe Koffkas gegen die Relationspsychologie hat Bruno Petermanns kritische Studie über „die Wertheimer-Koffka-Köhler'sche Gestalttheorie" (Leipzig 1929) dargelegt und geprüft. Von Seiten der Relationspsychologie hat sich u. a. J. Lindworsky, Theoretische Psychologie (Leipzig 1932)[31] eingehend mit ihnen auseinandergesetzt. In verschiedenen Arbeiten, die sich mehr der Untersuchung einzelner Denkvorgänge zuwandten, trat sodann die Unanschaulichkeit wenigstens der Kernprozesse dieser Vorgänge immer wieder deutlich hervor. Ich darf dafür auf den problemgeschichtlichen Beitrag: A. Willwoll, „Über das Verhältnis von Anschauung und Denken im Begriffserlebnis" verweisen[32]. Die rein psychologischen Analysen ergänzend zeigten Untersuchungen von Else Neber[33] und Gräfin Kuenburg[34], wie die Zerstörung der Gehirngrund-

---

[31] Vgl. auch J. Geyser, Psych. II 271 ff.
[32] Beiträge zur Problemgesch. d. Psych. (Jena 1929) 150—172.
[33] ArchGsmtPsych 54 (1926) 355—424.
[34] Ztschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatrie 85 (1923), zit. bei E. Neber.

lagen zwar die anschaulichen Vorstellungsgrundlagen des Denkens mitzerstörte, aber die Fähigkeit zur Relationserfassung wohl störte, jedoch nicht aufhob.

2. Der positive weitere Ausbau der Denkpsychologie ging trotz der Kämpfe um die Grundaxiome lebhaft weiter. Aus der reichen Entwicklung sei nur auf wenige Bilder hingedeutet.

a) Die Analyse der Grundfaktoren des Denkverlaufes wurde in dieser „Periode" durch das schon genannte Werk von O. Selz (Bonn 1922) über das produktive Denken eingeleitet, in dem die „Komplexergänzung", die Bereitstellung und Auswirkung antizipierender Schemata, als ein tragender Faktor schöpferischen Denkens aufgezeigt und verschiedene wichtigste „Urformen" solcher Schema-Antizipationen und Komplexergänzungen analysiert wurden. Die Nötigung zur Auseinandersetzung mit Assoziations- und Gestaltpsychologie führte J. Lindworsky zu einer Synthese zwischen den Werten dieser reinen Anschauungspsychologien und der Relationspsychologie, zu der schon erwähnten Auffassung, daß die Relationserfassung das einzig Unanschauliche in der Gesamtstruktur des erkennenden Seelenlebens sei, während die „Relata" sich auf anschauliche Elemente zurückführen lassen, ja daß auch die Relationserfassung selbst sich von dem reflexen Haben anschaulicher Erlebnisse ableiten lasse[35]. So wurde das reflexe Ichbewußtsein schließlich zum „Schibboleth des Geistigen". In anderer Weise wurde die Bedeutung des „Ich" im Denkvorgang in der Arbeit von Robert Speich[36] beleuchtet; hier wurde die Bedeutung der vom Ich ausgehenden „aktiven Haltung" als letztlich bestimmenden, führenden, tragenden Faktors im zielsicheren Denkverlauf dargetan, die in früheren Arbeiten zwar wohl mehrfach gesehen, aber weniger eingehend als anderes betont worden war.

b) Unter den Analysen einzelner Denkoperationen seien vor allem die Arbeiten über Struktur und Entstehung allgemeiner Begriffe erwähnt. Ihre Reihe eröffnete Narziß Achs Buch „Über die Begriffsbildung" (Bamberg 1921). Ach ging von der sprachpsychologischen Seite her an das Problem heran. Er faßte „Begriff" zunächst als Bedeutungskomplex allgemeiner Namen und suchte dann in mustergültig exakter Versuchsanordnung die Frage zu lösen, wie ein ursprünglich bedeutungsfreier Lautkomplex in der

---

[35] Theor. Psych. (1932[5]).

[36] Reproduktion u. psych. Aktivität: ArchGsmtPsych 59 (1927) 225 ff.

Seele zum Sinnträger, zum Namen für etwas werde und wie sich dieser „Sinn" der Allgemeinworte im Bewußtsein aufbaue, wie es in der Seele zur „Fusionseinheit" von Lautkomplex und Sinngehalt und so zur Gewinnung und Konsolidierung des Begriffsganzen komme. — Neben der Unanschaulichkeit in der Begriffsformung wurde die Eigenart und fördernde oder hemmende Bedeutung der Anschauungsgrundlagen begrifflichen Denkens wiederholt untersucht. So zeigte H. Kirek[37] im Anschluß an Ach und an Jaensch den hemmenden Einfluß von allzu beharrenden „eidetischen" Bildern für das abstrakte begriffliche Denken. Im Anschluß an Lindworsky arbeiteten mehrere seiner Schüler seine schon erwähnte Theorie der Bewußtseinsschichtung heraus: unter ihnen Mergelsberg[38] (Satz von der Ausschließlichkeit der Empfindungsgrundlage), E. Jacob, J. Sassenfeld; besonders sei auf W. Frohns[39] Arbeiten über das Denken der Taubstummen und seine Hemmungen durch den Mangel an anschaulichen Vorstellungen hingewiesen. Die Ach-Schüler Peiser und Rimat[40] zeigten die Abhängigkeit des Denkens von der Anschauungsgrundlage in ihrer besonderen Form bei Blinden und bei Kindern. — In dem Buch von A. Willwoll[41] über „Die Begriffsbildung" erhellt zunächst die eigenartige „anschaulich-unanschauliche Ganzheit" in Struktur und Entstehung des Begriffserlebnisses, ein „Primat" des zu formenden Begriffskomplexes über die zu seinem Aufbau notwendigen Anschauungsfaktoren. Diese werden in ihrem Auftauchen, in ihrer Umgestaltung und Ineinsbindung und in ihrer endgültigen Form weitgehend vom Ganzen des sich entwikkelnden Begriffes her bestimmt, unterstehen dabei der Führung des „Unanschaulichen". Weiterhin weist das Buch wieder auf den Einbau des werdenden Begriffes in das Ganze des vorhandenen Wissens, aus dem der zu gewinnende Begriff an Hand gebotener Unterbegriffe herausgearbeitet wird. Der Einbau ins Ganze der Persönlichkeit wird in einem Abschnitt über die subjektiv-emotionalen Einflüsse nur kurz angedeutet. Als letztlich tragendes und abschließendes Moment im Vor-

---

[37] Unters. z. Psych., Phil. u. Päd., hrsg. v. N. Ach, Bd. V (Göttingen 1925): Über die Bedeutung d. sensor. Veranlagung f. d. Bildung v. Objektvorst., insb. bei Eidetikern.

[38] ArchGsmtPsych 51 (1925) 271 ff.

[39] Zeitschr. f. Kinderforschung 33 (1927) 469 ff. und ArchGsmtPsych 55 (1926) 459 ff.

[40] Unters. z. Psych., Phil. u. Päd. Bd. IV (1924) u. V (1925).

[41] Psychol. Monographien hrsg. v. K. Bühler, Bd. I (Leipzig 1926).

gang der Begriffsbildung erweist sich die unanschauliche Beziehungseinsicht. — Über das Schlußfolgern setzte G. Störring[42] seine früheren Untersuchungen selbst und durch Schüler fort. Die Arbeiten von Ormian, dann zumal von Erismann[43] (aus seiner Schule P. Meyer[44]), die das frühe Auftreten des Schlußfolgerns im Kindesalter und damit zugleich die grundlegende Bedeutung des Schlußfolgerns in der Struktur und Entwicklung des Denkens dartun, gehören schon mehr in die Reihe jener Arbeiten, die das Denken in besonderer Rücksicht auf die Entwicklung des Seelischen untersuchen. — Von Arbeiten über das Urteilen sei nur die eine, umfangreiche und sehr vielseitig interessierte Studie von Walter Blumenfeld (Leipzig 1931) genannt. Sie betrachtet das Urteilsproblem in seiner Verflechtung mit Fragen der Philosophie und des praktischen Lebens, unter logischen, erkenntnistheoretischen, philosophiegeschichtlichen, psychologischen und psychotechnischen Gesichtspunkten. Ist B. doch mit Recht überzeugt, daß das Urteilen eine so zentrale Stellung im Gesamtseelenleben einnimmt, daß infolgedessen auch Untersuchungen aus scheinbar ganz entlegenen Teilgebieten der Psychologie, selbst der Psychophysik, in mancher Hinsicht als Grundlage für Urteilsanalysen dienen können und daß insbesondere ein Großteil allg. denkpsychologischer Literatur auch urteilspsychologische Literatur sei. Den Urteilsprozeß selbst schildert er als „ein recht kompliziertes Ganzes, dessen Teilvorgänge durch die einheitliche Richtung auf das Ziel, die Feststellung eines Sachverhaltes zusammengehalten werden. Je nach der Art der Sachverhalte . . . und den subjektiven Vorbedingungen können die Teilvorgänge außerordentlich different sein . . . ." So erhellt also auch bei der Urteilsanalyse wieder jene seltsame vieleinheitliche „Ganzheit" und Zielstrebigkeit, die seit den ersten denkpsychologischen Arbeiten zuerst leise, dann immer deutlicher als Merkmal der Denkvorgänge hervortrat, gleichwie sie zur Eigenart jedes Lebensvorganges gehört.

Wie ferner jeder Lebensvorgang, so sind auch die Denkerlebnisse vielfach bestimmt von der Sonderart des „Ganzen" her und insoweit irgendwie, in höherem oder geringerem Grade, Ausdruck, Symptom, Symbol des seelischen Ganzen.

---

[42] ArchGsmtPsych 11 (1908) 1—127; 55 (1926); 71 (1929); 73 (1929); und „Das urteilende und schließende Denken in kausaler Behandlung" (1926).

[43] ArchGsmtPsych 77 (1930) 307 ff.

[44] ArchGsmtPsych 78 (1930) 1 ff.

c) Erfassung der Denkvorgänge im Ganzen der Persönlichkeit, ihrer Entwicklung und ihrer Gemeinschaftsbeziehungen war darum eine mehr und mehr drängende und zugleich lockende Aufgabe der Denkpsychologie.

Liegt doch das psychologische Geheimnis der Erkenntnis und seiner Gegensatzeinheit von Immanenz des Erkenntnisvorganges und Transzendenz seiner Sinnrichtung zum guten Teil gerade darin, daß die erkennende Seele selbst in sich schöpferisch den Gegenstand mitgestaltet, von dem sie bestimmt und erfüllt wird — weshalb das „Verbum mentis" in der grandiosen Augustinischen Auffassung ebensowohl Abbild und Gleichnis des erkennenden und zeugenden Geistes, wie des Erkannten ist (im Gegensatz etwa zu jeder sensualistischen oder materialistischen Erkenntnislehre). Die ganze Struktureigenart des erkennenden Menschen, mit all ihren Relativitäten und Gegensatzeinheiten, wie sie teils dem Menschen wesentlich, teils dem Individuum, der Person besonders eigen sind, kann sich so in der Struktur der Denkvorgänge irgendwie kundtun. Die Einheit der Person bei der Spaltung in Stoff und Geist, die Einheit des Geistigen bei der Ausfaltung in das Vielerlei der Intentionen, die schöpferische Aktivität des Geistigen bei der rezeptiven Bindung an die Gegenstandswelt, das unabhängige In-sich-selbst-Stehen der individuellen geistigen Person und ihr nicht minder wesentliches Einbezogensein in das Ganze menschlicher Gemeinschaft, alles das wird sich wohl in der Struktur und der Entstehung des Denkens irgendwie äußern.

In der Tat ist die empirische Forschung mit Glück und Fleiß diesen Dingen ihrerseits nachgegangen, zwar mit vorsichtigeren und kleineren Schritten — der Eigenart empirisch-exakter Forschung gemäß — als die philosophische Spekulation, vielfach auch mit mehr Sicherheit.

Einleitend sei die Arbeit von Aloys Wenzl (Karlsruhe 1927) über „Das unbewußte Denken" genannt, die der Frage nachgeht, wieweit die „anbahnenden", die Einsicht vorbereitenden Vorgänge in unbewußter Weise sich vollziehen. Faßt man „Denken" im üblichen Sprachsinn als eine Klasse des „Erkennens", in seinem Kernprozeß als eine Relationseinsicht, also als ein letztlich ruhend-intuitives Erfassen, dann wird die Thesis vom „unbewußten" Denken zum Widerspruch reizen. Erst recht, wenn man das Unbewußte und sein „Denken" nur im Sinn der Psychoanalyse nähme. Nimmt man aber das Wort im Gebrauchssinn des Verfassers, dann wird die Diskussion viel positiver; denn dann liegt hier mehr vor

als die zeitweise beliebte Art, Geheimnisse im Erlebniszusammenhang durch das Geheimnisdunkel des „Unbewußten" aufzuhellen. Wer von der Scholastik her in die Diskussion eintritt, wird zwar in psychoanalytischen und andern konstruktiven Theorien des Unbewußten etwas der Wesensart des Geistigen Unvereinbares erkennen, aber er weiß, daß nicht schlechthin jeder Begriff von wirklich Seelischem und zugleich Nichtbewußtem den Meistern der Scholastik fremd ist.

Die Erforschung des Denkens als, wie wir kurz sagen können, „Ausdruck der Persönlichkeit" betrachtet es in seinen Verbindungen mit der Entwicklung und mit der individuellen oder typischen Sonderart des Gesamtseelischen. Mit der Entwicklung: in ungemein ausgedehnter und intensiver Arbeit entstand eine reiche, schwer zu übersehende Literatur darüber, wie sich im Rahmen der gesamtseelischen Entwicklung das Denken der Kinder und der Jugendlichen entfalte. Es sei nur kurz erinnert an die kinder- und jugendpsychologischen Arbeiten mit zunächst theoretisch-wissenschaftlicher Zielsteckung, dann an die vielen Untersuchungen aus den Kreisen der Pädagogen und der „praktischen Psychologen", an die Darstellungen von Phasen und Rhythmus, Begabungsstufen und -arten, Urteils- und Aussagefähigkeit, Begabungsgrundlagen und Erziehbarkeit des Denkens. Nicht außer Acht zu lassen sind dabei die moral- und religionspsychologischen Arbeiten über Entwicklung sittlichen Normalbewußtseins, religiöser Vorstellungswelt, Entwicklung und Krisen religiösen Denkens und seiner Bindungen an soziologische und charakterologische Bedingungen. — Individuelle und typische Sonderart: Das bloße Wort „differenzielle Psychologie" erinnert an eine Fülle jahrelang und liebevoll gepflegter Kleinarbeit in der Untersuchung der Denkfähigkeiten und Denkleistungen, im Dienste ebensosehr der theoretischen Erkenntnis wie der pädagogisch-didaktischen Praxis. Sprangers Unterarten der „theoretischen Lebensform", Jaspers' „Weltanschauungstypen", Erich Jaenschs Ausführungen über Denktypen und Weltanschauungstypen und die bei ihnen sichtbar werdende Korrelation zwischen Anschauungs- und Denktypus, E. Kretschmers glänzende Analysen des schizothymen und des zyklothymen Denkens haben neben vielen anderen Arbeiten die „Denktypologie" bereichert. Die Arbeiten über die schizophrenen Denkstörungen, ihre Eigenart und ihren Entwicklungsgang, führen bereits in das Gebiet des typisch kranken Seelenlebens hinüber. Die Arbeiten der Psychiater über das Denken der Geisteskranken — es sei auf Jahrreiß' Beiträge über das begriff-

liche Denken und das Urteilen in O. Bumkes großem „Handbuch der Geisteskrankheiten" und auf Kurt Schneiders Pathologie im Umriß[45] hingewiesen — lassen erkennen, wie sehr sich die Psychologie des „normalen" und die des „anormalen" bis zum eigentlich „kranken" Seelenleben auch in der Denkpsychologie gegenseitig befruchten können. Gerade hier wird die Eigenart „gesunden" Denkens in seiner logisch-ganzheitlichen Geschlossenheit, seiner Zielgerichtetheit und seiner schöpferischen Entwicklungskraft besonders eindrucksvoll bewußt.

Die Gemeinschaftsgebundenheit des Denkens wurde von verschiedenen Gesichtspunkten her beleuchtet, so in sprachanalytischen Aufsätzen K. Bühlers[46] zur Vorbereitung einer Sprachtheorie, so in Arbeiten über die Begriffsbildung, wieder anders in E. Köhlers[47] geschichtlicher Arbeit über „Kindersprache und Begriffsbildung" und J. Krugs[48] Arbeit „Zur Sprachtheorie". Der XII. deutsche Psychologenkongreß befaßte sich während eines eigens angesetzten Sprachtages damit. Auch Arbeiten über den Einfluß von Masse und Gemeinschaft auf das individuelle Denken müssen hier genannt werden, so von Erismann[49], von Fröbes[50], von G. Stieler[51]. Gleicherweise zum Nutzen von psychologischer „Denktypologie" wie von Denksoziologie wäre es, wenn die formale Denkweise primitiver Stämme von psychologisch interessierten Forschern, die jahrelang wirklich im engsten täglichen Verkehr mit Primitiven stehen (wie etwa Missionäre), eingehender dargestellt würde.

Besonders nachdrücklich äußern sich wohl die Einflüsse individueller und typischer Gesamteigenart der Persönlichkeit und die sozialen Einflüsse auf das Denken im Vollzug des Urteilens bzw. in den vielfach verschlungenen Wegen, die zum letzten Urteilsvollzug hinführen. So kann gerade da, wo die Erfassung der objektiven Wahrheit, das Besitzergreifen von ihr, das Sich-ihr-Beugen sich vollendet, auch das Alogische, Arationale sich am meisten einmengen. War es über-

---

[45] Sonderabdr. aus: Handwörterbuch d. psych. Hygiene u. d. psychiatr. Fürsorge (Leipzig 1931).
[46] Die Axiomatik der Sprachwissenschaften: Kant-Studien 38 (1933) 19—90.
[47] Beitr. z. Problemgesch. d. Psych. (Jena 1930) 173—203.
[48] A. a. O. 225—258.
[49] Massenpsychologie. In Saupe, Einf. in d. neuere Psych. (Osterwieck 1928).
[50] Lehrb. d. experim. Psychol. II[3] (Freiburg 1929) 179 ff.
[51] Person und Masse (Leipzig 1929).

trieben, wenn einst Malebranche die Urteilszustimmung schlechthin als „electio veri" im Gegensatz zur „cognitio veri" dem „Willen" zuschrieb, so hatte anderseits mit Recht schon die ältere Philosophie breiten Spielraum für alogische Einflüsse auf die Urteilszustimmung anerkannt, etwa in Thomas von Aquins Abstufung von „assensus intelligentis, scientis, credentis". Anders ist wohl das Mitschwingen emotionaler Reaktion bei der unmittelbaren Schau von Sachverhalten, anders gegenüber einer nur in langem Umweg diskursiven Suchens gefundenen Lösung, noch anders, wo die Zustimmung zu einem bezeugten Inhalt sich im Ganzen einer personalen Hingabe an eine Person vollzieht[52], der man um ihretwillen sich anvertraut, einer irrtumsfähigen menschlichen oder dem offenbarenden Gotte. Der „Reaktionstyp", die Eigenart des rasch mit dem Urteil fertigen und die Wahrheit leicht vergewaltigenden, wie die des ewig zaudernden Denkers nehmen Einfluß auf die Anbahnung des Urteilsvollzugs. Ebenso die Sonderart des seelisch verschlossenen „kritischen" und des „offenen" Typs, wie sie in ihrer religionspsychologischen Bedeutung von neuscholastischer Glaubensanalyse wie von Religionspsychologie erfaßt wurden. Die Sicherungsangst kritizistisch überfeinerten Denkens, wie die Sicherungsscheu gewissenlos-voluntaristischen Denkens wirken ein. Ebenso das Handeln nach bestimmten Denkweisen, das auf das Denken selbst formend zurückwirkt. Masse und Gemeinschaft führen teilweise das Denken zu geistiger Bereicherung im Urteilen, oder zur Abdrosselung selbständigen logischen Denkens. (Ich darf auf die Literaturangaben in meiner schon genannten Darstellung des „Psychologischen Apriori in unseren Urteilen[53]" verweisen.)

So weist unser Denken die seltsame Gegensätzlichkeit auf, daß es sich um die Wahrheit müht, an objektiven, universellen Normen sich orientiert und daß es doch zugleich in die subjektive und soziale Eigenart des Menschen mit ihren rational-arationalen Gebundenheiten eingewurzelt ist.

III.

Gegen die „Denkpsychologie" wurde die Frage geäußert, ob sie nicht Aristotelischer Philosophie zu nahe stehe, um unvoreingenommen zu sein. Die polemische Gegen-

---

[52] Vgl. St. v. Dunin-Borkowski, Der Glaube an d. menschl. Zeugnis in psych. Beleuchtung: StimmZeit 108 (1925 I) 433 ff.

[53] Vgl. Anm. 24.

frage, ob die philosophische Nähe von Demokrit-Lamettrie wertvoller für die Erforschung des „Geistigen" wäre, ist berechtigt, könnte aber selbstverständlich das Sachlich-Grundsätzliche in dem Bedenken nicht aufheben. Bei einem Vergleich zwischen denkpsychologischen Untersuchungen und Aristotelischer, in die Akt—Potenz-Metaphysik eingebauter und stark in ihr verwurzelter Denklehre in Περὶ ψυχῆς dagegen wäre es wohl schwer zu übersehen, daß es sich um gar nicht schlechtweg „kommensurable" Vergleichsglieder handelt. Berechtigter ist die Frage nach Verbindungslinien, die — unbeschadet der durchaus zu wahrenden Sonderart empirischer Erforschung und philosophischen Begreifens der seelischen Wirklichkeit — zwischen empirischer Denkpsychologie und einer „philosophischen Psychologie und Anthropologie" bestehen. Um hierfür nur zwei deutschsprachige Werke zu nennen, sei auf die einschlägigen Abschnitte in J. Geysers „Psychologie" (Münster 1920)[54] und auf Martin Honeckers Schrift über „Das Denken" (Berlin 1925) hingewiesen. Ein der Sonderaufgabe philosophischen Denkens bewußtes aber der metaphysisch zu durchleuchtenden Wirklichkeit nahe bleibendes Denken wird sich nicht einer einseitig „empirischen Philosophie" verschreiben, die im philosophischen Denken nur den „Endakkord" der positiven Einzelarbeit sähe, aber es wird sich ebensowenig in rationalistisch-deduktives oder konstruktiv-intuitives Denken flüchten und in esoterischer Distanzierung von positiver Forschung sich „sichern". Es greift Problemstellungen auf, zu deren Schwelle das logische Weiterdenken von der empirischen Psychologie her hindrängt, und es läßt die in seiner Antwort liegenden Begriffe hinwieder von der Empirie lebendig bereichern, unterbauen, belichten.

Einige Beispiele: Die seltsame „finale" Zielrichtung, mit der „prä-logische" Ergänzung anschaulicher Komplexe zur sinnvollen unanschaulichen Lösung logischer Denkaufgaben hinführt, die vielgliederige Einheit, „Ganzheit" im Bedeutungskomplex der Allgemeinnamen, die dabei sich zeigende Verbindung anschaulicher und unanschaulicher Faktoren, die Unterordnung anschaulicher Komplexe unter die entstaltende und umformende Führung unanschaulicher und unter die Eigenart des zu formenden, sich noch entwickelnden Begriffes, anderseits philosophische Fragestellungen nach der schöpferi-

---

[54] Vgl. die lat. Bücher v. J. Fröbes, Psychologia speculativa II (Friburgi Brisgov. 1927) und Cursus brevior psych. spec. (Parisiis 1933).

schen Eigenart des Geistigen, auch der halbschöpferischen Abstraktion, ohne die das Denken unverständlich bliebe, nach der stofflich-geistigen Einheit des Subjekts, nach dem Formprinzip im Menschen als dem Prinzip seines menschlichen Seins, wie der Einheitlichkeit und Entwicklung seines Denkens. Der Einbau des Urteilens in das Ganze des Seelenlebens mit seinen Gegensätzlichkeiten, anderseits die Frage nach der ontologischen Einheit des Ich in der Vielheit seiner intentionalen Beziehungen. Die Verflechtung von Denken und Sprechen, von Denken und Gemeinschaftsleben, anderseits die Fragen nach den ontologischen Grundlagen des Symbolschaffens[55], der Gemeinschaftsbindung im individuellen oder „überindividuellen" Seelischen. Wenn sich rein empirische Arbeit auch nicht von einer Philosophie die Gleise legen läßt, so wäre es doch sicher auch im Interesse empirischer Arbeit, wenn z. B. ontologische Analysen etwa des Begriffes der „Ganzheit" weitergeführt[56] würden und zu schärferer und einheitlicherer Fassung des Begriffes und seiner Beziehung zu Begriffen von Sein, Einheit und Form führten.

---

[55] Vgl. A. Brunner, Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie: Schol 8 (1933) 41 ff.

[56] Vgl. W. Burkamp, Die Struktur der Ganzheiten (Berlin 1929); H. Friedmann, Die Welt der Formen (München 1930²).

Anselmus von Canterbury, Monologion und Proslogion.

Von Dr. Anton Antweiler (Bonn).

Ausgaben:
Monologion. Recensuit Fr. Sal. Schmitt. Floril. Patrist. fasc. XX, Bonnae 1929.
Proslogion. Recensuit Fr. Sal. Schmitt. Flor. Patrist. fasc. XXIX, Bonnae 1931.
Die eingeklammerten Zahlen geben entweder Seite und Zeile dieser Ausgaben an oder — bei vorgesetztem c. — die Kapitelzahlen.

Je tiefer ein Denker bis zu dem Mittelpunkt seines vorgelegten Sachgebietes vorstößt, um so geringer nur braucht ein Fehler in den grundlegenden Ansätzen zu sein, um bei ihrer Anwendung auf die mehr äußeren Gebiete schon erhebliche Wirkungen zu zeigen. Um so dringlicher ist die Forderung, die grundlegenden Ansätze einer Prüfung zu unterziehen, ob sie und inwieweit sie Geltung haben; insbesondere also, ob ihre Geltung an besondere Voraussetzungen gebunden ist, die entweder anderswoher entnommen oder einfach unbeweisbar sind; ferner: ob die Ansätze allgemein oder nur für bestimmte Sachgebiete gelten und ob sie diesen angemessen sind, um die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die gedankliche Erfassung an die Hand zu geben; ob endlich die Ansätze vor einem Blick auf die gesamte Wirklichkeit bestehen können.

Die Forderung zu dieser Prüfung wird um so dringlicher, wenn der grundlegenden Ansätze nicht mehrere sind, sondern nur einer ist, wie es in Anselms Proslogion der Fall ist. Dann besteht die Aufgabe, mit aller Unbefangenheit die vorgetragenen Gedanken nach dem πρῶτον ἀληθές oder vielleicht doch auch πρῶτον ψεῦδος zu durchprüfen und seine Weiterführung zu verfolgen, ob sich da etwa erst Unstetigkeiten nachweisen lassen[1].

Anselm weist in dem Vorwort zum Proslogion (6, 3) auf sein früheres Werk, das Monologion, zurück. Es liegt also nahe, den Vergleich zwischen diesen beiden Schriften in einiger Ausführlichkeit zu vollziehen, um etwaige Einschränkungen oder Weiterführungen im Proslogion im Vergleich zum Monologion feststellen zu können; um vor allem den Sinn der entscheidenden Kapitel 2—4 im Proslogion nicht nur aus diesem allein zu entnehmen, sondern sie in der Beleuchtung des gesamten Proslogion oder besser noch der ganzen Denkarbeit Anselms zu sehen, weil bei derart tiefdringenden Unterscheidungen auch scheinbare Kleinigkeiten von Wert sind. Freilich, diese vorliegende Arbeit möchte weniger auf das ontologische Argument unmittelbar losgehen, als vielmehr den Boden und die Haltung aufzeigen, aus denen heraus es erwachsen ist.

[1] Einer Anregung von Herrn Prof. Dr. Bernhard Geyer verdankt dieser Aufsatz seine Entstehung.

Als das Ziel, dem das Monologion zustreben solle, bezeichnet Anselm die „Besinnung auf das Wesen der Gottheit und einige andere derartige damit zusammenhängende Gegenstände" (1, 4). Wenn er sagt, daß die Abfassung ihm von seinen Mitbrüdern sozusagen abgezwungen (1, 19) und ihm auch das Verfahren vorgeschrieben wurde (1, 8), so darf man das als eine der Artigkeiten einschätzen, womit die Schriftsteller der alten und mittleren Zeit ihre Schriften einzuleiten pflegten; ganz im Gegensatz zu den heutigen Schriftstellern, die sich nicht genug darin tun können, ihre Geisteserzeugnisse als Ausfüllung einer Lücke zu preisen, wobei es freilich als kein Kunststück zu betrachten ist, bei der heutigen Klein- und Kleinstforschung Lücken zu entdecken, und nicht bloß mit dem Mikroskop. Als eine Artigkeit; denn ein Unternehmen, wie Anselm es auf sich nimmt, setzt ebenso geistige Zucht wie furchtlose Erkenntniskraft voraus, und man darf es als seine eigene Absicht und Ansicht bezeichnen, daß er über das Verfahren des Monologion genaue Vorschriften aufstellt. Es soll nämlich „nichts auf die Hl. Schrift gestellt werden" (1, 9); ein Gedanke, dessen Kühnheit sofort aufleuchtet, wenn man daran denkt, daß das zeitgenössische Bemühen im weitesten Umfang auf Sichtung, Ordnung und Abstimmung der Schrift- und Väterworte ging, also an gegebene Grundlagen sich hielt und die eigene Einsicht erst sehr zweitstellig ansetzte; wenn man ferner daran denkt, daß das nur-menschliche Denken in Anselms Zeit doch etwas in Verruf gekommen war und daß Anselm selber sogar gegen Auswüchse der Dialektik sich gewandt hatte. Trotzdem wagt er es: ihm sollen allein „die Notwendigkeit der Einsicht und die Klarheit der Wahrheit" (1, 12) entscheidend sein; und zwar näherhin „in leichtfaßlicher Darstellung und gängigen Beweisgründen, in schlichtem Aufbau und ohne Vernachlässigung auch einfacher und fast törichter Einwände" (1, 10—14). Gerade auf diesen letzten Gedanken kommt er mehrfach zurück (12, 9; 15, 14; vgl. 53, 16; 8, 10). Der Neuheit seines Verfahrens ist er sich durchaus bewußt, und eben deswegen hält er es für nützlich, diese Bemerkungen vorauszuschicken (2, 15). Verständlich ist es, daß er es für nützlich hält; setzt er sich doch nichts Geringeres vor, als „auch denjenigen allein durch die Vernunft zu überzeugen, der noch nichts von den Glaubenslehren weiß, sei es, daß er sie noch nicht erfuhr, sei es, daß er sie noch nicht glaubte"; überzeugen auch für den Fall, daß er nur mittelmäßigen Geistes ist; freilich, eine Einschränkung fügt er gleich bei: zu einem großen Teil (7, 10—13). Aber „die Vernunft soll zu demjenigen in verständlicher Weise hinführen, was man unverständlicherweise nicht weiß" (7, 17). Näherhin bezeichnet er als das inhaltliche Ziel seiner Arbeit den Nachweis „eines höchsten Wesens, das von allem Seienden das höchste

ist; das in seiner Glückseligkeit sich selbst genügt; das vermöge seiner Güte allem Wirklichen das Sein und das Gutsein mitteilt; und auch sonst noch sehr vieles, was wir von Gott oder von den Geschöpfen und dem Ursprung ihres Gutseins zu glauben gehalten sind" (7, 6—10).

Für die Beurteilung der inneren Anteilnahme Anselms an seinen Gedanken verdient es beachtet zu werden, daß er im Vorwort zum Proslogion den Grund für dessen Abfassung nicht mehr als von außen herangetragen bezeichnet, sondern in der Qual, die ihm die grundsätzliche Unfertigkeit des Monologion verursachte; daß er nicht mehr daran denkt, schriftstellerische Artigkeiten einzuflechten, und zur Niederschrift nur mit Rücksicht auf andere sich veranlaßt sieht; daß ihn vielmehr das ganze Gewicht der gestellten Frage bedrückt hat. Es widerstrebt ihm — so gesteht er im Proslogion —, in diesem früheren Werk Grund auf Grund aneinandergekettet zu haben; er strebt jetzt danach, einen Beweisgrund zu finden, an den er eine Reihe von Forderungen stellt.

Er soll zu seiner Geltung keiner Voraussetzungen bedürfen, und zwar in dem Sinne, daß dieser Beweisgrund wirklich ein Beweis und ein Grund zugleich ist; ein Beweis, insofern er in sich selbst logisch einwandfrei und ausreichend ist, das Ziel des Beweises zu erreichen; und ein Grund, insofern er sich auf einen Ausgang stützt, von dem sich zum Schluß erweist, daß er mit dem Beweisziel sachlich eins ist. Diese Auffassung wird gestützt durch die Forderung, daß der Beweisgrund „keines anderen bedürfen solle" (Prosl. 6, 7). Dieses „kein anderes" kann sein ein weiterer Beweisgedanke, neben demjenigen, der als Hauptgedanke gewählt wurde, oder auch ein anderes Ding als dasjenige, dessen Erweis der Beweis zustrebt. Sachlich kommt beides auf eins hinaus; denn wenn ein neuer Beweisgedanke eingeführt wird, kann es nur sein, indem er sich auf einen neuen Sachgrund stützt, der in dem ersten Beweisgedanken und dessen Sachgrund nicht enthalten ist. Beides will Anselm sich verbieten. Er fordert also Voraussetzungslosigkeit in dem Sinne, daß der Beweis gedanklich in sich geschlossen ist, also nur der Entfaltung bedarf, um Zustimmung zu finden, und daß er ohne Zwischen- und Hilfsglieder sofort dasjenige Ziel sachlich schon erfaßt, dem er formal erst noch zustrebt. Der Sinn des Beweises ist also dieser, das sachliche Einssein des Ausganges und Zieles als gedanklich zwingend nachzuweisen.

Es scheint, daß die seinsmäßige Unabhängigkeit Gottes von allem anderen Seienden (Prosl. 21, 15—17) für Anselm der Antrieb gewesen ist, nach einem Beweis für Gottes Dasein zu suchen, der in genau entsprechender Weise gedanklich von allem unabhängig ist, was nicht unmittelbar Gott ist.

Inhaltlich soll dieser Beweisgrund es leisten können, das Dasein

Gottes nachzuweisen, ihn als das höchste, unabhängige Gut darzutun, ihn als die Quelle alles Seins und Gutseins für alles andere Wirkliche aufzuzeigen und endlich alle anderen göttlichen Eigenschaften aus diesem ersten Beweisgrund abzuleiten (Prosl. 6, 3—11). Er schließt es nicht aus, daß „noch einiges andere" (Prosl. 6, 23) sich nebenbei ergebe. Er benutzt das Wort „sufficere" (6, 11), um diese Forderungen zusammenzufassen; er versteht es also in dem vollen Sinn des Hinreichend- und Notwendigseins; hinreichend im Sinne des Sichselbstgenügens und notwendig im Sinne der Unentbehrlichkeit und in dem weiteren, daß von diesem Beweis her und so wie dieser Beweis Gott auffaßt, auch alle andere innergöttliche Seins- und Lebensweise und die nach außen gehende göttliche Betätigung durchsichtig und ableitbar wird, und zwar so sehr, daß die Herleitung fast zur Zwangsläufigkeit wird (vgl. Cur Deus homo).

Man sieht, die Forderungen sind anspruchsvoller, die Zielsetzung ist schärfer als im Monologion. Eines freilich vermißt man: die scharfe Hervorhebung, daß nur die Vernunft führen solle und daß die Gründe auch demjenigen einleuchten sollen, der noch nicht hat glauben können oder glauben wollen. Ob das auf einer veränderten Stellung Anselms beruht oder aber ob er es vom Monologion her noch will gelten lassen, das vermag nur ein Vergleich der beiden Arbeiten zu zeigen, der vor allem zur Entscheidung der Gesamtfrage notwendig ist, wie Anselms ontologischer Beweis aufzufassen sei, damit man Anselm einerseits nicht für etwas verantwortlich mache, was er nicht gemeint hat, und man anderseits seinen Beweis nach seiner vielleicht berechtigten Geltung oder seinem tiefsten Fehler abzuschätzen wenigstens versuchen könne.

Schon ein Vergleich der Anlage der beiden Schriften ist aufschlußreich.

Das Monologion läßt eine Dreiteilung zu. Im ersten Teil handelt es von Gott in seiner Einheit (cc. 1—28), im zweiten von Gott in seiner Dreiheit (cc. 29—65), im dritten von Gott als dem Ziel des Menschen (cc. 66—80). Im ersten Teil handelt Anselm von dem Wesen Gottes (cc. 1—4), von der Schöpfung (cc. 5—11), von den Eigenschaften Gottes (cc. 12—24) und endlich wieder von Gottes Wesen (cc. 25—28). Im zweiten Teil behandelt er die Dreifaltigkeit, zunächst die Christologie, und zwar Christus in seinem Verhältnis zur Schöpfung (cc. 29—36) und in seinem Verhältnis zum Vater (cc. 37—48); danach die Lehre vom Hl. Geist (cc. 49—55) und endlich die Beziehungen der göttlichen Personen zueinander (cc. 56—63), woran er einen kurzen Rückblick schließt (cc. 64—65). Im dritten Teil bespricht er das Verhältnis von Gott und Mensch, sofern Gott das letzte Ziel des Menschen ist (cc. 66—80).

Demgegenüber weist die Anlage des Proslogion erhebliche Abweichungen auf. Nach der Einleitung (c. 1) bespricht Anselm die Gotteslehre, aber ohne Einbeziehung der Dreipersönlichkeit, und zwar zunächst das Dasein Gottes (cc. 2—4), dann seine Eigenschaften hinsichtlich der Grundlage (c. 5) und der möglichen Einwände (cc. 6—11), danach sein Wesen (c. 12) und zieht endlich daraus die Folgerungen (cc. 13—22). Erst im Schlußabschnitt (cc. 23—26) spricht er kurz von der Dreieinigkeit (c. 23), aber innerhalb der Gedankengruppe, die Gott als das letzte Ziel des Menschen nachweisen will. Es ist also eine erhebliche Verminderung des behandelten Bereiches vorgenommen: die Schöpfungslehre, die Christologie, die Pneumatologie sind gar nicht oder nur kurz behandelt.

Hat Anselm recht, wenn er von der Aneinanderkettung der Gründe im Monologion spricht und sie als unzuträglich empfindet? Hat er wirklich viele Gründe im Monologion angeführt? Im Grunde doch nur einen: daß er von der Beschränktheit des Seins und Gutseins der Geschöpfe auf ein Wesen schließt, das dieser Beschränkungen ledig ist; und aus diesem Gedanken heraus folgert er die übrigen Eigenschaften, die diesem Wesen in höchstem Maße zukommen, die zugleich mit dem Wesen und auch miteinander zusammenfallen (cc. 17 24 29 33 35), weil es für dieses Wesen gleichbedeutend ist, eine Eigenschaft zu haben und eine Eigenschaft zu sein (c. 16) oder Wesen zu haben und Wesen zu sein (46, 8). Mit der Aneinanderkettung kann also nur dies gemeint sein, entweder, daß er diesen Gedanken von verschiedenen Eigenschaften aus entwickelt und jedesmal zu einer entsprechend höchsten Eigenschaft gelangt, oder aber, daß er zu vielerlei in das Monologion einbezogen habe, was er zur Durchführung seiner Absicht jetzt als überflüssig und störend empfindet.

Das leitet zur Prüfung seines zweiten Bedenkens hin, daß er nämlich im Monologion den Beweis für das Dasein Gottes nur dadurch führen konnte, daß er von anderem, Nichtgöttlichem ausging. Diese Ablösung von Außergöttlichem hat er im Proslogion durchzuführen begonnen und glaubt sie damit durchgeführt zu haben, daß er von demjenigen spricht, „im Vergleich zu dem nichts als größer gedacht werden kann" (Prosl. 11, 17). Man könnte allerdings den Einwand erheben, daß er doch Vergleichsdinge braucht: „nichts", „größer" setzen das doch voraus. Aber demgegenüber ist zu bedenken, daß wir hier an den Grenzen menschlicher Denkmöglichkeit stehen, wo Wortinhalt und Wortform fast ständig in Gefahr sind, sich voneinander abzulösen; wo der sprachliche Ausdruck als Hilfsmittel mehr an Worten und Nebendingen heranziehen muß, als der gemeinte Gedanke es fordert und zuläßt. Anselm meint dasjenige Wesen, dem nichts an Voll-

kommenheit fehlt, dem jede Vollkommenheit in höchster Form zukommt und dem keine Unvollkommenheit eigen ist; ein anderes Wort wäre vielleicht „Fülle des Seins und Gutseins". Schon im Monologion hatte Anselm erkannt, daß Beziehungsaussagen nicht das Wesen zu treffen brauchen oder sogar nicht treffen können (Mon. 19, 23—26). Hier ist der Grundgedanke des Proslogion also klar ausgesprochen, und der Fortschritt des Proslogion gegenüber dem Monologion besteht also darin, daß dieser Gedanke zum Ausgangspunkt gewählt wird.

In dieser Hinsicht kann man zugestehen, daß Anselm eine Bereinigung hat durchführen können. Sobald er aber daran geht, die Eigenschaften dieses höchsten Wesens zu untersuchen, gelingt es ihm nicht anders als dadurch, auch andere zum Vergleich heranzuziehen. Schon gleich im 6. Kapitel lehnt er für Gott die Körperlichkeit ab, dann spricht er von der Allmacht (c. 7), von der Barmherzigkeit und Leidensunfähigkeit (c. 8), von der Gerechtigkeit (cc. 9 10). In dieser Hinsicht verläuft die Untersuchung gleichsinnig mit der im Monologion, und er untersucht, in welchem Sinne über Gott verneinende und behauptende Aussagen gemacht werden können. Daß Anselm aber so grundsätzlich das Proslogion auf den einen Gedanken des Denkbar-Größten gestellt hat, bringt ihm die wesentliche Erleichterung, die Ableitung der Dreipersönlichkeit Gottes in ein einziges Kapitel zusammenziehen zu können (c. 23). Nicht vergessen sei, daß er auch im Proslogion noch einmal den Weg der Steigerung wählt (c. 24), obwohl er doch nur von Gott aus sehen und von Gott her denken möchte.

Die bisherige Darlegung könnte den Anschein erwecken, als sei der Unterschied zwischen dem Proslogion und dem Monologion nicht so groß, wie Anselm selbst ihn darzustellen versucht. Wenn man aber die Gesamthaltung der einen Arbeit neben die der anderen hält, so findet man Unterschiede, die tiefgreifend genug sind, um Anselms Hervorhebung der Unterschiedenheit beider Arbeiten zu rechtfertigen, freilich in etwas anderer Hinsicht, als Anselm es gesagt oder vielleicht auch gesehen hat. Wenn man aber einen Vergleich wagen darf, so ließe sich das Proslogion einem klaren Strom vergleichen, der in gleichmäßiger Geschwindigkeit und Durchsichtigkeit dahinfließt, ohne größere Hemmungen zu finden, das Monologion dagegen einem Fluß, dessen Ufer oft auseinandertreten, weite Becken bilden und so das Strömen des Wassers manchmal unkenntlich machen. Ohne Bild: das Proslogion führt den Gedanken gradlinig fort; das Monologion dagegen hält immer wieder inne und bei jedem Weiterschritt werden alle Möglichkeiten durchgesprochen, werden alle bis auf eine ausgeschieden, jene, die weitere Fortführung gewährleistet und im Rückblick sich auch mit den

früheren Darlegungen als vereinbar erweist. Diese Ruhestellen der Prüfung sind meisterhafte Leistungen scharfen Denkens und klaren Unterscheidens, Eigenschaften, die meist den Mathematikern nachgerühmt werden, aber doch jedem Denker eigen sein sollten. Sie zeigen — wie es auch bei anderen mittelalterlichen Denkern zu finden ist —, daß es dem Mittelalter nicht an mathematischer Begabung, nur an den mathematischen Gegenständen gefehlt hat, welch letzteres bei der theozentrischen Denkweise auch in der Naturwissenschaft — soweit es eine gab — und Philosophie verständlich ist. Anselms Verfahren ist stets das des indirekten Beweises, indem zunächst die verschiedenen Möglichkeiten aufgestellt und danach diejenigen ausgeschieden werden, die unbrauchbar sind, so daß die richtige Lösung, zugleich schon in hinreichender Bestimmtheit, sich ergibt. So weist er nach, daß alles durch ein höchstes Wesen und dieses durch sich selbst sein Dasein hat (Mon. 9, 4); daß es nur e i n e s sein kann (10, 15); daß es nicht durch das Nichts oder aus dem Nichts heraus besteht (12, 16); daß es nicht Materialursache der Geschöpfe sei (13, 9); in welchem Sinne die Geschöpfe aus dem Nichts geschaffen seien (14, 28), und noch vieles andere (23, 11; 25, 23; 26, 14; 35, 17; 38, 26; 49, 32; 60, 20). Das Proslogion dagegen ist viel zielstrebiger, der Gedanke hat keine Zeit, um zu verweilen, vielleicht aus dem Grunde, weil Anselm sich seines Zieles sicherer glaubt als im Monologion, das doch immerhin ein erster Versuch war.

Ein anderer Unterschied ist vielleicht noch auffallender. Schon im Vorwort des M o n o l o g i o n spricht Anselm bezeichnenderweise nicht etwa davon, daß er Gottes Wesen untersuchen wolle, sondern das „Wesen der Gottheit" (1, 4), läßt also die Geistigkeit, Persönlichkeit, Dreipersönlichkeit noch völlig dahingestellt sein. Er will als ganz unbefangen und voraussetzungslos gelten, ein Ehrgeiz, den sogar heutige Denker nicht mehr erheben. Im Verlauf des Monologion spricht er denn auch nie von Gott, wohl aber vom höchsten „Dasein oder Für-sich-Bestehen oder Wesen" (10, 38) und diese Ausdrücke behält er durch das ganze Werk hin bei. Fast erstaunt man, ganz zum Schluß auch noch einmal das Wort „Gott" zu lesen (65, 7). Diese Sprechweise ist kein Zufall, sondern ist ganz wesentlicher Ausdruck seiner Denkhaltung, Ausdruck seines sieghaften Vernunftvertrauens, man könnte fast sagen: Vernunftglaubens, und Ausdruck seiner stürmischen Wucht, mit der er sich an die Bewältigung seiner vorgesetzten Arbeit macht.

So wird es verständlich, daß „notwendig" für Anselm zum Lieblingswort wird, das er überall dort anwendet, wo er etwas schlüssig bewiesen zu haben glaubt oder wo er einen neuen Gedanken braucht, um weiterzukommen (8, 38; 9, 33; 14, 16 u. 29 usw.). So spricht er auch von der „Notwendigkeit der Wahrheit" (22, 25)

und von der „Notwendigkeit der Einsicht" (23, 28); von dem „notwendigen Gefüge der Einsicht" (24, 28); von der „unausweichlichen Notwendigkeit" (29, 31); von „notwendigen Beweisen" (56, 13), stellt wohl auch nebeneinander „Wahrheit und Notwendigkeit" (24, 12). Die „vernünftige und durchsichtige Notwendigkeit" (27, 37) sagt es klar, welcher Art sich Anselm die „Notwendigkeit" gedacht hat.

Ein anderes Lieblingswort ist „absurdus", das er in einem Ton ausspricht, gegen den keiner mehr widersprechen darf (10, 12; 17, 16; 19, 6; 48, 17). Noch zuversichtlicher sind andere Aussprüche: „wer daran zweifelt, daß das Pferd wesensmäßig besser ist als das Holz, und der Mensch höherstehend als das Pferd, der verdient wahrlich nicht, Mensch zu heißen" (10, 5). Ferner: „gar niemandem als nur einem unvernünftigen Geist kann es zweifelhaft sein, daß alles Erschaffene durch e i n e n Erhalter Bestand und Dauer habe" (18, 29). Er will „der Vernunft als Führerin folgen" (35, 5); er spricht davon, daß „die Vernunft unzweifelhaft beweist" (27, 32); er kennt „unangreifbare Behauptungen" (35, 12); „offenkundig ist es für jedermann, der Vernunft hat, daß Gott nicht deswegen Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein habe, weil er sich selbst liebe" (48, 26); es sei auch noch einmal an sein Wort erinnert, daß er auch denen, die „kleinen Geistes" (7, 12) sind, den Glauben will einsichtig machen können.

Nur an wenigen Stellen des Monologion gesteht Anselm zu, daß es doch schließlich auch für das menschliche Denken Grenzen gebe, etwa wenn er spricht von „der ebenso unaussprechlichen wie unausweichlichen Vielheit in der höchsten Einheit" (44, 18); oder wenn er sagt, „daß es für denjenigen, der einen unerfaßlichen Gegenstand durchforsche, doch genügen müsse, durch Schlußfolgerungen bis dahin zu kommen, daß er dessen Dasein ganz sicher erkenne, wenn er auch mit der Erkenntnis es nicht durchdringen könne, w i e er so sein könne" (56, 9). Doch das sind Einzelheiten, die an dem Gesamtbild nichts ändern daran, daß die Verläßlichkeit der Vernunft durchaus im Vordergrund steht, sodaß man im Monologion geradezu von einem Glauben an die Vernunft sprechen darf, bei ihm, für den „Denken eine Freude ist" (48, 16).

Ganz anders ist es im P r o s l o g i o n. Vergeblich erwartet man eine solche Zuversicht des Erkennenkönnens wie im Monologion. Schon gleich das erste Kapitel ist ein Meisterstück antithetischer Darstellungskunst, und führt am besten in die Gesamthaltung ein, die sehr viel ehrfürchtiger und zurückhaltender, aber auch, wenn man es sagen darf, eigensinniger, persönlichkeitsverbundener ist als im Monologion. Vergeblich erwartet man Worte wie „necessitas rationis", „absurdus"; sie kommen zwar vor, aber ganz verschwindend selten. Wohl spricht er auch noch von „göttlichem, für sich

bestehendem Wesen" (6, 10), „höchstem Daseiendem" (13, 5), aber auch von „unfaßlicher Güte" (14, 31; 15, 16), „höchster Gerechtigkeit" (17, 4), von „Leben, Weisheit, Wahrheit, Güte, Seligkeit, Ewigkeit" (20, 20), und das gilt zwar als Wesensbestimmung, aber doch für einen Träger, der noch mit dem Namen Gott genannt wird. Eben deswegen ist seine Sprache ehrfürchtiger, und sein Ziel ist ausschließlich dieses: „Nicht versuche ich, Herr, deine Tiefe zu durchdringen, weil ich meine Einsichtskraft in keiner Weise ihr gleichstelle; ich sehne mich vielmehr danach, in etwa deine Wahrheit zu erkennen, die mein Herz glaubt und liebt" (11, 7). Er gesteht, daß „die Quelle von Gottes Güte ganz tief und verborgen in Gottes Innern ist" (14, 33), daß „Strafen und Schonen ohne Widerspruch im gerechten Gott nebeneinander bestehen können" (16, 30). Er gibt sogar zu, daß es offene Fragen gebe, die es bleiben müssen, nämlich die Heilsauswahl Gottes (17, 1). Auch im Monologion kannte er Tatsachen, die „unsagbar" sind (42, 3), aber doch an verhältnismäßig erst viel späterer Stelle und mit einer — aufs Ganze gesehen — viel geringeren Hervorhebung. So, wenn er von der Notwendigkeit spricht, daß es zwei Personen (Vater — Sohn) gebe, es aber als unmöglich bezeichnet zu sagen, was sie sind (42, 2 ff.); oder wenn er sagt, daß „der Geist in einer unaussprechlichen Weise hervorgehe" (51, 34); oder wenn es ihm „jegliche Erkenntnisschärfe menschlicher Einsicht zu übersteigen scheint" (56, 7), wie eine Dreiheit in der Einheit möglich sei.

Es bleibt bestehen, daß das Proslogion im Stoffgebiet enger, in der Zielstrebigkeit zäher, in der Durchführung maßvoller ist, aber gottnäher, persönlicher, dagegen das Monologion breiter, stolzer, „sachlicher", irdischer, wenn man will. Dahin mag auch gezählt werden, daß im Proslogion nur ganz wenige Vergleiche und Beispiele zu finden sind, im Monologion dagegen verhältnismäßig zahlreiche.

Im Proslogion dankt Anselm Gott dafür, „daß er durch Gottes Erleuchtung dasjenige nun erkennt, was er früher nur geglaubt hat, sogar soweit eingesehen, daß er nicht imstande wäre, ihn nicht zu erkennen, wenn er nicht an ihn glauben wollte" (12, 33). Er bittet „Gottes unermeßliche Güte, die jegliche Erkenntnis übersteigt, sie möchte ihm einiges von seiner Erbarmung zukommen lassen" (15, 20); er spricht davon, daß „etwas schwer zu erkennen, aber doch notwendig zu glauben sei" (15, 23). „Hilf mir, gerechter und barmherziger Gott, dessen Licht ich suche, hilf mir, daß ich einsehe, was ich sage" (15, 28), so betet er, betet um „Belehrung" (15, 32). Damit erscheint auch sein Wort in der rechten Beleuchtung, daß er „nicht erkennen will, um zu glauben, sondern glauben, um zu erkennen"; denn auch das glaubt er, „daß Erken-

nen ohne Glauben nicht möglich ist" (11, 10). Sein Denken soll also ein N a c h denken, nicht V o r denken Gott gegenüber sein.

Aber Gott und das Göttliche steht ganz im Mittelpunkt seines Suchens. Anselm ist ein gottbezogener Geist in dem Sinne, daß er zwar Ausgang und Zwischenstufen sieht, die nicht Gott und göttlich sind, die ihn zwar zu Gott hinführen und hintragen können, in denen er aber doch mehr Hindernis als Hilfe sieht. Er ist der stürmische Geist, dem die Erde und sein eigenes Ich zu eng ist, der an Wirklichkeiten sich heranwagt, von denen er in seinem reifsten Werk, dem Proslogion, nur in ehrfürchtigen und begeisterten Antithesen spricht. In ihm zeigt sich die eine mögliche Grundhaltung des Menschen Gott und dem Wirklichen gegenüber, wie sie nicht erst im Christentum geschaffen, aber doch in ihrer ganzen Wucht und Fragefülle, in ihrem ergreifenden Ernst und qualvollen Suchen offenbar geworden ist. Er gehört zu Paulus und Augustinus. Die andere Haltung ist bedächtiger, zurückhaltender; sie hält öfter inne, bleibt sicherer, unanfechtbarer, freilich auch weniger begeisternd und mitreißend: Aristoteles und Thomas.

Man würde irren, wollte man glauben, Anselm habe durch seine verhaltene mystische Glut sich dazu hinreißen lassen, in der Darstellung unübersichtlich und in der Sprache ungepflegt zu sein. Er ist Sohn des hl. Benedikt, und von dem feinsinnigen Geist der Schönheit dieses Ordens lebt und leuchtet vieles in seiner Sprache. Sprache ist zu wenig gesagt: es ist die wohlerwogene Abwägung und durchdachte Darstellung eines Gedankengutes, das zu zeitlosen Fragen gehört, deren Ungelöstheit den Menschengeist in Spannung hält und ihn nicht in niedern Seins- und Lebensordnungen verkommen läßt. Ganz unaufdringlich sind die Schönheiten in Satzbau und Wortwahl, nur einiges wenige möge es verdeutlichen. So im Monologion: praesentis impedimenti sufficit expedimentum (15, 16); tam ineffabilis quam inevitabilis in summa unitate . . . pluralitas (44, 18). Öfter im Proslogion: bona cognoscendo, mala ignoscendo (15, 19); non sentis tu affectum, sed nos sentimus effectum (16, 15); sed obriguerunt, sed obstupuerunt, sed obstructi sunt sensus animae meae (19, 30); tenebratur oculus aut reverberatur (18, 22). Dazu gehört auch, was fast als Spielerei erscheinen könnte: aeterna beatitudo et beata aeternitas (18, 6), und certa veritas, vera certitudo (18, 9), Kunstmittel, zu denen sein Lehrer Augustin ihn überreich anlernen konnte.

Von Augustin her ist Anselms Gedankenwelt maßgebend bestimmt. Es würde aber unrecht sein, wollte man das im Sinne schwächlicher Abhängigkeit verstehen; es ist im Gegenteil höchste Selbständigkeit, persönlichster Mut des Denkens, und die Gleichstimmigkeit ihrer Ergebnisse oder Anstöße beruht wesentlich auf der Gleichsinnigkeit in der Haltung als Mensch und Denker.

Neue Schriften des englischen Franziskaners Richardus Rufus von Cornwall (um 1250).

Von Franz Pelster S. J.

1. Die Fragen in Cod. 138 der Stadtbibliothek Assisi.

Eine der interessantesten und ursprünglichsten Gestalten in der englischen Scholastik dürfte Richard von Cornwall sein, auch Richardus Rufus genannt. Seine wissenschaftliche Bedeutung kann freilich erst nach Herausgabe seiner Schriften endgültig beurteilt werden. Jedoch läßt sich schon heute sagen, daß er ein bedeutender Augustinuskenner und ein energisch voranstrebender Forscher war. Wenn Roger Bacon[1] ihn nach Jahrzehnten noch befehdet und erklärt, daß die ganze folgende Generation unter seinem Einfluß stand, so spricht dies ebenfalls für Richard. Die Schriften dieses Scholastikers waren völlig verloren. Schon vor mehreren Jahrzehnten suchte Ehrle nach ihnen, jedoch ohne Erfolg. Nachdem ich zuerst eine falsche Spur eingeschlagen hatte[2], gelang es mir 1924 nicht ohne viel Mühe und Tasten, durch einen Indizienbeweis in dem Jakob von Viterbo zugeschriebenen Sentenzenkommentar des Cod. 62 Balliol College Oxford die ersten drei Bücher der Erklärung Richards festzustellen[3]. Gegenüber Zweiflern und Bestreitern, die bei dieser Art von Beweisführung naturgemäß niemals fehlen, konnte ich später aus Roger Bacon den vollgültigen Echtheitsbeweis liefern[4], der durch die neuen Funde nur bestätigt wird.

In diesem und einem folgenden Beitrag möchte ich Mitteilung machen über weitere Schriften Richards, auf die ich in Cod. 138

---

[1] Compendium studii theologiae, ed. H. Rashdall, Aberdeen 1911, 52.

[2] Zu Richardus Rufus de Cornubia: ZKathTh 48 (1924) 625 bis 629. Es muß allerdings noch untersucht werden, ob Richard während seines nach 1250 fallenden Pariser Aufenthalts einen Auszug aus Bonaventura angefertigt hat.

[3] Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule: Schol 1 (1926) 50—80. Zu den dort gegebenen Lebensdaten ist nachzutragen, daß Richard lib. 2 col. 169—170 seinen Aufenthalt in Paris selbst bezeugt: Et nescio si possint isti hanc opinionem firmare per Hugonem de Sancto Victore, in cuius scripto vidi Parisius ipsum de hac materia sic loqui. Ist ein erster Studienaufenthalt in Paris oder die Zeit der Pariser Sentenzenvorlesung gemeint? In letzterem Fall wäre die endgültige Ausarbeitung des Kommentars um einige Jahre nach 1250 zu verlegen. — Die beste Zusammenstellung der auf Richard bezüglichen Daten bietet A. G. Little, The Franciscan School at Oxford . . . : ArchFrancHist 19 (1926) 841—845.

[4] Roger Bacons „Compendium studii theologiae" und der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus: Schol 4 (1929) 410—416.

der Stadtbibliothek Assisi, in Cod. 8 C. 4 Royal Collection des Britischen Museums und andern Hss stieß. Vorerst nur über Cod. 138 Assisi. Die ebenso interessante wie schwierige Hs war mir seit Frühjahr 1924 bekannt, aber erst bei einer zweiten Durchsicht im Frühjahr 1931 fand ich die Schriften Richards. In allerletzter Zeit machte auch F.-M. Henquinet[5] davon Mitteilung, daß sich in der Hs Fragen Richards fänden. Seine Angaben kann ich bedeutend erweitern und vor allem begründen.

Cod. 138 der Stadtbibliothek Assisi [membr. ff. (I+292[293]+I) 30.5×22.8 cm (2 col.) saec. 13 med.] enthält in seinem letzten Teile Schriften des Richardus Rufus. Dieselben sollen zuerst aufgezählt werden. Darauf wird der Beweis für die Berechtigung der Zuteilung geführt.

1. Questio de intellectu divino secundum magistrum Ruffum Cornubiensem. — So bemerkt eine gleichzeitige Hand am unteren Rande des fol. 262v. — Inc.: Supponendo quod primum principium nobile intelligit queritur an intelligat aliud a se aut non aliud. Et quod non intelligat aliud a se manifestum est pluribus racionibus. Prima talis. Ut dicit Commentator super illum locum . . . . Expl.: una intelligit alteram in prima. Et hoc michi manifestum verum. 262v—263r.

2. Es folgen die Beweise für und gegen das Vorhandensein der Materie in den reinen Geistern. Ad ostendendum spiritus sublimes quos racione officii angelos vocamus simplices et non ex materia et forma compositos duplici via proceditur: prima qua hoc racionibus convincitur, secunda qua hoc ipsum sanctorum auctoritatibus creditur ostendi. . . . Nach einer halben Spalte Zwischenraum folgt fol. 263v: Ad partem alteram sc. quod angeli sunt compositi

---

[5] Un recueil de questions annoté par S. Bonaventure: ArchFranc-Hist 25 (1932, ed. m. maio 1933) 553—555. Eine Notiz Henquinets gibt willkommenen Anlaß, einen Irrtum zu berichtigen. In einem Beitrag (Zwei unbekannte philosophische Traktate des Robert Grosseteste: Schol 1 [1926] 572 f.) hatte ich Grosseteste einen Traktat De fluxu et refluxu maris des Cod. 138 Assisi zugeschrieben. Bei der zweiten Durchsicht sah ich, daß in der Bemerkung fol. 261v „a magistro R. Exon. in scolis suis determinata" der schwierige Anfangsbuchstabe sicher kein R sei. Henquinet liest A. und nimmt dann ohne weiteres Adam von Marsh als Verfasser an. Ich habe lange zwischen N und A geschwankt. Gegen A spricht, daß nirgendwo in der Umgebung ein ähnliches A sich findet — der Ausstrich des ersten Balkens ist sonst stets nach innen gebogen, hier nach außen. Gegen N spricht, daß der letzte Grundstrich einen leichten Bogen nach innen aufweist. Wenn dies nicht Zufall sondern Absicht ist, so dürfte man an A denken. Endlich entdeckte ich fol. 71v und 235v Schreibweisen für A, die diese Lesung möglich, ja wahrscheinlicher machen — es bleibt noch immer ein Unterschied. Dürfen wir aber ohne weiteres A gleich Adam von Marsh setzen? Es gab auch einen Adam Oxoniensis und einen Adam Rufus, beide Magistri artium. Vgl. A. G. Little, The Grey Friars in Oxford, Oxford 1892, 178 f.

ex materia et forma arguunt multipliciter, quia enim mutabiles sunt materiam habere videntur. . . . Expl.: nomen potencie ad corrupcionem non; nichil tamen adhuc [oder ad hoc] asseremus, sed totum studiosis discuciendum relinquimus. 263r—264v.

3. Circa penam 8 sunt investiganda, quorum primum est de eius quadruplici diffinicione, 2m de ortu pene et numero penarum, 3m de causa efficiente pene, . . . 8m an in anima secundum idem i. e. secundum eandem partem possit esse culpa et pena. Circa primum sic procedamus. Dicit Augustinus De vera religione . . . . Expl.: sensibilium specierum sine materia spiritus per aliquid. 264v—268r.

4. De statu in patria queritur primo de radicali essencia, deinde de sciencia in apprehensiva, deinde de potencia in motiva. De essencia queritur utrum mensuretur esse sc. actus essencie tempore an eternitate. Ante terminacionem autem huius problematis precedit inquirere de eternitate. De eternitate queritur an sit, quid sit, quorum sit. Quod sit ostenditur breviter sic. Eternum est . . . . Expl.: posito stabunt sermones sanctorum. 268r—269v.

5. Consequenter querendum de potencia in patria et cum sit potencia passiva et activa, primo queritur an in eis sit potencia ad paciendum et deinde de activa. Quod autem sit ibi in beatis potencia passiva videtur, quia sicut potencia . . . . Expl.: substancie quod est inpossibile. 269v.

6. Consequenter queritur de potencia activa. Et primo cum sit potencia activa que efficit ut res sit, bene sit et ut res sit dupliciter sc. ex nichilo quod est potencia creandi et ex aliquo quod est potencia educendi de potencia ad actum, primo queritur an aliquis beatorum et creatorum spirituum possit creare, secundo an possit educere de potencia ad actum. . . . De primo videtur quod possunt creare. . . . Expl. (unvollständig): multo magis forma naturalis et materia et composicio. 269v—270r.

[7. „Quoniam autem sentimus etc." Dubitacio utrum potencia sensitiva possit reflectere se supra suum actum sicut potencia intellectiva potest convertere se ad se et ad suum actum. Et videtur quod sic, quia omnis potencia simplex . . . . Expl.: ad se vel ad actum suum. 270v.

8. Queritur utrum idem sensus possit dicere video et video me. Et videtur quod sic quia omnis . . . . Expl.: in sompno et vigilia est quod potencia communis, que ipsum videt et videt actu iudicat omnes. 270v.]

9. Cum duplex sit connicio Dei: activa sc. qua connoscit et passiva qua connoscitur, de prima habetur Io X cognosco oves meas; de secunda habetur 1 Cor XIIII cognoscam sicut et cognitus sum, ubi Glosa dicit . . . . Intencio igitur nostra est inquirere primo de connicione Dei activa qua connoscit, postea de passiva qua connoscitur, que inquisicio dicitur sciencia prima a Philosopho in XIo prime philosophie. . . . De hac autem connicione Dei possunt queri XX in summa, que postea sunt exequenda: Primo [utrum] Deus intelligat aliud vel non; secundo dato quod intelligat utrum intelligat se solum vel se et aliud a se. . . . XXo de differencia connicionis Dei a connicione angeli. . . . Circa primum proceditur sic. Videtur quod Deus intelligat et connoscat aliquid primo per auctoritatem. . . . fol. 274v: Septimo decimo queritur utrum Deus connoscat mala connicione simplicis noticie non dico illa que est approbacionis . . . (letzte Frage). Expl.: connicioni approbacionis non necessitate simplicis. 270v—275r.

10. Supra quesitum est de connicione Dei activa, inquantum est Deus; hic secundo queritur de connicione Dei inquantum homo sive de sciencia Christi, inquantum homo. De qua quesita sunt XX^{ti} in numero sic. Primo utrum Christus secundum quod homo habeat scienciam increatam; secundo si non, utrum in eo sint aliqua sciencia creata alia ab increata vel non; . . . vicesimo et ultimo, si in Christo fuerit intellectus agens et possibilis sicut in nobis et si duplex respectus intellectus unus ad superius, alius ad inferius sicut in nobis. Circa primum proceditur sic probando primo quod Christus secundum quod homo . . . . (Unvollständig. Letzte Quaestio [in Q. 5]:) Queritur si in Christo fuerit duplex connicio sicut in angelis sc. matutina et vespertina . . . . Expl.: que recipit augmentum in eo. 275^{r}—276^{v}.

11. Queritur utrum magi potuerunt venire in noticiam ortus Christi per stellam et in quam noticiam Christi per illam stellam venire potuerunt et qualiter. Quod autem per illam stellam in noticiam Christi venire potuerunt videtur. . . . fol. 277^{r}: Secundo queritur principaliter de stella que apparuit magis et quod illa stella et fuit res et signum. . . . Expl.: non conservaret quod est inconveniens. 276^{r}—277^{r}.

12. [Tractatus de variis quaestionibus philosophicis: de reductione privationis ad genus, de Dei exsistentia, de anima et eius potentiis.] Miserabilis est humana condicio; nichil perfecte ad implendum in hoc statu connoscimus et quando ita est, fatuum et presumpcio est in ambiguis occultis in terris asserere, sed dubitare de singulis non est inutile. Iunior fui, etenim iam senui et aliquando qualitercunque in philosophia naturali necnon et morali studui pocior virtutes, oppugnavi ad sinistram, vicior [vicia?] determinavi et modo quod puense [perverse?] illi quo genere opposicionis virtus vicium oppugnet non satis insciam pertractandum et in iudicio per discrecionem vie habere comperio. . . . Expl.: finalis potencie sive virtutis ut cuius gracia sunt. 277^{v}—285^{r}.

13. Queritur utrum res in anima sit vita ut[rum] archa in anima sit vita, [in] materia autem non. Ad hoc primo ponende sunt raciones, secundo obiecciones. Quod sic. Augustinus super Iohannem super illud verbum: Quod factum est . . . . Expl. (unvollständig): res autem speciei est ipsa mens ex se species gignens secundum Augustinum. 292^{r}—^{v}.

Von all diesen Fragen trägt nur die erste den Namen des Verfassers. Dabei ist ein großer Teil der Fragen weder durch inneren noch äußeren Zusammenhang verknüpft. Es treten drei oder gar vier verschiedene Schreiber auf. Wie ist es da möglich, einen Echtheitsbeweis für alle diese Fragen und Traktate zu führen? Es kommt uns eine Eigenart Richards zu Hilfe. Ich kenne keinen Scholastiker, in dessen wissenschaftlichen Schriften das persönliche Element so stark hervortritt wie bei Richard. Es scheint fast, als habe bei dem Cornubier das keltische Temperament den Scholastiker überwältigt. Überaus zahlreich sind die rhetorischen Fragen und die Apostrophen an den Leser. Das Ich des Schreibers tritt stark in den Vordergrund, wenn auch unter dem Bekenntnis des eigenen Unwissens und der eigenen Unwürdigkeit. Aus hunderten von Stellen, die beim Lesen begegnen, hebe ich nur einige heraus.

Ich zitiere nach dem Buch und der Kolumnenzahl des Cod. 62 Balliol — die Hs besitzt keine durchgehende Zählung der Blätter.

Lib. 1 col. 35 Sed dices. Numquid ergo anima genus est? . . . Respondeat Avenroys: Numquid materia genus est? . . . Nonne iam aliquo modo apparet quid potencia anime? . . . Ecce iam non curo quo nomine magis eligat. . . . Sed hoc miror quod aliqui . . . querunt de ipso quid hoc et hoc quid et illud quid et sic in infinitum. . . . Audi Augustinum de hac materia; col. 36 Quomodo erit de hiis? Omnino michi videtur quod . . . . Est ergo hec tota essentia anime? Quero ergo . . . . Numquid ipsa operacio accio est vel passio? . . . Numquid duo prima de genere substantie? . . . Quomodo hoc esse potest? . . . Numquid intelligere potest esse accidens? . . . Nonne in talibus idem est substancia et operacio? . . . Numquid autem dicendum? . . . Durum michi videtur hoc. Non video . . . . Si audeat dicere, dicat quis. Dies alles auf zwei Spalten des Textes. Noch einige andere Beispiele: lib. 1 col. 10 Redeamus igitur et iterato queram; col. 13 Describe ergo . . . et dic; col. 14 Ad hec omnia quid dicam? Nichil temere diffinio; col. 16 Numquid eciam in Deo? col. 20 si queris . . . quere; col. 27 Ex hiis collige tu; col. 33 Nichil temerarie asserendo puto. . . . Ecce dicatur racionalis. . . . Non curo; col. 45 Dic ergo; col. 53 Vide si hec stent. . . . Sed modo multo digressi sumus. Et iterato dico nichil in tam arduis et difficilibus temerario diffinio; col. 66 Audi eciam; col. 67 Quid ergo tibi videtur; col. 84 Et talia plura audire desiderer pocius quam quid nescio tractare; col. 84 Procede ergo; col. 93 Confiteor quod in hac materia sermo michi deficit nec scio loqui. Si scirem et auderem, dicerem, proferrem; col. 117 Ecce in omnibus istis absolute nichil assero. Das sind wenige Beispiele aus einer großen Fülle.

Und nun die Fragen und der Traktat in Cod. 138. Es ist richtig, daß dieselben mit Ausnahme des Traktates ruhiger gehalten sind — zum Teil scheinen sie gekürzt; möglicherweise hat bei einigen auch Pariser Formalismus hemmenden Einfluß geübt. Aber die Eigenart des Cornubiers bricht immer wieder durch. So haben wir in Frage 1, der einzigen benannten: fol. 262^{v} Quod autem sit hec questio frivola videtur, fol. 263^{r} Et hoc michi manifestum verum. Außerdem findet sich zweimal die Schreibart Avenroes wie im Sentenzenkommentar. In Frage 2, fol. 263^{r} Primo igitur ad partem istam raciones tam meorum quam aliorum philosophorum ponemus; fol. 264^{r} Quid dicemus ad hoc? Quam partem asseremus? Fateor ignoranciam meam. Nescio. Sed hoc veraciter scio; fol. 264^{v} Nichil tamen adhuc asserimus, sed totum studiosis discuciendum relinquimus[6]. In Frage 3, fol. 264^{v} Sed nonne in huiusmodi accionibus

[6] Auch Henquinet a. a. O. 555 schreibt die Frage Richard zu.

influit Deus aliquam bonitatem suam? fol. 265r Ideo eciam sicut tu dicis . . . . Audi quid dicit scriptura; fol. 266r Ad hoc quod queritur . . . dic . . . . Sed quid est quod dicit Augustinus? Respondeo; fol. 266v Audi Augustinum; fol. 267v ego non puto corpus hoc ab anima animari. Außerdem findet sich fol. 264v das Begriffspaar affectus—aspectus, das mir bisher nur bei Fishacre und Rufus aufgefallen ist[7]. In Frage 4, fol. 268v Fateor: numerus numeratus . . . . Intellige ergo; fol. 269r Ad 7 intellige . . . . Ad 7m questionem estimo . . . . Sed quomodo? Dico quod michi videtur non asserens ibi esse et nichil repugnans verbis sanctorum intelligo, ut patet; fol. 269v Hoc non assero, sed tamen hoc vel aliquo consimili posito stabunt sermones sanctorum. Auch hier kommt aspectus vor. Frage 5 und 6 sind organisch untereinander und mit 4 verbunden. Daher nur das eine oder andere Beispiel: fol. 270r Solucio. Intellige . . . . Fateor. Non video.

Für Frage 7 und 8, die sehr kurz sind, habe ich keine entscheidenden Beweise. Ihre Stellung zwischen zwei sicher echten Fragen spricht für Rufus. Anderseits lassen gewisse Formeln eher an Odo Rigaldi denken. Es wird am besten sein, die Fragen auszuschalten. Dagegen sind die miteinander verbundenen Fragen 9, 10 und auch Frage 11 wieder Eigentum Richards[8]. Allerdings tritt hier infolge der starken Kürzung der persönliche Charakter zurück. Nur fol. 273r hat sich erhalten: Respondeo. Ecce quod prima racio cogitandi in Deo non est racio exemplaris. Dafür aber stimmt das Formelwesen ausgezeichnet zu den echten Fragen 1 bis 3. Dort haben wir fol. 264: Circa primum sic procedamus; hier fol. 271v: Circa primum proceditur sic. Dort fol. 262v — und ebenso im Sentenzenkommentar — das seltenere: Ad oppositum sunt multe raciones; hier fol. 271v: Ad oppositum; Ad raciones ductas in oppositum. Dort findet sich fol. 268r — und ebenso im Kommentar — das nicht sehr häufige: Ante terminacionem huius problematis; hier fol. 273v: Ad secundum problema. Dort fol. 265v das ebenfalls seltenere Ad idem und fol. 268r Ad primum contra, fol. 270r Ad secundum contra, fol. 268v Ad contra obiectum; hier sind Ad idem,

---

[7] Das in Bleistift fol. 266r geschriebene FB oder vielleicht richtiger M, in dem Henquinet einen Hinweis auf den Verfasser vermutet, ist offenbar eine Spielerei des Annotators oder eines andern, die mit dem Titel nichts zu tun hat.

[8] Henquinet a. a. O. 555 vermutet Alexander von Hales als Verfasser. Einige Anzeichen wie ein dato; circa primum proceditur sic, intencio nostra est, die aber auch sonst durchaus nicht selten sind, ließen an Alexander denken. Die genaue Zitation des XI prime philosophie, des Avicenna in sua Methaphisica, das Ad oppositum und beständige Item ad idem entziehen dieser Vermutung den Boden.

Item ad idem geradezu charakteristisch, auch Ad illud quod primo contra obicitur kommt fol. 272r vor. Dort spielen fol. 263r ein Ad ostendendum spiritus sublimes und fol. 270r die raciones et auctoritates ostendentes eine gewisse Rolle; hier haben wir, abgesehen von raciones, auctoritas Augustini oder sanctorum auch fol. 271v raciones ostendentes veritatem. Nach allem besteht kaum ein Zweifel an der Echtheit dieser Fragen.

In dem ungemein interessanten Traktat Miserabilis est humana condicio, der leider ziemlich verderbt ist, kommt wieder der ursprüngliche Richard voll zur Geltung[9]. Man lese nur die Einleitung. Ferner fol. 278r Ecce cecitas et surditas inter se contraria. . . . Numquid est hic motus de obscuritate ad illuminacionem? . . . Item ecce qualiter opposita sunt. Auch das gewöhnliche Geständnis der Unkenntnis kommt vor, so fol. 284r: Ego autem nec in aliis assero, quia nescio; sed quedam aliis extricandi gracia . . . propono; ebenso das Wort problema fol. 279r. Weiterhin fol. 277v Defendat adhuc si potest et dicat quod genus proximum virtutis est ordo. . . . Dicat ergo si potest. Völlig entscheidend ist ein anderer Umstand. Der Zuhörer wird oftmals mit dem Titel Vir Dei, Mann Gottes, apostrophiert. Fol. 279v Quid tibi videtur, vir Dei, numquid potest demonstrari Deum esse nisi supposita finitate. Dic michi, pes musce, numquid tu demonstras Deum esse; fol. 279r Vir Dei, an dormis an suspenso animo expectas; fol. 281v Quid me, vir Dei, iam (me) sollicitas in isto? Scis enim quod inperitus sum sciencia et iste sermo profunda forte indiguit inquisicione. Dieselbe Anrede nun, die mir sonst bei keinem Scholastiker begegnete, finden wir im Kommentar lib. 1 col. 24 Vir Dei, multa iam de vero et veritate diximus. Sed utinam omnia iam. Numquid ergo restat de sciencia? Sachlich ist zu bemerken, daß zu Anfang des Traktats das Problem behandelt wird, ob Tugend und Laster zum selben Genus gehören. Es spielt hier die Ansicht hinein, daß ens und non-ens unter gleichem Genus stehen, weswegen Roger Bacon sich so sehr über Rufus ereifert.

Das Bruchstück von Frage 13 hat nichts mit dem übrigen Codex zu tun; ja es ist wahrscheinlich erst später als Deckblatt hinzugekommen. Trotzdem kann ich Henquinet nur zustimmen, wenn er es für Rufus in Anspruch nimmt. Äußerlich hat es die meisten der charakteristischen Merkmale der Balliol-Hs: Am Rande links steht der kurze Titel wie in Cod. Balliol col. 1: Incipiunt notule . . . . Am Rand sind die raciones von der 2a bis zur 22a gezählt, ähnlich in Cod. Balliol; auch das bei Rufus häufige Ad oppositum 1a

---

[9] Henquinet a. a. O. 555 will diesen Traktat einem englischen Verfasser zuweisen.

racio finden wir, ebenso raciones a d i d e m wie in den andern Fragen; dem Contra im Text entspricht eine Cavillacio am Rand; Maimonides wird in beiden Hss als Rabimosse oder Rabymosse eingeführt. Noch entscheidender ist, daß die gleiche Frage im Sentenzenkommentar Prol. col. 24 erörtert wird. Quid ergo sibi vult Augustinus super Iohannem? Archa in opere non est vita; archa in arte [lies mente] vita est, qua vivit anima artificis. Wir haben also auch hier ein echtes Stück aus dem Schrifttum Richards.

Stellen wir die Ergebnisse zusammen. In Frage 2 sehen wir den Standpunkt eines englischen Franziskaners um 1250 zu der viel umstrittenen Frage nach der Materie in den Engeln; in Frage 3 das Problem der Sündenstrafe und auch des Einflusses der Gnade auf die menschlichen Handlungen. Frage 4—5 behandeln ein Kapitel aus der Eschatologie und auch das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit, Frage 6 die Probleme des Handelns und Erschaffens, 9—10 die Gotteserkenntnis. Von großer Bedeutung ist der Traktat; denn er macht uns mit der Dialektik, Gottes- und Seelenlehre der englischen Philosophie um 1250 bekannt und wird unerläßlich für das volle Verständnis des Compendium studii theologiae sein. Fast alle Fragen zeigen von neuem, wie vertraut Richard einerseits mit Augustinus ist, anderseits mit dem Aristotelismus in arabischer Färbung. Er zitiert nicht nur im allgemeinen den Philosophus, sondern dessen Schriften im einzelnen; den Averroes, Maimonides, Avicenna mit ihren Werken. Die Stellen aus Augustin und den Philosophen sind ihm nicht Ornament der Darstellung, sondern Probleme, mit denen er sich ernsthaft auseinandersetzt. Wenngleich er stark von Augustinus, Anselm und nicht zuletzt vom englischen Dominikaner Fishacre abhängt, läßt sich schon jetzt sagen, daß er weit über manche Zeitgenossen hinausragt. Ein zweiter Beitrag wird sein Schrifttum zumal nach andern Hss noch erweitern. Die Veröffentlichung einiger besonders interessanten Fragen soll endlich den Schlußstein dieser vorbereitenden Studien legen.

Besprechungen.

Casanovas, Ignasi, S. J., Balmes, la seva vida, el seu temps, les seves obres (Biblioteca històrica de la Biblioteca Balmes, Sèrie II, Vol. IV—VI), 3 Bde. Lex.-8° (LVI, 568; 826; 844 S.). Barcelona 1932, Biblioteca Balmes. *Pes* 90.—; geb. *Pes* 110.—.

Mit diesem Werke wird eine Lücke ausgefüllt, die in der zahlreichen Balmesliteratur sehr zu bedauern war. Wir besaßen nämlich viele, teilweise ausgezeichnete Einzelstudien über den großen spanischen Philosophen des 19. Jahrhunderts. Diese Arbeiten hatten sich besonders anläßlich des hundertjährigen Jubiläums seiner Geburt (1910) gewaltig vermehrt. Aber es war darunter keine große Biographie, die die vielseitige Tätigkeit des Balmes in ihrer tatsächlichen Bedeutung darstellte. C. hat nun diese Arbeit geleistet. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die große Gestalt des spanischen Philosophen einen würdigen Biographen gefunden hat. Abgesehen von anderen gründlichen Forschungen, die C.s Namen bei der ganzen Gelehrtenwelt Spaniens bekannt gemacht hatten, war er ganz besonders dazu geeignet, diese Biographie zu schreiben. Die Veröffentlichung der Balmesschen Werke während der letzten Jahre in einer handlichen Sammlung von 34 Bänden hatten ihn mit der Gedankenwelt des Philosophen und mit seiner ganzen Umgebung vertraut gemacht.

Schon ein Überblick über den Umfang und Inhalt des Werkes zeugt für seine große Bedeutung. Es besteht aus drei starken Lexikonoktavbänden. Die ersten zwei enthalten die eigentliche Biographie; im dritten sind 740 Originaldokumente gesammelt, die des Philosophen Privatleben und seine Tätigkeit betreffen. Darunter befinden sich 333 von ihm geschriebene Originalbriefe, die ganze Korrespondenz mit den Verlegern seiner zahlreichen Werke, ein Katalog der in seiner Bücherei enthaltenen Bücher. Die Biographie wird in vier Bücher geteilt: I. Der Student; II. Das verborgene Leben; III. Apologetischer und sozialer Zyklus; IV. Politischer und philosophischer Zyklus. Im ersten Buch verfolgt C. mit Akribie die peinliche Entwicklung und die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, die Balmes in seinen ersten Studienjahren und in seiner akademischen Ausbildung durchmachen mußte. Im zweiten Teil wird die Zwischenzeit 1836—1841 geschildert. Es ist eigentlich eine psychologische Studie über Balmes' Charakter und Bildung sowie über seine Vorbereitung auf die zukünftige schriftstellerische Tätigkeit. Diese schriftstellerische Tätigkeit wird nun im zweiten Band, d. h. im III. und IV. Buch, dargestellt. Das dritte Buch behandelt an erster Stelle Balmes' apologetische Arbeiten, die wohl zu seinen bedeutendsten Werken gehören. Als solche wird u. a. die Zeitschrift „La Civilización" betrachtet, die Balmes mitbegründet hat. Einen besonderen Platz verdient das Werk „El Protestantismo", dessen Entstehung und vielfaches Schicksal ausführlich behandelt wird. Im IV. Buch werden die eifrigen Bemühungen Balmes' in der Politik dargestellt. Er war die Seele der einflußreichen Zeitschrift „El Pensamiento de la Nación". Durch sie hat er in der damaligen Verwirrung unermüdlich gekämpft und sich dabei als scharfen Kritiker und Politiker bewährt. Im zweiten Teil des IV. Buches wird seine philosophische Tätig-

keit behandelt. Das ganze Werk schließt mit einem Kapitel über seine letzten Arbeiten und über sein Werk „Pío IX".

Das besondere Verdienst des Verfassers ist die Art und Weise, wie er diesen Plan ausführt. Er selbst hat die Vorzüge seines Werkes im Vorwort angedeutet. Vor allem betont er die Dokumentierung. Tatsächlich benutzt er eine solche Fülle von Originaldokumenten, daß sie dem genauesten Geschichtsforscher Ehre machen würde. Während des ganzen Werkes hat man den Eindruck, daß nicht der Verfasser, sondern die lebendigen Dokumente sprechen. Sie wurden überall aufgesucht, wo nur eine Möglichkeit schien, etwas zu entdecken. Bd. I S. XL steht eine Aufzählung der verschiedenen öffentlichen und privaten Archive, die für diesen Zweck durchforscht wurden. Der größte Teil dieser Originalschriften wird im dritten Band im Wortlaut wiedergegeben. — An zweiter Stelle kommt die Benutzung und Hervorhebung der Balmesschen Schriften und Werke, die ja Dokumente ersten Ranges und zugleich Beweise der unermüdlichen Tätigkeit des Philosophen sind. Gerade die Darstellung der Entstehung und Veröffentlichung der großen Balmesschen Werke bildet wegen der Gründlichkeit der Beweisführung und der Lebendigkeit der Schilderung einen der größten Vorzüge der Arbeit. — Der dritte Vorzug ist die ausgezeichnete Darstellung des ganzen Milieus, in dem Balmes sich bewegte. Es ist keine trockene und einseitige Erzählung der Entwicklung und Tätigkeit eines großen Mannes. In seinem Werk wird alles untersucht und berücksichtigt, was in Berührung mit Balmes getreten ist. So erhält das Ganze eine eigentümliche Schattierung von Lebendigkeit und Wahrheit; die Bedeutung des großen Schriftstellers tritt desto mehr hervor. Um nur ein paar Beispiele anzuführen: I 38 ff. wird ein Überblick über die politische Lage Spaniens um das Jahr 1825 gegeben; 105 ff., 251 ff. bietet uns der Verf. sehr interessante und ausführliche Nachrichten über das Leben an der Universität Cervera, wo Balmes einen großen Teil seiner Studien gemacht hat. Etwas weiter, 127 ff., bekommen wir ebenfalls ein glänzendes Bild des Priesterseminars von Vich (Barcelona). Im zweiten Band lernen wir die großen französischen Schriftsteller der Zeit, wie de Lamennais und Chateaubriand, kennen. Hier ziehen vor uns die bekannten katalanischen Schriftsteller und andere bedeutende Persönlichkeiten auf, wie Joaquín Roca y Cornet, José M. Quadrado, Rubió y Ors, P. Claret. Die Darstellung der politischen Tätigkeit Balmes' gestaltet sich zu einer lebendigen spanischen Geschichte jener Zeit.

Als besonders gelungen sind nach unserer Ansicht folgende Stücke zu bezeichnen. Erstens die bereits genannte Schilderung der Universität Cervera, die sich durch das ganze erste Buch durchzieht. C. hat besondere Forschungen über diesen Gegenstand gemacht und als Ergebnis ein anderes Werk, „Josep Finestres, estudis biogràfics", veröffentlicht. Sehr originell und psychologisch sehr tief ist das zweite Buch. Dort können wir die ganze Kraft, die innere Entwicklung, die Selbstausbildung Balmes' bewundern. Sehr vollständig und für die Ausländer ziemlich neu und unbekannt ist die Darstellung der Tätigkeit des Balmes als Politikers. Man kennt ihn als Philosophen und Apologeten; aber man weiß sehr wenig von seinem politischen Ringen zu einer Zeit der größten Verwirrung.

So können wir mit Recht sagen, daß diese neue Biographie tatsächlich ihrem Titel entspricht: „Balmes, sein Leben, seine Zeit,

seine Werke." Sie gibt ein vollständiges und lebendiges Bild von der ganzen Tätigkeit jenes großen Mannes, der im 38. Jahre seines Lebens starb (1848), aber schon als gediegener Apologet, Politiker und Philosoph anerkannt wurde und Werke hinterließ, die in der letzten Auflage nicht weniger als 34 Bände füllen.

Wir möchten aber doch ein paar Bemerkungen machen. Die erste betrifft die Sprache. Das Werk ist nämlich katalanisch, nicht spanisch (kastilisch) geschrieben. Der Verfasser hat ohne Zweifel ganz besondere Gründe dafür gehabt. Unter anderen mag der Umstand entscheidend gewirkt haben, daß es in der Gegenwart notwendig ist, der antikatholischen Bewegung in Katalonien die gewaltige Gestalt des großen Kataloniers, der katholischer Priester war, entgegenzustellen. Es ist aber wegen der internationalen Bedeutung des Mannes zu bedauern, daß dieses Werk nicht auf spanisch geschrieben ist; denn nur so könnte es die ihm gebührende Verbreitung erlangen. — Ferner scheint uns, daß die Behandlung der philosophischen Tätigkeit des Balmes etwas zu wünschen übrig läßt. Es macht den Eindruck, daß der Verfasser am Schluß seiner Arbeit gezwungen worden wäre, aus Müdigkeit oder aus Mangel an Raum den letzten Punkt allzu kurz und knapp abzuschließen. Das ist sicher nicht der Fall gewesen. Vielleicht hat C. gemeint, Balmes als Philosoph sei bereits genügend bekannt, infolgedessen sei es nicht notwendig, nochmals diesen Punkt hervorzuheben. Aber in einer allgemeinen Biographie, wo seine Ausbildung und apologetische, soziale und politische Tätigkeit so ausführlich und erschöpfend geschildert wird, sollte nach unserer Meinung diese wichtige Seite des großen Mannes mit derselben Vollständigkeit behandelt werden; denn Balmes war wohl als Philosoph wenigstens ebenso bedeutend wie als Apologet und Politiker. Gerade C. mit seinen überaus reichen Kenntnissen und seinem tiefen Blick war dazu befähigt, diese Arbeit zu leisten.

B. Llorca S. J.

Seppelt, Franz Xaver, Der Aufstieg des Papsttums. Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregors des Großen. gr. 8° (342 S.). Leipzig 1931, Hegner. Lw. *M* 12.50.

Mit dem vorliegenden Werk beginnt der bekannte Breslauer Kirchenhistoriker eine auf 6 Bände berechnete Papstgeschichte. Das Gesamtwerk, das für weitere gebildete Kreise bestimmt ist, soll die ganze Entwicklung des Papsttums bis zum Tode Pius' VI. darstellen und dabei die Ergebnisse der umfangreichen kritischen Arbeit der letzten Jahrzehnte auswerten.

Seit langem ist überhaupt keine umfassendere Darstellung der Papstgeschichte mehr erschienen. In neuester Zeit sind zwar auffallend viele kurze Bearbeitungen herausgekommen; aber gerade diese Zusammenfassungen zeigten immer wieder, daß eine Institution, die zwei Jahrtausende hindurch den tiefsten Einfluß auf das wirtschaftliche, politische, geistige und religiöse Leben der Menschheit ausgeübt hat, in einem kurzen Band in keiner Weise entsprechend gewürdigt werden kann. Die neueren großen Darstellungen der Papstgeschichte bieten nur Teile der ganzen Entwicklung und sind teilweise wieder so ausgiebig, daß ihrer Anschaffung und ihrem Studium besondere Hemmnisse daraus erwachsen. So kann kein Zweifel bestehen, daß eine Arbeit, wie S. sie plant, uns Katholiken seit langem notwendig ist.

Daß nicht schon früher ein Versuch dieser Art unternommen wurde, mag an den Schwierigkeiten des Werkes liegen. Und zwar bieten gerade die ersten Zeiten des Papsttums die größten Hindernisse: Das Quellenmaterial fließt spärlich, die neue Forschung hat eine Fülle schwieriger Fragen aufgeworfen. Man kann es nur bewundern, daß der Verfasser des vorliegenden Bandes sich mitten in diese Schwierigkeiten hineingewagt hat. Es handelt sich dabei vor allem um die älteste Geschichte des päpstlichen Primates und die Einwirkung der Autorität des römischen Stuhles auf die Entwicklung des christlichen Dogmas namentlich in den großen Lehrstreitigkeiten der orientalischen Kirchen.

Es ist einer der ersten Vorzüge der vorliegenden Arbeit, daß ihr Verfasser diese brennenden Fragen offen vorgelegt und ihrer Darstellung den breitesten Raum seines Werkes gewährt hat. Er verschmäht dabei gelehrtes Beiwerk; auch die Literatur, die am Ende des Bandes beigefügt ist, ist spärlich. Aber man merkt es, daß er die Fragen beherrscht. In glücklicher Polemik weist er Angriffe zurück, ohne selbst kritiklos in Behauptungen zu verfallen. Als echter Historiker zeigt er, wie weit unser Quellenmaterial reicht. Oft gibt er selbständige Antworten. Auch neueste Gegner, wie Erich Caspar, werden manche Lösungen S.s sich wohl überlegen und von ihren weitgehenden Behauptungen auf seine klug abgewogenen Worte hin nicht wenig abstreichen müssen. Es begreift sich, daß man zu manchen strittigen Dingen anderer Ansicht bleiben kann; in den wichtigsten Kernfragen wird man durchweg dem Verf. beistimmen können. Einzelne Darlegungen, wie z. B. seine Ausführungen über das Erscheinen des römischen Primats in der ältesten Kirche sind vortrefflich: maßvoll und inhaltreich und darum in hohem Grade überzeugend.

Die Anlage des Buches nach Pontifikaten und die Auswahl des Stoffes, bei der die dogmatische Bedeutung des Papsttums durchaus bevorzugt ist, bringt es mit sich, daß das Werk nicht leicht zu lesen ist. Für den Theologen sind das aber Vorzüge; er wird sich leicht in dem Buch zurechtfinden und daraus schöpfen können, was er anderswo nicht leicht findet: die Vorgeschichte und die Bedeutung der päpstlichen Entscheidungen. Für die Bedeutung dieser wichtigen theologischen Quelle findet er bei S. wertvollstes Material.

Trotzdem möchte man wünschen, daß in den kommenden Bänden das Papsttum als Institution, d. h. nach seiner inneren Organisation und in seiner weiteren Wirksamkeit auf die verschiedenen Lebensgebiete, noch ausgiebiger dargestellt werde. Im ganzen können wir Katholiken uns nur beglückwünschen zu diesem ersten Band der neuen Papstgeschichte, die kritisch und nüchtern und doch nicht ohne echte verhaltene Wärme an diesen großartigsten Stoff der christlichen Kirchengeschichte herangeht. Möchte es dem Verf. vergönnt sein, die gewaltige Arbeit, die er sich vorgenommen, zu vollenden und sie im gleichen Geist solider Wissenschaft und echter katholischer Liebe zum Papsttum durchzuführen.

J. Grisar S. J.

Zimara, Coelestin, Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur. gr. 8° (250 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 10.—.

Während die Tugend des Glaubens auch schon in den älteren Lehrbüchern ausführlich auseinandergesetzt wurde und zahlreiche

Arbeiten die schwierigen Fragen, die sie stellt, aufzuhellen suchten und auch in nicht wenigen eine allgemein angenommene Antwort erarbeitet haben, ist dagegen die Hoffnung und die Analysis ihres Aktes nur selten in Artikeln und Monographien behandelt worden, und selbst in grundlegenden Punkten gehen die Ansichten der Theologen noch stark auseinander. Was das Wesen der natürlichen und theologischen Hoffnung, was ihr eigentlicher Beweggrund und Gegenstand ist, wird von ihnen noch verschieden beantwortet. Von diesen Fragen greift der Verf. nur die erste heraus; sein ganzes Buch behandelt allein das Wesen, die psychologische Natur des Hoffnungsaktes. Es verdankt seine Entstehung einer Anregung des verstorbenen P. Dom. Prümmer O. Pr. und ist als Doktordissertation von der theologischen Fakultät in Freiburg (Schweiz) angenommen worden.

Das Werk gliedert sich in zwei Hauptabschnitte, deren erster das Wesen der natürlichen und der andere das der theologischen Hoffnung erörtert.

In dem ersten grundlegenden Teil, der die größere Hälfte des Buches ausmacht, untersucht der Verf. zunächst die Bedeutung und den Gebrauch des Wortes „Hoffnung" in verschiedenen Sprachen und läßt dann viele ältere und neuere Psychologen und Philosophen zu Wort kommen. Er tut das sehr eingehend, vielleicht sogar zu eingehend, da die angeführten Ansichten zuweilen kaum voneinander abweichen und manche auch nur sehr wenig Gewinn für das Endergebnis abwerfen. Vielleicht wäre es besser gewesen, statt die Autoren chronologisch aufzuführen, sie in Gruppen zusammenzufassen, je nachdem sie einige Grundanschauungen gemeinsam haben; dadurch wäre dieser Abschnitt von Wiederholungen befreit, übersichtlicher und leichter lesbar geworden. Aber das ist ein Zuviel, das leichter angenommen werden kann als ein Zuwenig, und da es sich um eine Doktorarbeit handelt, kann der Verf. auch für sein Vorangehen Gründe geltend machen.

Nachdem er die Philologen und Psychologen über das Wesen der natürlichen Hoffnung abgefragt, kommt er in eingehender, gründlicher Darlegung und Kritik der von ihnen vorgebrachten Begriffsbestimmungen zu dem Ergebnis, daß das Verlangen nach dem erhofften Gegenstande und seine begehrliche Liebe (amor concupiscentiae) wohl notwendige Voraussetzungen des Hoffnungsaktes, aber nicht sein Wesen sind. Die seelische Haltung des Hoffenden ist vielmehr ein Spannungsgefühl im Strebevermögen, das man am besten allgemein mit „Erwartung" bezeichnet, Erwartung eines ersehnten Gutes, dessen Erlangung zwar irgendwie erschwert und fraglich, aber doch möglich erscheint, und deshalb wird das Vertrauen erweckt, es zu erwerben. In diesem Vertrauen besteht eigentlich und letztens die Natur des natürlichen Hoffnungsaktes.

Nach diesen grundlegenden Ausführungen geht der Verf. zum zweiten großen Teile der Arbeit, zur theologischen Hoffnung, über. Schon a priori nimmt er nach dem Axiom: „Gratia supponit naturam", an, daß zwischen den natürlichen und den übernatürlichen Akten der Tugenden eine weitgehende Analogie herrsche und daß deshalb die im ersten Abschnitt gewonnenen Erkenntnisse auch für die theologische Hoffnung anwendbar seien. Außerdem unterzieht er aber die Frage nach ihrem Wesen noch eigens einer eingehenden geschichtlichen und systematischen Untersuchung, bei der er wiederum Gelegenheit hat, seine umfassenden Kenntnisse der älteren und neueren Scholastiker, besonders auch des hl. Thomas, zu ver-

werten, in gediegener und vornehmer Kritik die einzelnen Meinungen zu prüfen und seine eigene Ansicht allmählich herauszuarbeiten. Auch hier kommt er zu dem Ergebnis, das ja nur eine Weiterführung des früheren ist: Der übernatürliche Hoffnungsakt besteht wesentlich in dem erwartungsvollen Vertrauen, die Seligkeit erlangen zu können, „indem der Wille des Einzelnen sich auf die Gründe verläßt, welche ihm die Erreichung als für die eigene Person möglich und wahrscheinlich erweisen" (247). Das Verlangen nach Seligkeit und ihre begehrliche Liebe sind weder das Wesen der Hoffnung noch ihre integrierenden Teile, sondern bloß ihre unbedingte Voraussetzung.

Das Buch ist mit sehr viel Fleiß und mit liebevollem Eindringen geschrieben und wird wohl für lange Zeit die maßgebende Monographie sein, an die sich die Auseinandersetzungen auch über die beiden anderen Fragen, über den Gegenstand und den Beweggrund der Hoffnung, anschließen werden. Denn wenn sie der Verf. auch nicht ex professo behandelt, so hat er doch für ihre Beantwortung neben vielem Material Anregung und Richtung gegeben.

P. Browe S. J.

Roeder, Herm., Willensfreiheit und Strafrecht. Versuch einer gesellschaftsphilosophischen Grundlegung (Gesellschaftswissenschaftliche Abhandlungen hrsg. v. O. Spann. Bd I). gr. 8° (VI u. 214 S.) Leipzig u. Wien 1932, Deuticke. *M* 14.—.

Der größte Teil der Arbeit gilt der Untersuchung des Freiheitsproblems, des Freiheitsbegriffes, dessen tatsächlicher Verwirklichung, deren Darlegung und Erhärtung. Die Beziehung zum Strafrecht tritt dagegen in der Darstellung stark zurück, nur als Schlußfolgerungen und programmatische Forderungen, die auf die vorausgehenden Erörterungen sich stützen, werden strafrechtliche Erwägungen am Schlusse der Schrift (159 ff.) beigebracht. In diesem Schlußabschnitt wird Gedanke und Sprache der Abhandlung wieder verständlicher, da der Verf. sich hier etwas mehr loslöst von der Organ-Ganzheits-Logik und -Ontik Spanns. — Die Eigenart der Schrift und der in ihr gegebenen Auseinandersetzung mit dem Freiheitsproblem liegt in ihrer Verknüpfung mit der genannten Spannschen ganzheitlich-organischen (universalistischen) Weltbetrachtung (113 ff.). Der Verf. macht sich diese Betrachtungsweise ohne wesentliche Kritik und Distanzierung zu eigen; er nimmt damit auch alle Fragwürdigkeiten dieser Theorie in den Kauf. Eine sachliche Auseinandersetzung mit dem, was seiner Arbeit ihr eigentümliches Gepräge gibt, würde eine eingehende Auseinandersetzung mit der Spannschen Organ-Ganzheits-Theorie sein müssen. Das ist nicht unsere Absicht; nur ein paar grundsätzliche Bemerkungen seien gemacht.

Die Unterscheidungen und Abstreichungen, die der Spannschen Auffassung gegenüber unbedingt gemacht werden müssen, beziehen sich nicht auf die logischen und metaphysischen Grundsätze über das Verhältnis von Teil und Ganzem, von Teil und Teil — hierüber bringt der Verf. und die Spannsche Theoretik viel Richtiges in vorzüglicher Prägung —, sondern auf die Tatsachenfrage: ob, was und inwieweit etwas ein organisches Ganze bzw. organischer Teil eines organischen Ganzen ist. Ehe die metaphysischen und logischen Prinzipien einer Ganzheits-Lehre auf konkrete Dinge angewandt und theoretisch richtige Sätze als Ausdruck von Tatsächlichkeits-Gegebenheiten behauptet werden können, ist immer zu-

erst der Beweis für die stillschweigende und einschließliche Bejahung dieser Tatsachenfrage zu erbringen. Und hier liegt m. E. der Grundirrtum der ganzen Spannschen Theorie in ihrer Anwendung auf Individuum und Gemeinschaft. Diese Theorie (und mit ihr der Verf.) verkennt den tiefgreifenden, nicht gedanklichen, sondern Verwirklichungs-Unterschied in der Beziehung, die einerseits zwischen dem physischen Organ (organischen Teil) und dem physischen Organismus, und andererseits zwischen dem moralischen Teil und dem moralischen Organismus besteht. Das physische Organ ist auch in seiner Verwirklichung, in seiner physischen Seinsstruktur voll und ganz Teil des Ganzen; es geht auf im Dienst und in der Beziehung zum Ganzen (vgl. das Beispiel von der abgeschlagenen Hand S. 114, 2). Wesentlich anders die Einzelpersönlichkeit! Sie hat vor der Gemeinschaft und unabhängig von ihr auch ein Eigensein, einen selbständigen Eigenwert und einen selbständigen Eigenzweck, und dies trotz ihrer natürlichen Hinordnung auf die Gemeinschaft. Und diese Selbständigkeit bleibt der Einzelpersönlichkeit auch in der Gemeinschaft. Der Satz „Das Individuum ‚für sich' allein ist nicht lebensfähig, sondern bildet eine wesenswidrige Abstraktion" (115) ist darum, so wie er lautet, ein einfacher klarer Irrtum. Der Zusammenschluß der Menschen zu einer „Organischen Gemeinschafts-Ganzheit" ist nicht eine Seins-Verbindung zu einem Seins-Einen (wie im physischen Organismus), sondern ist Zusammenschluß zu einem Tätigungs- oder Wirk-Einen, Wirk-Ganzen; und auch das nicht bez. jeder Tätigung und jeden Wirkens, sondern nur unter gewissen Rücksichten und in einem gewissen Grad. Soweit nun die Einzelpersönlichkeiten in dieser Hinsicht auf den verschiedensten Gebieten zu einer organischen Ganzheit (einem organischen Wirk-Ganzen) von Natur zusammengeordnet sind, mögen die Spannschen Theoremata gelten. Darüber hinaus finden sie auf den Menschen, als Glied der Gemeinschaft, keine Anwendung. Spann übersieht oder verkennt die Tragweite des Satzes: „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua" (Thom., S. th. 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3).

R. hat recht, wenn er mit Spann die individualistische oder atomistische Weltauffassung abweist, die den Grundgedanken aufstellt, „daß der Staat, die Gesellschaft, die Wirtschaft usw. sich aus der einfachen mechanischen Summierung vieler selbständiger, isolierter Individuen ergeben, die ihre geistig moralische Existenz aus sich selbst hervorbringen, somit geistig völlig autark und absolut sind" (113). Aber die klare Ablehnung einer solchen individualistisch-atomistischen Auffassung ist durchaus nicht gleichbedeutend mit der Aufstellung und Anerkennung einer Organismus- und Ganzheitstheorie in der soziologistisch überspannten Prägung Spanns. Die menschliche Gemeinschaft ist gewiß keine bloß mechanische Summierung; sie ist nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden von den Individuen; sie ist in der Tat eine organische Einheit, eine qualitativ höhere Einheit, eine naturgeforderte organische Einheit: das alles ist richtig. Aber das alles beweist ganz und gar nicht die Spannsche Prägung des Ganzheits- und Organ-Gedankens; es beweist in keiner Weise eine allseitige und unbedingte Überordnung der Ganzheit über die physischen Personen der Einzelmenschen.

Diese Überspannung und einseitige Anwendung des organischen Gedankens macht es der Spannschen Theorie unmöglich zu ver-

stehen, wie einerseits das oben Gesagte voll und ganz zugegeben und wie zugleich festgehalten werden kann, daß natürliche und naturgeforderte Gemeinschaftsbildungen (Familie, Staat) nicht relative Endzwecke für die Menschen sind, sondern nur naturgeforderte und naturgegebene (qualitativ höhere) Mittel zu Zielen und Zwecken, die den physischen Personen gesteckt sind zur Entfaltung und Auswirkung ihrer individuellen und sozialen Persönlichkeit. Das scholastische Axiom: „civitas propter cives, et non cives propter civitatem", ist tiefer gefaßt und wirklichkeitsnäher (auch in der universellen Weiterführung: „societas humana propter homines, et non homines propter societatem humanam") als die Spannsche Ganzheits-Überspannung. Wer das Individuum logisch und ontisch letztlich aufgehen läßt im Glied-Sein, im Ganzheits-Umschlossen-Sein und Ganzheits-Hingeordnet-Sein, dem muß allerdings unverständlich bleiben, wie eine Menschengemeinschaft letztlich um der Menschen willen da sein kann, die in ihrer organischen Verbindung die Gemeinschaft ausmachen. Für ihn muß die gedankliche Unmöglichkeit, daß das Ganze letztlich für die Teile, der Gesamtorganismus letztlich für die Organe da sein soll, eben auch die ontische Unmöglichkeit bedeuten, daß organische Menschengemeinschaft letztlich um der Menschen willen da ist. Nur übersieht er, daß diese Unmöglichkeit darin ihren Grund hat, daß er seine abstrakte gedankliche Konstruktion als Wiedergabe der vollen Wirklichkeit unterstellt hat, und daß er die oben erwähnte „Quaestio facti" als in seinem Sinne bejaht voraussetzt. Das ist das πρῶτον ψεῦδος der Spannschen Deduktionen.

Bez. der Roederschen Abhandlung wäre an sich noch näher einzugehen auf die konkrete Verwendung und Ausdeutung dieser Ganzheits-Schauweise auf das Freiheitsproblem. Wir glauben, daß der Verf. die Lösung und Klärung der Frage sich durch diese Verkettung erschwert hat. Was er sagt und beweist, läßt sich ohne diesen Unterbau klarer und verständlicher sagen. Immerhin gibt diese Blickrichtung auf die Ganzheit einige neue Gesichtspunkte; aber eine wesentliche Förderung des Problems ist m. E. auf diesem Wege nicht zu erhoffen. Fr. Hürth S. J.

Guitton, Jean, La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement. 8° (XLI u. 243 S.) Paris 1933, Boivin & Cie. *Fr* 30.—.

Wie G. zu Beginn seines Buches mit Recht bemerkt, ist es keine leichte Aufgabe, Newmans Philosophie getreu wiederzugeben. Umso dankbarer begrüßen wir diese objektive und gründliche Studie.

Eine lange Einleitung (41 S.) führt uns ein in das philosophische und zugleich religiöse Problem, wie es sich für N. stellte. Als Quellen dienen alle seine Schriften, „gleichsam Bruchstücke eines einzigen langen Gespräches". G. schildert die intellektuellen Anschauungen Englands, in denen N. wurzelt. Die religiös interessierten Kreise stellten sich die Frage: Wie kann das religiöse Leben auf ein festeres Fundament gegründet, wie kann der kranke Körper der Kirche Englands neu belebt werden? Die ganz religiös eingestellte Philosophie N.s bezweckt, auf dieses Problem seiner Zeitgenossen eine Antwort zu geben.

G. nimmt als Mittelpunkt und Leitfaden der ganzen Philosophie N.s die bei ihm so reiche und tiefe Theorie der Entwicklung. Er unterscheidet bei N. drei Stufen des philosophischen Gedanken-

ganges und schildert die verschiedenen Formen der Haupttheorie während dieser einzelnen Perioden.

Den ersten Entwurf der Entwicklungstheorie finden wir in den Schriften von 1825 bis 1833 über die Geschichte der Kirchenväter und der Konzilien, besonders in dem Buche über die Arianer. Da wird N. der wunderbaren göttlichen „Herablassung" oder „Ökonomie" bewußt, die stufenweise die volle Offenbarung vorbereitet und somit im voraus die allmähliche Anpassung dieser vollkommenen Religion an die jeweiligen Lebens- und Zeitbedürfnisse rechtfertigt. Diese unausweichliche und berechtigte Anpassung erklärt dann auch die genauere, intellektuelle und dogmatische Fassung des Offenbarungsgehaltes des Evangeliums und des primitiven Credo durch die Konzilien, jedesmal wenn die Offenbarung in einem ihrer Teile bedroht war.

Die zweite Periode erstreckt sich von 1833 bis 1839. Sie ist besonders eine Zeit der Unsicherheit und des Tastens. Nachdem N. aus dem Prinzip der „Ökonomie" die Berechtigung der Lehrentwicklung und der dogmatischen Formeln erkannt hat, drängt ihm das Studium der Dogmengeschichte ein neues und wesentliches Problem auf. Ist die Dogmenreligion, im Laufe ihrer Geschichte, identisch mit der Religion des Evangeliums? konkret: ist der Glaube der Kirche Englands der des Urchristentums? Eine vorläufige Antwort und Beruhigung glaubt er in der Vertiefung der Entwicklungsidee und in der Möglichkeit „progressiver Erweiterungen" zu finden. Die Kirche Englands stimmt in ihren aktuellen Lebensäußerungen und in ihrer Lehre überein mit der Religion der Väter: die anglikanische Reform, die ja von allen Mitgliedern dieser Kirche angenommen wird, wahrt sowohl die Lehre der Hl. Schrift als der Tradition. Die Kirche Englands ist die Kirche Christi; denn ihre *via media* ist die *via antiqua*. Durch ihren Anspruch, die Lehre der Väter und der ersten Konzilien und die apostolische Sukzession bewahrt zu haben, weist sie die Anklage des römischen Katholizismus zurück, durch die Reform die Religion der Urkirche preisgegeben zu haben. Die Richtigkeit dieser Antwort muß jedoch aus der Geschichte bewiesen werden.

Von 1839 bis 1845 befaßt sich N. mit dieser mühevollen Aufgabe. G. gibt eine genaue Analyse der beiden Hauptschriften dieser dritten Periode: der Oxforder Predigt über die Theorie der Entwicklung in religiöser Lehre (1843) und des Essay of development (1845). Die Predigt behandelt hauptsächlich die Psychologie des Glaubens und untersucht, wie die Idee an das Bewußtsein herantritt und von ihm aufgenommen wird. Der Essay zieht die Schlußfolgerungen aus einer langen historischen Untersuchung. Der erste Teil legt dar, unter welchen Bedingungen die Idee sich einer menschlichen Gruppe offenbart. Der zweite Teil ist gleichsam eine Philosophie der Geschichte in ihrer ständigen Entwicklung und bestimmt die Regeln, nach denen die Geschichte selbst erlaubt, die wahre Lehre vom Irrtum zu unterscheiden. Sehr richtig bemerkt G., daß man die Bedeutung der Entwicklungstheorie N.s völlig verkennt, wenn man sie auffaßt als eine bloße Anwendung der biologischen Evolution auf die Theologie (A. Sabatier) oder als eine dialektische Rechtfertigung der römischen Theologie (Tyrrell) oder als eine willkürliche Mischung von biologischen und logischen Kriterien. Sie ist weder die Anpassung einer biologischen Hypothese, noch ein Eindringen der Logik in den Bereich des Lebens.

Im 4. Kapitel bespricht G. mehrere sehr interessante Anpassungsmöglichkeiten dieser Theorie auf gewisse moderne Probleme, z. B. in der Religionsgeschichte oder in der Kontroverse mit den von Rom getrennten Kirchen. Er bestimmt auch genauer die Stellung N.s in der Philosophie der Entwicklung. Seine Lehre hat nichts gemein weder mit Spencer noch mit Hegel.

Es folgen drei Anhänge. Der erste, Newman et les Pères antenicéens, betont besonders die Bedeutung und die Aktualität des Werkes über die Arianer. Der zweite behandelt seine Stellung im Vergleich zum Modernismus und Anglo-Katholizismus. Der dritte gibt einen bisher unveröffentlichten, wichtigen Brief N.s vom 1. Juni 1853 (englischer Text und Übersetzung), aus dem hervorgeht, welche Bedeutung die Idee der Entwicklung in seiner Philosophie und seinem religiösen Leben einnahm.

Eine Bibliographie von über 30 Seiten läßt wohl kaum an Vollständigkeit zu wünschen übrig: die Ausgaben der Werke N.s; Abhandlungen über seine Theologie und Philosophie, über die Theorie der Entwicklung, über seine Theorie des „Assent". Zahlreiche Anmerkungen bieten wertvolle Angaben über verschiedene Punkte seiner Lehre oder über ihre Beziehungen zu den zeitgenössischen Theorien.

Durch seine äußerst gründliche Kenntnis der behandelten Fragen und die didaktische Darstellung ist es G. gelungen, die so vielseitigen Gedankengänge N.s klar und objektiv zu schildern. Da die Schilderung bei aller Klarheit aber wahrheitsgetreu bleibt, ist es erklärlich, daß mehr als eine Stelle den Mangel an dialektischer Schärfe und an Klarheit treu widerspiegelt, wie er sich in den Werken des großen Konvertiten findet. J. Pollinger S. J.

Geyser, Joseph, Das Gesetz der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes. gr. 8° (164 S.) München 1933, Reinhardt. *M* 6.50; geb. *M* 8.80.

Die zähe Beharrlichkeit und unbestechliche Wahrheitsliebe, mit der G. schon seit Jahren in den Fragen um das Kausalitätsprinzip nach letzter Klarheit ringt, verdienen Bewunderung. Der Zweifel wäre freilich verständlich, ob sich denn über einen so zerredeten Gegenstand überhaupt noch etwas Neues sagen lasse. G. vermag es, weil er die Frage der begrifflichen Ableitung des Prinzips nicht losgelöst von allen andern, sondern in ihren großen Zusammenhängen betrachtet. Hinzu kommt sein entschlossenes, selbständiges Durchdenken der Probleme und das unablässige Drängen auf begriffliche Klarheit.

So bringt auch dieses neue Buch viel Wertvolles. Wir weisen nur hin auf die trefflichen Bemerkungen über die Induktion und ihre physische Gewißheit (63—65), auf die wohlverdiente Abfertigung des oberflächlichen Neupositivismus (72—81) und auf die scharfsinnige Bewußtseinsanalyse, durch die die innere Wahrnehmung der Kausalität im Wollen und den vom Willen abhängigen Akten klar herausgestellt wird (81—95). Wirklich durchschlagende Einwendungen wird man auch kaum gegen die Gründe vorbringen können, mit denen G. gegenüber verschiedenen Begründungsversuchen des Kausalitätsprinzips, die den Eindruck rein „analytischer" Ableitung machen könnten, immer wieder darauf hinweist, daß an irgend einer Stelle ein nicht analytisch abgeleiteter Satz als alles entscheidende Voraussetzung in die Beweisführung eintritt.

Trotzdem lehnt G. mit anscheinend geradezu instinktiver Abnei-

gung jede Berufung auf eine „Intuition" ab. Wir verstehen das. Es ist eben so bequem, sich auf ein unmittelbares Schauen zu berufen; diese Bequemlichkeit verleitet nur zu leicht zum Mißbrauch, und damit sind wir in der Tat am „Ende echter wissenschaftlicher Philosophie" (136). So sucht denn G. angesichts des Versagens der rein begrifflich-analytischen Ableitungsversuche eine Lösung in der Verbindung von allgemeinsten Erfahrungstatsachen mit diskursivem Denken.

Von dieser Art ist nach seiner Auffassung auch der ganz neue Begründungsversuch, der die Hauptüberraschung des Buches bildet (44—52). Er geht davon aus, daß sowohl das Sein als auch das Nichtsein eines kontingenten Dinges notwendig irgend eine zeitliche Dauer hat, daß aber eine Mindestdauer nicht denkbar ist. Daraus schließt G.: „Es steckt in der Natur des Daseins die positive Beziehung zum Beharren. . . . Die logisch notwendige Konsequenz aus dieser Sachlage ist die evidente Erkenntnis, daß alles, was ist oder nicht ist, wenn es sich selbst überlassen bliebe, in seinem Dasein bzw. Nichtsein immerfort beharren würde." Für die Änderung des Zustandes braucht es also eine Ursache (49).

Es ist wirklich nicht bloße Freude am Kritisieren, was uns diesen Beweis unannehmbar erscheinen läßt. Von einer logischen Konsequenz kann doch nur dann die Rede sein, wenn sich die Folgerung analytisch aus den Vordersätzen ergibt. Das scheint hier aber nicht der Fall zu sein. Freilich kann das Sein (bzw. das Nichtsein) eines Dinges, das entstehen und vergehen kann, nicht im gleichen Augenblick aufhören, in dem es beginnt. Aber das ist nicht darin begründet, daß das Sein (und erst recht nicht das Nichtsein) eine Kraft oder Tendenz oder sonst eine „positive Beziehung" hat, die einer Änderung des Zustandes entgegenwirkt, sondern einfach darin, daß „Im-gleichen-Augenblick-Aufhören" den Sinn des Wortes „Beginnen" aufheben würde und daß so gar kein Sein (bzw. Nichtsein) entstehen würde, von dessen Zustandsänderung man sinnvoll reden könnte.

G. scheint aber auch selbst nach wie vor mehr Gewicht auf die Begründung durch „Reflexion" über die innere Wahrnehmung der Kausalität zu legen. Diese Reflexion zeigt zunächst durch Ausschluß jeder andern Möglichkeit, daß der „spezifische Träger" (das Fundament) der Kausalbeziehung auf seiten der Wirkung das Entstehen ist. Darauf wird dann das „Grundgesetz der Relationen" angewandt, das besagt, daß die Relationen ohne weiteres da sein müssen, wenn, wann und wo ihre spezifischen Träger sind (96). Daraus folgt, daß jedes Entstehen verursacht ist.

Die Folgerichtigkeit ist offenbar. Auch einige Bedenken betreffs des Grundgesetzes der Relationen wollen wir zurückstellen. (Muß wirklich j e d e Beziehung ein ontologisches Fundament haben, aus dem sie einfach „resultiert", und kann das Entstehen als o n t o l o g i s c h e s Fundament der Gewirktheitsbeziehung gelten, wo doch Fundamentsein notwendig irgendeine Priorität [wenn auch keine zeitliche] besagt?) Setzen wir einmal den günstigsten Fall: Dieses Grundgesetz und seine Anwendung seien vollkommen berechtigt. Dann muß der kritische Philosoph noch immer fragen: Wodurch ist das Grundgesetz der Relationen begründet? Offenbar ist es nicht ein rein analytischer Satz (im Sinne Kants). Aus der bloßen Erfahrung kann es wegen seiner strengen Allgemeingültigkeit auch nicht stammen. Eine Begründung durch „Reflexion über die Erfahrung" würde das Prinzip (oder ein anderes, eben-

falls synthetisches) schon voraussetzen.

Es ist doch auch klar: Wenn wir überhaupt je zu synthetischen Notwendigkeitsurteilen kommen sollen, dann muß es auch erste, unmittelbare Urteile dieser Art geben. Das diskursive Denken muß von unmittelbaren Sätzen seinen Anfang nehmen, und hätte es als Ausgangspunkt nur Tatsachenurteile und rein analytische (tautologische) Urteile, so müßte man dem schlußfolgernden Verfahren schon Zauberkraft zuschreiben, wenn man so zu synthetischen Notwendigkeiten fortschreiten zu können hoffte. Unmittelbare Einsichten notwendiger Wesenszusammenhänge sind Bedingung der Möglichkeit alles fruchtbaren Schließens. Sonst kommt man höchstens zu einem: W e n n man diese und jene Voraussetzungen macht, d a n n folgt das und das. Damit ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß die unmittelbare Einsicht psychologisch von Akten der Wahrnehmung, des Abstrahierens und Vergleichens abhängig ist, sondern nur, daß sie Ergebnis eines Schlusses ist. Wir glauben nicht, daß G. diese Auffassung als einen wissenschaftzerstörenden „Intuitionismus" ablehnen will. Gewiß, die Berufung auf unmittelbare Einsicht fordert restlose Ehrlichkeit; sonst wird sie nur zu leicht mißbraucht. Aber wegen der Möglichkeit des Mißbrauchs können wir auf das schließlich für a l l e wahre Wissenschaft grundlegende Erkenntnismittel nicht verzichten.

Wenn aber nun schon einmal erste, grundlegende Einsichten angenommen werden müssen, ist dann das Grundgesetz der Relationen wirklich um so viel leichter einzusehen als etwa der Satz, daß ein Ding, das existiert, aber nicht durch sich selbst, nur dadurch existieren kann, daß es von einem andern zum Dasein bestimmt ist? J. d e V r i e s S. J.

B ü h l e r, C h a r l o t t e, D e r m e n s c h l i c h e L e b e n s l a u f a l s p s y c h o l o g i s c h e s P r o b l e m. gr. 8° (XVI u. 328 S.) Leipzig 1933, Hirzel. *M* 8.—; geb. *M* 10.50.

Ein gewaltiges Werk auf Grund von 22 Einzelarbeiten, die demnächst erscheinen sollen. Es sucht die Gesetzmäßigkeiten auf, die die Lebensarbeit des Menschen beherrschen. Das Material bilden 250 durchgearbeitete Biographien. Der größere Abschnitt A sucht die Begriffe, die zur Beschreibung des Lebenslaufes nach all seinen Komponenten notwendig sind, herauszuarbeiten. Eine erste Grundlage des Lebensschemas ist die anderswoher bekannte biologische Kurve, die den körperlichen Auf- und Abbau in 5 Phasen gliedert. Eine andere Grundlage ist das biographische Lebenslaufschema, das die äußerlich faßbaren Daten von Bedeutung ordnet, wie Berufstätigkeit, Eheleben, soziale Beziehungen, wissenschaftliche Leistungen, Taten und Werke, Auszeichnungen, Erfolge. Nach der wechselnden Zahl dieser gleichzeitig vorhandenen Elemente (Dimensionen) kommt auch hier eine Phasenkurve zustande. Diese Kurve steht z. B. der biologischen ziemlich nahe, wenn die Lebenstätigkeit eine mehr körperliche ist wie beim Sportleben. Bei der Arbeit des Handwerkers, wo die wachsende Erfahrung von Bedeutung ist, mag die biographische Kurve gegenüber der biologischen schon um 10 Jahre verspätet sein; bei eigentlich geistiger Arbeit selbst um 20 Jahre. Eine dritte Komponente liefern die subjektiven Angaben der Personen in Tagebüchern, Briefen usw. über die Berufsarbeit, die sog. „Erlebnisse". Die Berufstätigkeit erscheint als Einsatz des Menschen für etwas, wofür man da sein will, sei es eine Sache oder das eigene persönliche Werden. Eine große Menge

von eingeschalteten Biographien gibt die Unterlage für die abgeleiteten Begriffe; solche sind die von W. von Humboldt, Rom. Rolland, Edison, Carnegie, Tolstoi und sehr viele andere. Wie weit die Darstellung psychologisch richtig verarbeitet ist, wird aus den Einzelwerken wohl noch klarer werden. Beispielsweise ist die Darstellung des Aszeten P. Ginhac verfehlt. Bei besserer Kenntnis der aszetischen Literatur könnte man nicht aus den harmlosen Äußerungen auf ein „verzweifeltes Leben" schließen; oder gar aus der von so vielen Heiligen bezeugten Wonne, die in Leiden oder Abtötungen liege, auf Genußsucht; oder in diesem Lebensziel die „irrationalste" Ausprägung des Erlebnisses der Bestimmung erblicken. Da zeigt James gegenüber den Lebenszielen der Heiligen, selbst der Aszeten, wesentlich mehr Verständnis. — Die wichtigste Komponente des Lebenslaufes ist natürlich das Werk, die Leistung. Das Gelingen oder Mißlingen des Lebens wird in seiner Abhängigkeit von den inneren und äußeren Bedingungen gewürdigt. Die Lebensbestimmung wird hier eigentlich nur rein formal betrachtet, ohne Rücksicht auf den Wert des Lebenszieles, auf die Sittlichkeit oder Religiosität; die Weltanschauung, die im Jenseits den Schwerpunkt sieht, wird nicht undeutlich minder bewertet.

Die Kurven, die die Phasen des Lebenslaufes nach den verschiedenen Rücksichten darstellen, machen für das Biologische und Biographische wenig Schwierigkeit. Verwickelter ist der Fall für die Erlebnisse, besonders soweit sie auf die Lebensarbeit gehen. Hierbei erscheint der Fortschritt von der annähernden zur endgültigen Verwirklichung der Bestimmung als das wichtigste, die Spezifikation. Die Werkleistung kann man quantitativ in einem Schema übersehen, wobei der Schwerpunkt an sehr verschiedenen Stellen des Lebens liegen kann. Beispielsweise haben Sportleistungen meist ihre Höchstleistung am Anfang, politische, wissenschaftliche eher am Ende des Lebens.

Der kleinere Abschnitt B (S. 233) arbeitet zunächst eine Art Normalstruktur des Lebenslaufes heraus, für die W. v. Humboldt, Cosima Wagner als besonders günstige Beispiele gelten. Die Phasen der Erlebnisse, der Ereignisse, sowie der Werke sind an typischen Kurven anschaulich zu übersehen und machen die Grundgedanken des ganzen Werkes sehr einleuchtend. Der Lebenshöhepunkt liegt hier im Erlebnis zur selben Zeit, wie im Ereignis und im Biologischen, in der 3. Phase. Lehrreiche Abweichungen von der Normalstruktur sind die frühe oder späte Kulmination, das Kurzleben, das alle Lebensphasen in gedrängter Kürze erledigt, wie bei Davy, der schon mit 30 Jahren seinen Höhepunkt überschritten hat. Übrigens hat das Sichzurückziehen in die religiöse Einsamkeit des Klosters nach manchen Enttäuschungen nicht notwendig den Sinn eines Verzichtens auf das Leben, sondern kann als ein wertvolleres Leben gemeint sein. Das Vorwalten des Werkes vor dem Leben wird an Kant veranschaulicht, der in seinen Äußerungen nur für das Streben nach Wahrheit Worte hat, nicht für sonstige Erfolge. Das Vorwalten des Lebens vor dem Werk hat man in der reinen Tatenlust. — Über die Einzelheiten des zweifellos sehr bedeutsamen Werkes wird erst die folgende Forschung, auch anderer Schulen, volle Klarheit bringen können. Sicher ist es eine aussichtsreiche Bereicherung unseres Wissens über eine besonders zentrale Frage des Seelenlebens. J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

331. Scheeben, J. M., Die Mysterien des Christentums. 3. Aufl., bearbeitet von A. Rademacher. gr. 8° (XXIV u. 691 S.) Freiburg i. Br. 1912, Herder. Unveränderter Neudruck von 1932. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Es scheint, daß Scheeben gefunden hat, was er bei der Abfassung seines Werkes suchte: „In der Tat habe ich auch meine Leser nicht bloß unter den Fachtheologen, sondern in allen denjenigen Kreisen gesucht, welche Sinn und Interesse für einen tieferen Einblick in die hehren Mysterien unseres heiligen Glaubens besitzen" (VI f.). Im Jahre 1931 erschien im Matthias-Grünewald-Verlag ein sachlich unveränderter Abdruck der einzigen von Scheeben selbst besorgten 1. Aufl. von 1865; s. Schol 7 (1932) 607 n. 407. Jetzt bringt der Herderverlag einen unveränderten Abdruck der 1912 von A. Rademacher bearbeiteten 3. Aufl. von 1912 heraus. Diese Bearbeitung enthält eine interessante und längere Anmerkung Rademachers zu Scheebens „Anschauung, wonach der Besitz und die Innewohnung des Heiligen Geistes als neues, mitkonstituierendes Element zur Gotteskindschaft hinzutrete" (149 ff.). Deneffe.

332. Textus et documenta. Romae 1932/33, Pont. Univers. Gregoriana. — Über dieses nützliche neue Hilfsmittel für seminaristische Übungen wurde Schol 7 (1932) 579 genauer berichtet. Inzwischen ist wieder eine Anzahl sehr brauchbarer und sorgfältig bearbeiteter weiterer Hefte erschienen. Der Preis stellt sich auf 4—6 Lire für das Heft. Es liegen vor: Series theol. 6. G. Hofmann S. J., Photius et Ecclesia Romana I. Primus Patriarchatus Photii. — 8. II. A Synodo Romana (869) usque ad depositionem Photii (886). — 7. S. Tromp S. J., De Spiritu Sancto anima corporis mystici. II. Testimonia selecta e Patribus Latinis. — 9. C. Silva-Tarouca S. J., S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum etc. — 10. Adh. d'Alès, Tertulliani De Baptismo. — 11. P. Browe S. J., De ordaliis. II. Ordo et rubricae. Acta et facta. Sententiae theologorum et canonistarum. — Aus der Series philos. wurde Heft 3 Schol 8 (1933) 476 f. angezeigt. Hier sei hinzugefügt: 4. R. Arnou S. J., De quinque viis S. Thomae ad demonstrandam Dei exsistentiam, apud antiquos Graecos et Arabes et Iudaeos praeformatis vel adumbratis. Lange.

333. Steffes, J. P., Religion und Religiosität als Problem im Zeitalter des Hochkapitalismus. gr. 8° (IX u. 84 S.) Düsseldorf 1932, Pädagogischer Verlag. *M* 3.50. — Sehr anschaulich stellt St. die durch die Überwucherung des Kapitalismus geschaffene Lage dar, die für das religiöse Leben von ungünstigstem Einfluß gewesen ist und auch durch die katholische Religion nicht hat überwunden werden können. Warum deren Vertreter versagt haben, hätte man gerne etwas klarer gehört. Um so dankenswerter ist die Darlegung, daß der Kapitalismus von innen her zum Abbau drängt, daß die Ideale der heutigen Kultur: Natur und Gemeinschaft, dessen ungeistig gewordenes Zweckstreben zu vernichten beginnen, daß vor allem die Kirche prinzipiell in ihren Lehren von Gott, Geschöpf, Begierlichkeit, Gemeinschaft, praktisch in der Katholischen Aktion und den Weisungen von „Quadragesimo anno" die Kraft

besitzt, den Kapitalismus in die rechten Bahnen zu lenken. — Die Gegenüberstellung eines östlich-orthodoxen und eines westlich-römischen Katholizismus (46) ist wohl ein wenig glücklich gewählter Ausdruck; daß jede Trübung in der Erfassung der natürlichen Welt eine ebensolche der göttlichen Welt bedinge (2), darf man wohl bezweifeln. v. Frentz.

334. Stohr, (Albert), Die religiöse Krise der Gegenwart in katholischer Sicht: Pastor Bonus 44 (1933) 26—31 113—125 188 bis 195. — Der für den Apologeten recht wertvolle und brauchbare Aufsatz behandelt zunächst die tatsächliche religiöse Lage nach ihrer äußeren Erscheinung, wie sie namentlich durch die unerbittliche Statistik sich kundtut, und nach den inneren Gründen der Abwärtsbewegung (Störung durch irdisch-weltliche Kultur, Not, sozialistische und gesellschaftlich-wirtschaftliche Diskussionen, Unsittlichkeit, Schwächung des Glaubenslebens). Als letzten Grund nennt St. den Modernismus unserer Tage und seine Vorläufer in der Vergangenheit. Und der Ausweg? Schon zeigen sich Spuren größerer Lebendigkeit: Eucharistie, Jugend, Priester und Ordensleben („monastischer Frühling"), liturgische Bewegung, katholische Aktion, rückläufige Bewegung in Philosophie und Theologie zur Tradition, Einigungsbestrebungen hüben und drüben. In einem Nachwort nimmt Verf. zur „nationalen Revolution" Stellung, wobei er hervorhebt, daß sie im Gegensatz zu 1918 betont freundlich zu Christentum und Kirche sein will. Kösters.

335. Claeys Boúúaert, M., Raisons personnelles de croire: NouvRevTh 60 (1933) 117—140. — Ein aus erfolgreicher Praxis erwachsener Artikel, der für die Methode der Apologetik lehrreich ist. Verf. stellt zunächst die Bedenken und Einwände zusammen, die er aus Kreisen moderner, gebildeter Menschen gegen die Möglichkeit zu glauben gehört hat. Dann weist er hin auf die Notwendigkeit der subjektiven Einstellung (Vertrauen, Demut), den an sich irrationalen Faktor in der Gewißheit von der Offenbarungstatsache. Den rationalen Faktor, der objektiv genügende Gewißheit begründet, findet er in der Kirche, welche auch ohne oft schwierige historisch-kritische Untersuchungen (synthetische Beweisführung) in ihrem lebendigen Sein und Wirken die Gewähr gibt, daß in ihr, wie sie es beansprucht, Christi Autorität fortlebt; insbesondere weist er hin auf die Heiligkeit der Kirche und die fortwährenden Wunder in ihr: also ein Ausschnitt der analytischen Beweisführung, speziell aus dem Beweis der „Ecclesia per se ipsa" (Vat. s. 3 c. 3). Ks.

336. Prümm, K., Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien: ZKathTh 57 (1933) 89—102 254—271. — Eine gründliche, kritische, für den Fundamentaltheologen u. Dogmatiker wertvolle Orientierung über Methode u. Ergebnisse neuerer Versuche von W. Schmidt, W. Koppers, F. Kern, O. Menghin u. a., „Völkerkunde und Vorgeschichtswissenschaft als Erkenntnisquellen für die älteste Geschichte der antiken Mysterien nutzbar zu machen". Die Mysterien, welche sich im Gesamtgefüge der antiken Religionen als Fremdkörper ausnehmen, gehören nicht dem Kernbestandteil des griechischen Volkstums an. Der eigentliche Sinngehalt der alten Mysterien eröffnet sich nur durch Zurückgehen auf vorgeschichtliche und völkerkundliche Quellen. Ks.

337. Calès, J., Pourquoi les Grecs se convertirent à l'Évangile: NouvRevTh 60 (1933) 448—453. — Im Anschluß an A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile (Paris 1932) zeigt

C., daß das griechische Religionsideal durch seine Vorzüge Lokkungen (amorces) zum Christentum schuf und durch seine Mängel Sehnsucht nach ihm wachrief: eine brauchbare Ergänzung zu den fundamentaltheologischen Gedanken über die wunderbare Ausbreitung der Kirche. — Mit Recht werden diese und andere Förderungen der Ausbreitung heute mehr betont; eine adäquate Erklärung bieten sie allerdings nicht. Es bleibt bei Abwägung aller Einflüsse zwischen Wirkung und natürlichen Ursachen eine Disproportion, die ein übernatürliches Eingreifen Gottes logisch verlangt.
Ks.

338. Des Eusebius Pamphili, Bischofs von Cäsarea, Kirchengeschichte, aus dem Griechischen übersetzt von Phil. Haeuser (Bibliothek der Kirchenväter) 8° (503 S.) München 1932, Kösel & Pustet. Subskriptionspreis auf 18 Bände: *M* 5.40 für den Ganzleinenband; *M* 6.30 für den Halbpergamentband. (Einzelbände werden nicht abgegeben.) — Je mehr sich unser historischer Horizont in den letzten Jahrzehnten durch Entzifferung von Inschriften und Funden in der altorientalischen Welt erweiterte, um so mehr rückte Eusebius von Cäsarea in den Mittelpunkt des Interesses. Erst gab er den Prügelknaben der Orientalisten ab. Wie es in jungen Disziplinen zu geschehen pflegt, suchte man für einzelne Entdeckungen sofortige Bestätigung in den Angaben des E., die aus vielen Rinnsalen bei ihm in ein großes Sammelbecken münden. Es währte nicht lange, so wandelte sich die Skepsis und Enttäuschung in allseitige Bewunderung des großen christlichen Sammlers um. E. reicht in Darstellung und Auffassung nicht an die zwei großen heidnischen Historiker Thukydides und Polybios heran, aber er besitzt eine für uns und auch für die damalige Zeit unschätzbare Gabe: das Geschick und die Fähigkeit, unter alten Urkunden und Quellen mit feinem Spürsinn die bessern herauszuwählen und sie dadurch vor dem Untergang zu bewahren. Wegen der zentralen Stellung des E. ist man neuerdings mit großem Fleiß der handschriftlichen Überlieferung nachgegangen und hat auch auf Grund der Funde und nach neuen Gesichtspunkten den Text überprüft. In England und Deutschland kamen neue Ausgaben und Übersetzungen heraus. Durch E. Schwartz, Lawlor and Oulton, Karst und nicht zuletzt durch Laqueur sehen wir E. Jahrzehnte lang an seiner Kirchengeschichte arbeiten, immer neue Bücher hinzufügen und doch den ersten alten Rahmen niemals sprengen. Mit fachmännischem Verständnis ist auch der Übersetzer Haeuser diesem ursprünglichen Nahtgefüge treugeblieben und hat es nirgendwo verwischt.
Bruders.

339. S. Ambrosii De virginibus. Ad praecipuorum codicum fidem recensuit O. Faller S. J. (Florilegium Patristicum 31.) gr. 8° (78 S.) Bonnae 1933, Hanstein. *M* 3.40. — S. Caesarii Arelatensis Episcopi Regula Sanctarum Virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa ad normam codicum nunc primum edidit G. Morin O. S. B. adiectis tribus tabulis phototypicis (ebd. Fasc. 34.) (55 S.) *M* 2.80. — 1. „Prima post Maurinos editio critica" nennt O. Faller seine schöne, auf 14 Handschriften aufgebaute, sorgfältig gearbeitete Ausgabe von De virginibus des großen Bischofs von Mailand. Kein Geringerer als Pius XI. ermutigte 1928 den Herausgeber zur Inangriffnahme gerade dieses Werkes. Zugleich haben wir hier eine vielversprechende Vorprobe der vom Verfasser für die Wiener Väter übernommenen Ambrosiusausgabe. Die Einleitung belehrt uns, daß De virginibus aus Predigten her-

vorgegangen ist. Die Abfassungszeit liegt zwischen dem 21. Januar und 7. Dezember 377. — 2. Die vom hl. Cäsarius von Arles († 542) mit großer Klugheit verfaßte Regula Sanctarum Virginum, „abgesehen von Augustins Ep. 211 ad monachas Hipponenses die älteste Nonnenregel" (Rauschen-Altaner, Patrol. 362), ist seit dem 17. Jahrh. mehrfach gedruckt worden. Sie findet sich auch bei Migne, Lat. 67, 1103 ff. nach der Ausgabe von Holsten. Morin bietet hier auf Grund von 4 Handschriften die erste kritische Ausgabe. Er widmet sein Werk der Äbtissin und den Schwestern von St. Walburg in Eichstätt, „beneficiorum ergo, quae a magnanimis feminis exuli mihi ac peregrino humanissime conlata sunt" (3). Außer der Regel werden auch mehrere damit zusammenhängende Stücke veröffentlicht, so eine „Sacra" des Papstes Hormisdas an Cäsarius, Gebete für eine verstorbene Schwester, drei Briefe des hl. Cäsarius. Deneffe.

340. Zarb, S., O. P., Chronologia tractatuum S. Augustini in Evangelium primamque Epistulam Ioannis apostoli: Angelicum 10 (1933) 50—110. — Seit den Maurinern hat man diese Predigten Augustins durchweg ins Jahr 416 gesetzt. J. Huyben O. S. B. hatte in den Miscellanea Augustiniana der holländischen Augustiner (1930) 3 Teile unterschieden und das ganze Werk den Jahren 418/419 zugewiesen. Unabhängig von ihm hat Z. diese gründliche Untersuchung angestellt. Er unterscheidet 2 Teile, von denen der erste Tr. 1—54 nebst den 10 Predigten über den Brief umfaßt. Tr. 1—12 ist in der Fastenzeit, die 10 Traktate über den Brief in der Osterwoche und um Christi Himmelfahrt, Tr. 13—54 von Juli bis November ein und desselben Jahres gehalten, das, wie verschiedene Gründe wahrscheinlich machen, wohl 413 gewesen ist. Nach mehrjähriger Unterbrechung hat dann Augustin seine längere Abwesenheit von Hippo im Jahre 418 (Reise nach Karthago und Caesarea, Mai bis Oktober) dazu benutzt, Tr. 55—124 zusammenhängend auszuarbeiten. Diese zweite Abteilung ist nicht von ihm gepredigt, sondern in seinem Auftrag in der Kirche verlesen worden. Wenn diese Annahmen richtig sind, kann De Trinitate erst 419 vollendet worden sein. Lange.

341. Erichsen, W., Faijumische Fragmente der Reden des Agathonicus Bischofs von Tarsus (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser XIX, 1). gr. 8° (50 S.) Kopenhagen 1932, Andr. Fred. Höst & Sön. *Kronen* 3.40. — Der Inhalt der kurzen Reden oder, wie es im Text selbst heißt, der Apologien über den Unglauben interessieren die Theologie, besonders die aszetische Theologie. Der als Verfasser genannte Bischof Agathonicus, der sich selbst als von Versuchungen heimgesucht bekennt, gibt eine Anleitung zu ihrer Überwindung durch die Worte der Hl. Schrift: „Dies sind dagegen die Schriftworte, mit denen du den Unglauben widerlegen sollst. Der Unglaube redet dir zu, dich deines Nächsten nicht zu erbarmen mit dem, was du hast. Die Schrift dagegen sagt: ‚Gebt, damit euch gegeben werde'" (18 f.). Und so folgt eine Reihe von Beispielen. Der Text war in einem andern koptischen Dialekt, dem Sahidischen, bereits von Crum (Der Papyruscodex usw., Straßburg 1915) mitsamt Übersetzung herausgegeben worden. E. bringt auch diesen sahidischen Text und legt Crums Übersetzung der seinigen zugrunde. Deneffe.

342. Lakner, Fr., Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert: ZKathTh 57 (1933) 161—214. — Anläßlich des 50. Jahrestages des Todes von Joseph Kleutgen

(† 13. Jan. 1883) schenkt uns L. „grundlegende Materialien" für eine umfassende und zeitgemäße Würdigung des Anteils K.s an der Regeneration der kirchlichen Wissenschaften Deutschlands. Im 1. Teile zeichnet er den geistesgeschichtlichen Hintergrund (Rationalismus, „Semirationalismus", Neuscholastik). Der 2. Teil bietet reichstes, reizvolles, quellenmäßig belegtes Material zur Ergänzung unserer Kenntnis von K.s persönlichem, priesterlich-religiösem und wissenschaftlichem Leben. Der 3. Teil gibt einen guten Überblick über K.s literarisches Schaffen, indem zunächst die formale Seite und der Inhalt gewertet, sodann eine genaue Bibliographie (mit chronologischer Übersicht, Sachgruppen, Inhaltsangabe) angeschlossen wird. Kösters.

343. Meyenberg, A., Leben-Jesu-Werk. Dritter Band. 3. u. 4. Lieferung (S. 641—1360 1361—1851). gr. 8°. Luzern 1931/32, Räber u. Cie. — M. setzt seinen Gang durch die Leben-Jesu-Forschung bis in unsere Tage fort. Eine Fülle von Namen und Schriften tritt uns entgegen, die von Bernhard Weiß zu Harnack, Johannes Weiß, Albert Schweitzer, Bousset, Greßmann über den Modernismus bis zu den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu hinabführt (bis 1390), mit einer Nachlese über die Versuche eines R. Eisler, P. L. Couchoud, Miguel de Unamuno, J. Klausner, Ditlef Nielsen (1529—1545). Das katholische Jesusbild, das Dogmatik und Apologetik, Exegese und Aszetik entworfen haben, kommt in seinen neuesten Darstellern zur Geltung, den Namen Reatz, Papini, Sickenberger hätten sich aus den letzten Jahren noch einige anreihen lassen. Der Mystik sind in Katharina Emmerick und Therese Neumann einige Seiten gewidmet. So dankbar der Leser die Reichhaltigkeit des Gebotenen unter vollster Anerkennung der umfassenden Gelehrsamkeit des verdienten Verfassers würdigt, so wird er doch den Wunsch nach strafferer Zusammenfassung und Ausscheidung des Unwesentlichen nicht zu unterdrücken vermögen. Ein Wort über das Jesusbild Joseph Wittigs findet man in dem breit angelegten Werke verständlich, aber eine Abhandlung von 60 Seiten mit all dem Persönlichen aus Wittigs Leben und Entwicklung überschreitet die richtigen Grenzen. Ähnlich erscheinen die Ausführungen über den Eschatologismus übermäßig breit (754—1069), und niemand wird in diesem Zusammenhang die wichtigen Ausführungen über die Umwelt Jesu und die Stellung Jesu zur alttestamentlichen Weissagung suchen. Gegenüber der Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu soll das umfangreiche Schlußkapitel den Erweis der Echtheit der Evangelien und der Geschichtlichkeit Jesu erbringen und die Evangelien selbst unter dem Gesichtspunkt des Zeugnisses für Jesus und in ihrer Eigenart würdigen (1391—1670). Damit ist dieser Teil des großen Leben-Jesu-Werkes zum Abschluß gebracht, die wissenschaftliche Geschichte der eigentlichen Geisterkämpfe um Jesus und der Leben-Jesu-Forschung. Das ganze Werk, nicht nur der einleitende Abschnitt, legt Zeugnis ab für die Tatsache, daß keine Persönlichkeit der Weltgeschichte eine so ungeheure Geisterbewegung und Geisterscheidung hervorrief wie Jesus Christus (1670). Als Beigabe zu dem Werke bietet der Verf. „den Versuch eines plastischen Gesamtbildes [eines Lebens Jesu], das aus dem Betrachten der Geschichte der Leben-Jesu-Erfassung hervorbricht". Merk.

344. Raitz von Frentz, E., Konnersreuth: RevAscMyst 14 (1933) 113—123. — Auf Einladung der Schriftleitung, die eine Stellungnahme wünschte zu dem oberflächlichen Buch von J. Danemarie (Paris 1933, Grasset) und den einseitig zustimmenden Aus-

führungen von Lavoud in den Études Carmélitaines, mit dem inzwischen auch A. Mager sich auseinandergesetzt hat (Ét. Carm. 1933 I 39—51 102—108), gibt R. v. Fr. eine nüchterne und kritische Würdigung des augenblicklichen Standes der Frage. Er bespricht insbesondere Gerlich (München 1929), Heeremann (ThGl 1932, 215—228), Deutsch (Paderborn 1932), Wunderle (²1932) mit folgendem Ergebnis: Die Vorkommnisse können übernatürlich sein, sind aber als solche bisher keineswegs erwiesen. Kösters.

345. Rademacher, A., Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche. 8° (189 S.) Augsburg 1931, Haas u. Grabherr. *M* 3.50; Lw. *M* 4.50. — In der Reihe der Abhandlungen über die Kirche, die die jüngste Zeit in so reicher Fülle brachte, nimmt die Schrift von R. eine hervorragende Stelle ein. In dieser Arbeit hat der Verf. sich zum Ziel gesteckt, die Kirche unter soziologischer Rücksicht zu behandeln: ohne Zweifel eine interessante und ergiebige sowie für unsere Zeit ungemein bedeutsame Fragestellung. Sie ermöglicht es, gerade die Wesenszüge der Kirche aufzuweisen und zu vertiefen, die den heutigen Menschen so sehr zusagen, Schwierigkeiten und Bedenken auszuräumen, die für den Modernen immer wieder ein Anstoß sind. Wie aktuell und lebensnah die Probleme sind, die in dieser Schrift behandelt werden (und um es gleich zu sagen, mit viel Geschick und Wärme behandelt werden), geht aus Fragestellungen wie den folgenden zur Genüge hervor. Im 4. Kapitel, das überschrieben ist: „Das kirchliche Leben als Gemeinschafts- und Gesellschaftsleben", handelt der Verf. über Innerlichkeit und Äußerlichkeit der Kirche, im 6. Kapitel über Unfehlbarkeit und Fehlbarkeit der Kirche. In solchen Kapiteln gelingt es dem Verf. wirklich, „das „Göttliche und Menschliche an der Kirche aus ihren soziologischen Prinzipien heraus verständlich zu machen, und so Hemmungen zu beseitigen, die der Glaubensfreudigkeit ihrer Glieder und einer gerechten Würdigung der außerhalb der Kirche Stehenden sich entgegenstellen (Vorwort). Die ganze Schönheit und innere Größe der Kirche tut sich dem Leser dar, wenn der Verf. sie aufweist als „Gebetsgemeinschaft in ihren öffentlichen Gottesdiensten", als „Glaubens- und Liebesgemeinschaft in ihren Sakramenten der Taufe und Eucharistie", wenn er den Leser hinabführt zu den verborgenen Quellen des „göttlichen Lebens in ihrem Organismus". So ist diese Schrift tatsächlich eine hervorragende Apologie der Kirche und wird vielen ein tieferes Verständnis und innerlicheres Verhältnis zur Kirche vermitteln. — Auf der andern Seite ist wohl zu beachten: Dieses Aufzeigen der innern Wesensstruktur der Kirche an Hand soziologischer Begriffe ist für sich allein noch kein stringenter Beweis weder für die Wahrheit der Kirche noch für die Wirklichkeit gerade dieser ihrer Form und Gestalt. Die Betrachtung von R. setzt die Tatsache der Kirche und ihrer Wesenseigenschaften aus positiven Quellen als bewiesen voraus und will nur von da aus in ein tieferes Verständnis hineinführen, vor allem „Anstöße und Ärgernisse aus dem Wege räumen". Dazu aber sind — wie schon gesagt — die Gründe und die Art und Weise, wie der Verf. sie bringt, in hohem Grade geeignet. Schütt.

346. Kaupel, H., Von alttestamentlichen Zitaten im Alten und Neuen Testament: ThGl 25 (1933) 287—292. — Ein anregender Beitrag zur Inspirationsfrage bzw. der Formulierung der Irrtumslosigkeit bei biblischen Zitaten. Ausgehend von Mt 4, 14 u. 21, 13

(Mt 2, 23; 27, 9 10; Mk 1, 2; Röm 11, 26) zeigt Verf., daß die Vereinigung verschiedener Stellen zu einem Zitat schon im A. T. vorkam (vgl. u. a. Neh 8, 14 f. mit Lev 23, 39 ff. u. Deut 16, 13 ff.; Esdr 9, 10 ff. mit Deut 7, 1 ff.; 23, 7 f.). Aus 2 Kön 21, 10 ff. u. a. folgert Verf. (mit A. Jirku, Leipzig 1917) die Existenz lehrhafter, gedrängter Zusammenfassungen biblischen Textes. Also „fand die neutestamentliche Lehrverkündigung . . . die schon längst geübte Gewohnheit vor, daß man inhaltlich verwandte Gedanken und Sprüche aus Gesetz und Propheten, wenn sie kurz und prägnant als bedeutungsvoll charakterisiert werden sollten, zu einem formellen Zitat gestaltete". — Die Übereinstimmung zwischen Aussage des inspirierten Autors und ihrem Formalobjekt muß natürlich aufrechterhalten werden. Kösters.

347. Reynders, B., Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée: RechThAncMéd 5 (1933) 155—191. — Bedeutsam ist die Feststellung, daß sich der Ausdruck „apostolica traditio" ἀποστολικὴ παράδοσις zum erstenmal in der uns bekannten christlichen Literatur bei dem Gnostiker Ptolemäus, und zwar am Schlusse seines Briefes an Flora, findet. Die Gnostiker haben die Tradition durch Sukzession (ἐκ διαδοχῆς) empfangen (173). Der Brief ist uns durch Epiphanius erhalten: Haereses n. 33, 7, 9; MG 41, 567 C; GCS (ed. Holl) I 457, 14; auch von Harnack hrsg. in Lietzmann, Kl. Texte 9. Sicher hat Irenäus den Ptolemäus gekannt; vgl. Adv. haer. I, Praef. 2. Es ist wahrscheinlich, aber nicht sicher, daß Irenäus einen Teil seiner Terminologie dem Gnostizismus verdankt (191); um sicher zu sein, müßte man erst die verlorengegangene christliche Literatur des 2. Jahrh. wiederfinden. Dann hätte aber Irenäus dem Wort *paradosis* eine christliche Seele gegeben (vgl. 189). Der Gnostiker spricht von einer geheimen Tradition; bei Irenäus ist die Tradition öffentlich. Dazu kennt er das „charisma veritatis" der Bischöfe (Adv. haer. 4, 26, 2). Vor Irenäus hat *paradosis (traditio)* noch nicht seinen technischen Sinn: geoffenbarte, von den Aposteln gepredigte (vielleicht auch nur geschriebene: etwa in der Apokalypse?) und vom kirchlichen Lehramt weitergegebene Lehre (155). Seit Irenäus steht der Sinn, wenigstens in dieser Allgemeinheit, fest. Die sehr eingehende und genaue Arbeit ist eine reiche Ergänzung zu den kurzen Angaben über den Sprachgebrauch bez. des Wortes *paradosis* im 1. und 2. Jahrh., die in meiner Schrift Der Traditionsbegriff (1931) enthalten sind. Beachtenswert ist, daß in den ersten christlichen Urkunden *paradosis* immer nur gegenständlich, nie als Tätigkeit genommen ist (156). Etwas anderes gilt natürlich von dem Zeitwort. Deneffe.

348. Oriens, Zweimonatsschrift für die religiösen Angelegenheiten des Ostens. gr. 8° Krakau, Kopernika. *Zł* 8 (polnisch). — Das Erscheinen dieser Zeitschrift, deren zwei erste Nummern (je 32 S.) vorliegen, wurde auf den jährlich in Pinsk stattfindenden Unionskongressen beschlossen. Die Zeitschrift wendet sich an polnische Publizisten, Politiker, Geistliche. Sie will den Vorurteilen entgegenarbeiten, mit denen man der Unionsbewegung hier begegnet und zugleich zu aktuellen Schwierigkeiten Stellung nehmen. Auch den, der sich wissenschaftlich mit den Fragen der Ostkirchen beschäftigt, wird manches interessieren. So berichtet St. Bednarski (41—43) auf Grund archivalischen Materials über ein bisher unbekannt gebliebenes Projekt des Jesuitenpaters Arent aus dem Ende des 17. Jahrh., für die Arbeit an der Union einen

Zweig des orientalischen Ritus im Orden zu errichten. — Die Zeitschrift ist gut ausgestattet. Auch einige Lichtbilder sind beigegeben, die katholische Anstalten, Kirchen und Priester des Ostritus zeigen. Schriftleiter ist Jan Urban S. J., der als ein hervorragender Kenner der in Betracht kommenden Fragen gilt, sich vor dem Kriege längere Jahre in Rußland und Petersburg aufgehalten und dort die Verhältnisse der orthodoxen Kirche studiert hat. Gilen.

349. Volz, H., Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister (1538 und 1539). (Corpus Catholicorum 18.) Lex.-8° (LXIX und 225 S.) Münster 1933, Aschendorff. *M* 12.—. — Der Herausgeber dieser drei kath. in deutscher Sprache abgefaßten Gegenschriften gegen Luthers „Schmalkaldische Artikel" war für seine Aufgabe ganz besonders befähigt, da er bereits die Schmalkaldischen Artikel selbst für die Neuausgabe der „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche" (Göttingen 1930) bearbeitet und gleichzeitig die Geschichte der Artikel in einem umfassenden Aufsatz behandelt hatte. Die Ausgabe ist vorzüglich. Sie gibt den Text buchstabengetreu wieder, ist mit ausgezeichneten Anmerkungen versehen und schön gedruckt. Ein großer Teil der Einleitung handelt über Orthographie und Sprache der drei Schriften. Die tabellarische Übersicht und die vier Register am Schluß verleihen der Ausgabe noch einen besonderen Wert. Die Schrift von Hoffmeister war bisher, so viel man weiß, nur in einem einzigen gedruckten Exemplar erhalten, nämlich in der Kolmarer Stadtbibliothek. Deneffe.

350. Protestantisches Martyrerbuch. Bilder und Urkunden der evangelischen Martyrergeschichte aus vier Jahrhunderten, zusammengestellt von Otto Michaelis. 3. erweit. Aufl. 8° (263 S.) Stuttgart 1932, Steinkopf. Geb. *M* 4.80. — Zweck dieses Buches ist, wie der Verf. im Vorwort sagt, die im deutsch-evangelischen Volk stark verblaßte Erinnerung an seine Martyrer wieder neu zu beleben (7). Er klagt bitter, daß im Bewußtsein der deutsch-evangelischen Christen durchschnittlich nicht viel mehr als eine Ahnung dieses bedeutsamen Kapitels der Leidensgeschichte seiner Kirche, ja kaum diese vorhanden ist (8). Den Grund hierfür sieht er „in der starken Abneigung gegen Lehre und Praxis der katholischen Kirche grade in diesem Punkt" (9). Aber man ist nach Auffassung des Verf. doch zu weit gegangen und hat auch das Gute und Wertvolle der Martyrererinnerung preisgegeben. „Denn das kann doch wohl nicht bestritten werden, daß jede Gemeinschaft für sich und ihre Glieder Kraft und Stärke aus der lebendigen Erinnerung an die höchsten Opfer zieht, die für ihre Ideale je und je dargebracht wurden" (9). Ein wertvolles Geständnis und — ohne es zu wollen — eine Rechtfertigung der katholischen Martyrerverehrung, die sonst beim Verf. sehr schlecht wegkommt. Die Auswüchse in der katholischen Martyrerverehrung, die immer wieder hervorgezerrt werden, sind — soweit sie tatsächlich vorgekommen — gar nicht so vorherrschend vor dem Wertvollen und Gesunden, wie der Verf. glauben machen will; sodann sind sie nicht auf Rechnung der Kirche zu setzen, die sie immer wieder bekämpft und beschnitten hat, wo sie nur konnte. Auch bei der Darstellung der Martyrien der Reformationszeit drängt sich der bittere Ton gegen die katholische Kirche mehr als notwendig hervor. Erquicklicher sind die unpolemischen, schönen Bilder von tapferen Glaubenszeugen aus jüngster Zeit unter Deutschen (65

bis 96), Letten und Esten (102—108), die größtenteils dem Bolschewismus zum Opfer gefallen sind. Allerdings müßte hier im einzelnen genauer festgestellt werden, ob sie gerade um des Glaubens willen gemordet wurden. Schütt.

351. Historicus, Reichsreform, Reichskirche, Luthertum: N-KirchlZ 44 (1933) 223—237. — Aus der Flut der zeitbedingten Literatur über protestantische Kirchenverfassungs-Reform verdient dieser Aufsatz herausgehoben zu werden: „Die evangelischen Kirchen haben vergessen, daß sie ein Lehramt haben, und es ist höchste Zeit, daß dieses Lehramt wieder in Geltung und Kraft trete" (228). Gibt es doch ohne einheitliches Bekenntnis keine Reichskirche; das Luthertum kann sein Bekenntnis nicht aufgeben; die theologischen Fakultäten sind Beauftragte der Kirche; ihre Aufgabe ist in erster Linie nicht das Forschen, sondern das Lehren (237). Kösters.

352. AllgEvLuthKZtg 66 (1933) 1. Jahreshälfte. — Peters (Göttingen), Evangelisches Mönchtum (174—178 194—199 219—223): Verf. weist hin auf die Bestrebungen in protestantischen Kreisen, das katholische Mönchtum, Sache und Namen in der eigenen kirchlichen Gemeinschaft wiederaufleben zu lassen. Insbesondere nimmt er Stellung zu dem Buche von F. Parpert (Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus, München 1931), der seinerseits auf bekannte protestantische Gelehrte hinweist, welche die Idee, jeder in seiner Weise, vertraten (z. B. A. Harnack, Heiler, R. Otto, Althaus, auch Ritschl, Tröltsch, Holl). P. glaubt aber, daß religionsgeschichtlich die Notwendigkeit des aktiven oder kontemplativen Mönchtums sich nicht genügend erweisen lasse, daß praktisch die protestantische Kirche Genügendes in ihren bisherigen Einrichtungen biete, um den besonderen religiösen Wünschen von Minderheiten entgegenzukommen, und daß theologisch die Mönchsidee sich nicht mit protestantischem Glauben vereinigen lasse. „Damit ist nicht gesagt, daß wir nicht dem Mönchtum verständnisvoll, ja mit einer gewissen Sympathie gegenüberstehen könnten." — Schnabert, O., Die Kirche des Ostens als Spiegel für die Kirche des Westens (536—541 565—569 585—589): Die gutgemeinten und lehrreichen Ausführungen sind eine eigenartige Vereinigung von ergreifenden Berichten über die religiöse Lage in Rußland, ehrlichem Zugeständnis der Fehler im eigenen Lager, religiöser Wertung nach christlichen, eigentlich katholischen Gedanken und einer erschreckenden Unkenntnis und objektiv überheblichen Beurteilung katholischen Glaubens und Lebens. Ks.

353. Christliche Welt 47 (1933) 1. Jahreshälfte. — Für den Fundamentaltheologen sei notiert: Windisch, H., Das johanneische Christentum und sein Verhältnis zum Judentum und zu Paulus (98—107 147—154): Johannes, nicht aus dem „ersten Jüngerkreis", ist (wegen des Gegensatzes zum gesetzlichen Petrus, zum dogmengläubigen Paulus, zur Lehre von der wunderbaren Geburt und Eschatologie, auch wegen der „Entjudung") gerade auch für den heutigen Menschen anziehend. — Christentum, Volkstum, Staat (259—262 347—359 400—418 448—468): Eine ergiebige Orientierung, protestantisch-grundsätzliche, kritische Stellungnahme und Tatsachenbericht, über das heutige Streben nach Autorität und Einigung im deutschen Protestantismus. Die einzelnen Artikel sind von den Verfassern unterzeichnet. — Duhm, A., Von reformatorischer Kirchenzucht (386—391): Im älteren Protestantismus mußte „die ungetrennt kirchliche und weltliche Gemein-

schaft" die christliche Lebensführung sichern durch Ermahnung oder eigentliche Zuchtordnungen; in der Neuzeit wird die Gemeinde wieder zur nur-kirchlichen Gemeinde. Deshalb ist das heutige Konsistorium verwaltend, in der „Reformationskirche" richtend. Der Ursprung des Genfer (reformierten) Konsistoriums liege nicht in Genf, sondern in Zürich, nicht in Calvin, sondern in Zwingli, wie neuestens Walter Köhler nachgewiesen habe (Quellen u. Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte VII). D.s Ausführungen sind verfassungsgeschichtlich anregend, wenn auch nicht einwandfrei. Ks.

354. Gröhl, R., Die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen). 8° (88 S.) Hildesheim 1932, Borgmeyer. *M* 2.—; geb. *M* 3.50. — Die volkstümlich gehaltene Schrift stützt sich besonders auf die Konfessionskunde von Algermissen (1930) sowie auf das Schrifttum der Sekte selbst. Sie unterrichtet über Entstehung, Ausbreitung und Lehre der Mormonensekte und bietet eine theologisch gute Abwehr. Deneffe.

355. Algermissen, K., Die Gottlosenbewegung der Gegenwart und ihre Überwindung. 1. u. 2. Aufl. 8° (XVI u. 358 S.) Hannover 1933, Giesel. Geb. *M* 5.—. — Daß es Toren gibt, die in ihrem Herzen sprechen: „Es gibt keinen Gott", hat schon der Psalmist verkündet. Aber daß der Atheismus systematisch in großem Umfang verbreitet wird und daß ein eigenes „Lehrbuch für die Gottlosen-Organisatoren" geschrieben wurde, das ist ein trauriger Ruhm der neuen Zeit. Die berufene Feder des Dr. Algermissen schenkt uns hier ein gründliches Werk über diese neuzeitliche Bewegung. Es ist vor allem das Verdienst des Verf., die Tatsachen gesammelt und die Methoden der Gottlosenpropaganda, die selbst vor Verseuchung der Kinderseelen nicht Halt macht, klar dargelegt zu haben. Außer dem ausführlich behandelten russischen Bolschewismus wird auch die Weltorganisation der Gottlosenbewegung und insbesondere die Arbeit der Gottlosen in Deutschland gezeichnet. Achtzehn Bilder in Tiefdruck dienen zur Erläuterung. Außerdem aber geht der Verf. auch in wissenschaftlichem Geiste den Ursachen der Gottlosenbewegung und insbesondere des Bolschewismus nach, und das letzte Kapitel widmet er in gesundem Optimismus den Mitteln zur Überwindung der Gottlosenbewegung: „Die anima naturaliter Christiana wird über alle satanischen Gottlosenmethoden siegen, Gottes Vorsehung über das Werk des Antichristen" (297). Die katholische Aktion vor allem hat hier ernste Aufgaben. D.

2. Heilige Schrift. Alter Orient. Judentum.

356. Hilber, Franz, Biblische Hermeneutik, 4. Aufl. 8° (113 S.) Brixen 1932, Weger. *M* 2.—. — Das Büchlein bietet neben dem gewöhnlichen Stoff der Hermeneutik auch eine Abhandlung über die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift und einen kurzen (12 S.) Anhang der Geschichte der Exegese. Die Gleichstellung des allegorischen Sinnes mit dem typischen (14) ist verwirrend. Im Hohen Liede z. B. muß der einzige und unmittelbare Wortsinn der Dichtung, die Allegorie des hl. Ehebundes zwischen Jahwe und Israel, streng unterschieden werden von dem typischen Sinn der bräutlichen Liebe Christi zu seiner Kirche. Der Sachsinn des Typus hat immer den *sensus litteralis,* sei dieser nun *proprius* oder *tropicus,* zur Voraussetzung und ist durch göttliche Hinordnung prophetisch darauf aufgebaut. † Rembold.

357. Bertholet, Alfred, Religionsgeschichtliches Lesebuch. 17: Die Religion des Alten Testamentes. 2. Aufl. gr. 8° (144 S.) Tübingen 1932, Mohr. *M* 7.—. — Im kurzen Vorwort bietet B. seine Arbeit „dem Studierenden der sogenannten Alttestamentlichen Theologie . . . als brauchbares Hilfsmittel" an. Mit diesem „sogenannt" würde B. katholische Studierende aus seinem Leserkreis auszuschließen scheinen; denn wir werden uns nie darein ergeben, daß die Theologie des A. T. durch eine entwicklungsschematische Religionsgeschichte der Juden verdrängt werde. Auswahl und Zusammenstellung der Texte sind beherrscht von der Tendenz, jene Hypothese von dem bloß natürlichen Werden der atl. Religion zu stützen, während die Gesamtheit der biblischen Texte in ihrem gegebenen Zusammenhang die Offenbarung als deren Quelle erweist. Man fragt sich, wie eine solche Loslösung und Umordnung der Stellen den wirklichen Interessen der Wissenschaft dienen soll. Hat nicht Torczyner vollkommen recht, wenn er sich (ZDMG 1931, S. 288) im Namen der rationalistischen Bibelforschung „von dem Gesamtresultat nicht befriedigt" erklärt? „Es bleibt immer mißlich, die Bibel, die doch für die darin geschilderte religiöse Entwicklung unsere wichtigste, ja in manchen Teilen ausschließliche Quelle geblieben ist, einer vollständigen Verkennung oder gar — Fälschung des wirklichen Tatbestandes zu zeihen" (ebd.). R.

358. Volz, P., Der Kampf um das Alte Testament. 8° (39 S.) Stuttgart 1932, Kohlhammer. *M* 0.75. — Bei der großen Fülle ähnlicher Abhandlungen will auch V. Zeugnis ablegen „von meinem Alten Testament". Damit deutet er selbst die Schwäche jeder subjektiven Meinung an, die den Antisemitismus nur reizen wird, an „seinem A. T." festzuhalten. Das Entscheidende kann hier nur das dogmatisch-unfehlbare Zeugnis der christlichen Kirche sein, die das A. T. als göttliche Offenbarungsurkunde im Vollsinn des Wortes anerkennt. Jedes rationalistische Bedenken gegenüber diesem einzig maßgeblichen Urteil brächte nur den Gegnern Vorteil. Der heutige Sturmangriff auf das A. T. bringt wenigstens Klarheit über die notwendigen Voraussetzungen einer erfolgreichen Verteidigung. Als Kuriosum möchten wir den Satz vermerken: „Auch unser deutscher Katholizismus ist ja im Grunde nicht eigentlich Katholizismus, er ist römisch gefärbter Protestantismus." Man wird fragen, in welchem Zusammenhang das mit dem A. T. steht. Antwort: Es ist die deutsche Abwehr gegen den Vorwurf der „priesterlich-klerikalen Gestalt" der gesamten Offenbarung. R.

359. Kaupel, H., Die antisemitische Bekämpfung des Alten Testamentes. 8° (48 S.) Hamburg 1933, Lettenbauer. — Neben den vielen Versuchen protestantischer Alttestamentler, die israelitischen Offenbarungsschriften gegen moderne Angriffe in Schutz zu nehmen, ist eine solche von katholischer Seite (entstanden aus der Erweiterung eines Vortrages auf einem Religionslehrerkonveniat) um so mehr zu begrüßen, als die vollchristliche Haltung gegenüber dem A. T. viel folgerichtiger und darum auch in der Abwehr viel erfolgreicher ist. K. hat es trefflich verstanden, das Allgemein-Grundsätzliche klar herauszustellen, dann aber auch die Anwendung auf eine große Zahl aktueller Fragen hinreichend gekennzeichnet. R.

360. Spinner, S., Herkunft, Entstehung und antike Umwelt des hebräischen Volkes. gr. 8° (VIII u. 539 S.) Wien 1933, Vernay. Geb. *M* 6.50. — Auf einen Text mit Anmerkungen (1—214)

folgt ein anderthalbmal so großer Buchteil von Noten, diese wiederum mit Fußnoten versehen (217—539). Eine solche Anlage mußte sich aus dem gänzlichen Mangel von Stoffverarbeitung ergeben. Es ist schade um das offenbar reiche, aber völlig ungeordnete Wissen des Verfassers. Sp. schreibt mit leidenschaftlicher Entrüstung über die „kritischen" Konstruktionen, die sich als religionswissenschaftliche Geschichte Israels über dem Trümmerfeld der angezweifelten biblischen Berichte erheben. Die Entrüstung über leichtfertige Verwerfung der Überlieferung ist sicher berechtigt, aber Sp.s Art, sie zu verteidigen, wird es den Gegnern leicht machen, seine (mit unerträglich vielen Schimpfworten auf den „Dunstkreis der hypothetischen Geschichteschreibekünstelei" gespickten) Häufungen von Behauptungen als methodisch für eine ernsthafte Untersuchung ganz wertlos zu verachten. Immerhin könnte man dem Buche manches Material entnehmen, um die große Fragwürdigkeit gewisser Modemeinungen der Bibelkritik aufzuweisen. Doch wird man auch dabei die Aufstellungen Sp.s stets selbständig überprüfen müssen. R.

361. König, E., Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet? gr. 8° (54 S.) Stuttgart 1933, Belser. *M* 3.30. — K. will auf „allerneueste Behauptungen" antworten, deren Hauptschwäche es allerdings ist, daß sie veraltet sind. Sie finden sich in dem hochkonservativen Werke, das ein prot. Pastor (W. Möller) zugunsten der Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis verfaßt hat. K. klagt seinen Gegner an, daß er sich den Angriff leicht gemacht habe: „Diese Neigung, sich nur gegen die extremste Richtung zu wenden, ist gerade bei den Bekämpfern der Pentateuchkritik beliebt." Aber das ist es auch, was diesmal die Verteidigung leicht gemacht hat. Auch wenn Möller mit seiner Übertreibung der Einheit und Echtheit im Unrecht ist, so ist damit noch nicht „die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet". Was K. Positives vorbringt in seiner nochmaligen „Haltbarkeitsprüfung der Hauptgrundlagen" seiner eigenen Ansicht, wird auch z. B. von Heinisch und Goettsberger gewürdigt, ohne daß sie deswegen auf die scheinbare Mittelstellung Ks. gedrängt würden. R.

362. Hönigswald, R., Erkenntnistheoretisches zur Schöpfungsgeschichte der Genesis. gr. 8° (36 S.) Tübingen 1932, Mohr. *M* 1.50. — H. verspricht, „mit keiner noch so verborgenen Tendenz" die Quellen zu deuten, d. h. nichts aus ihnen „heraus"- oder in sie „hinein"zulesen; es gehe ihm einzig um *Analyse*. Diese Beteuerung ist zwar unter Exegeten eine Selbstverständlichkeit, aber hier ist sie auch erfüllt. Infolgedessen vermittelt H. tatsächlich eine tiefe Einsicht in „den kosmogonischen Sonderfall der Genesis: Anstatt nach Art anderer Schöpfungsberichte den göttlichen Welturheber lediglich als Naturpotenz über die Schöpfung zu erheben, und ihn damit in den Naturbereich doch wieder einzubeziehen, gewinnt die Genesis ihren Begriff des Weltschöpfers durch einen neuen Sinn, indem sie Gott der Schöpfung überordnet". Wenn H. auch das Chaos „göttlich" nennt, so erklärt er das selbst als „gottgerichtet", d. h. dem schöpferischen Prinzip von vornherein zugewandt, also schon ursprünglich ordnungshaft; womit eigentlich zugleich erklärt wird, daß der Ausdruck „göttlich" unglücklich ist. R.

363. Fruhstorfer, K., Der ersten Menschen erste Nachkommen (Gn 4). gr. 8° (XIV u. 169 S.) Linz a. d. D. 1932, Preßverein. *M* 4.—. — Der Titel der Schrift ist recht unglücklich, wie wenn

einer das 1. Kapitel der Genesis behandeln wollte unter der Überschrift: Die ersten sechs Tage der Weltgeschichte. Dadurch wird eine Antwort auf die Frage, die F., wie auch in ZKathTh 57, 300 mit Recht vermerkt wird, nicht mit der wünschenswerten Gründlichkeit untersucht hat, vorweggenommen und, was methodisch noch viel bedenklicher ist, als hauptsächlicher Aussagegegenstand von Gn 4 hingestellt. Es ist eine dogmatisch verbürgte Tatsache, daß alle Menschen von einem ersterschaffenen Urelternpaare abstammen. Daß aber Kain und Abel die erstgeborenen Menschenkinder waren, darf damit nicht auf gleiche Stufe gestellt werden. E. Ruffini hat schon für die Genealogien der Genesis den Ausfall vieler Zwischenglieder als eine sententia „plus quam verisimilis" erklärt, obschon auch hier die Texte von direkter Zeugung reden. Wir müssen uns die Möglichkeit einer solchen Erklärung des 5. Kapitels auch für das 4. offen halten. Die paläontologische Forschung mag heute noch nicht bewiesen haben, daß die Menschen der ältesten Urgeschichte nicht Viehzüchter und Ackerbauer waren, aber wir müssen immerhin damit rechnen, daß die sog. Jagd-Sammelstufe einmal als die ausschließliche Wirtschaftsform der Urkultur erwiesen werden könnte. Jedenfalls wollen wir Exegeten beizeiten auf die Mahnung achten, die uns die Vorsehung schon durch die Lehren eines andern Falles gegeben hat. Aus diesem Grunde ist auch die Polemik F.s gegen die verdienstvolle Schrift Junkers (162 f.) zu bedauern. R.

364. Gabriel, J., Untersuchungen über das atl. Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates. gr. 8° (XVI u. 128 S.) Wien 1933, Mayer. *M* 6.—. — Die Schwierigkeiten der atl. Exegese dürften manchem erst durch die Notwendigkeit solch mühevoller Spezialarbeiten wie der vorliegenden recht klar werden. Wie wichtig zugleich diese nur scheinbar fernliegenden Untersuchungen in religionsgeschichtlicher Hinsicht sind, erweist diesmal besonders der letzte Abschnitt (91—118), in welchem die Handhabung des heiligen Losorakels zwecks rechtmäßiger Befragung Jahwes durch die Urim und Tummim behandelt wird. R.

365. Carlebach, Joseph, Die drei großen Propheten, Jesajas, Jirmija und Jecheskel. 8° (133 S.) Frankfurt a. M. 1932, Hermon. *M* 3.—; geb. *M* 4.—. — Beim Lesen dieser Schrift schwankt man immerfort zwischen Ja und Nein gegenüber dem allzu rhetorischen Werben des Verf. um Zustimmung. C. vertritt eine sehr gute Sache mit ehrlicher und berechtigter Begeisterung, aber auch oft mit herzlich schlechten Argumenten. Gegen die zersetzende Kritik des Rationalismus möchte er das wahre Prophetentums Israels verteidigen; aber es zeigt sich immer wieder, wie unmöglich das vom geistigen Standort des Talmuds aus ist. R.

366. Kroeker, Jakob, Die Propheten oder das Reden Gottes. Die vorexilischen Propheten, I. Abt. Amos und Hosea. 8° (XV u. 381 S.) Gießen 1932, Brunnen-Verlag. *M* 5.—; geb. *M* 6.—. — Dies ist der 6. Band der Reihe „Das lebendige Wort", die „Beiträge zur Einführung in die göttlichen Gedankengänge und Lebensprinzipien des A. T." bieten will. Amos wird als „der Künder der göttlichen Gerechtigkeit" geschildert und Hosea als der „Bote der vergebenden Liebe". Vorauf geht ein einleitender Hauptteil (133 S.) über die Wesensfragen des israelitischen Prophetentums. K. hat fleißig und ausgiebig die moderne Literatur benutzt, aber wohl kaum recht verarbeitet. Aus so auseinandergehenden Meinungen, wie man sie aus den Werken von Hölscher und

Dürr, von Nowack und Sellin, von Gunkel und König schöpft, läßt sich eben durch jeweils zustimmendes Zitieren kein Ganzes formen. Immerhin enthält die Darstellung der Zeitlage und die Sinndeutung der prophetischen Texte viel populär Belehrendes, das in angenehm lesbaren Zusammenhängen geboten wird. Der schwächste, aber eben auch der schwierigste Teil ist die Einführung. Da wird z. B. der Satz geschrieben: „Alle Mystik führt in ihren letzten Konsequenzen und in ihrer tiefsten Sehnsucht zur Entpersönlichung", was immer sich Verf. darunter denken mag. Dann wird (62) dem Christuserlebnis eines Paulus der mystische Charakter abgesprochen, weil ja das paulinische Sein in Christo nicht „entpersönliche". R.

367. Paffrath, Tharsicius, O. F. M., Die Klagelieder. Übersetzt u. erklärt. — Kalt, Edm., Das Buch Baruch. Übersetzt u. erklärt. Bonner Bibel VII, 3/4. gr. 8° (87 S.) Bonn 1932, Hanstein. *M* 3.50; geb. *M* 4.80. — Für die Klagelieder sind vor allem die trefflichen Vorarbeiten Wiesmanns verwertet, um die Gedankenstruktur, von deren Erkenntnis das rechte Verständnis des Textes zum großen Teil abhängt, deutlich zu machen. — Während Goettsberger einen Paragraphen seiner Einleitung überschreibt: Inhalt und Zusammensetzung des Buches Baruch, behandelt K. dieselbe Sache unter der Überschrift: Inhalt und Einheit. Welche Auffassung die richtige ist, erkennt man am leichtesten aus dem kunstvoll geschlossenen Gedankenaufbau des Lobliedes auf die Weisheit (3, 9—4, 4), das als selbständige literarische Einheit die andern Teile des Büchleins vollkommen voneinander trennt. R.

368. Herntrich, V., Ezechielprobleme. gr. 8° (VIII u. 138 S.) Gießen 1932, Töpelmann. *M* 7.20. — H. bietet einleitend eine geschichtliche Übersicht über die Auslegung Ez.s bis auf R. Kittel und untersucht von neuem die stark abweichenden Ansichten Hölschers und ihre Ablehnung durch Kessel. Es folgt als Hauptteil die Behandlung der Frage nach der geschichtlichen Situation der prophetischen Wirksamkeit Ez.s. Nach Abweisung der Lösung Torreys wird das Zeugnis des Textes eingehend geprüft (73—124). Das Ergebnis dieser Analyse wird zusammengefaßt im Schlußkapitel: „Das neue Ezechielbild". In den Zügen dieses Bildes erkennen wir mit Dank die alte Gestalt „eines Mannes von monumentaler Größe" wieder. Es ist das alte Bild, bevor es von Hölscher und Torrey verzeichnet wurde. R.

369. Szczygiel, P., Das Buch Job. Übersetzt und erklärt. gr. 8° (VIII u. 258 S.) Bonn 1931, Hanstein. *M* 9.20; geb. *M* 11.20. — Der Rahmen der Bonner Bibel mußte sich diesmal für eine textkritische Spalte öffnen, um die Korrekturen aufzunehmen, die von der Textgestalt des Buches Job oft gebieterisch verlangt werden. Sz. hat einen besonnenen Gebrauch von diesem Zugeständnis gemacht. Weniger glücklich ist die Verdeutschung und strophische Aufteilung der Dichtung. Die schon vorliegenden Arbeiten von Hontheim und Peters hätten hier mit großem Nutzen zu Rate gezogen werden können. An der Einheitlichkeit des Buches, mit Einschluß selbst der meist umstrittenen Stücke, hält Sz. mit Recht fest. Nur Kap. 28 scheidet er aus, aber um es ans Ende zu versetzen. Doch da wird es seine ursprüngliche Zugehörigkeit zur Komposition des Ganzen noch schwerer verteidigen können, als wo wir es im Texte finden. Die Frage der Geschichtlichkeit des Titelhelden wird im Sinne einer dichterisch freien Gestaltung wirklicher Vorkommnisse entschieden, wogegen sich wohl von keiner Seite her etwas Triftiges wird einwenden lassen. Diese

Auffassung vermehrt ja auch den hohen Gegenwartswert der göttlichen Inspiration. Die atl. Gestalt des gerechten Dulders zeigt Züge, deren dauernde Vorbildlichkeit auch im N. T. anerkannt ist. Kein Wunder; denn so schuf ihn der Hl. Geist, als Haupturheber des gewaltigen Redekampfes, in welchem jener Charakter zur höchsten Vollendung reifte. Kraft dieser Eingebung ward das geschichtlich Vergangene zu einem Gleichnis dessen, was immer wieder geschehen soll. Und so lebt tatsächlich Job heute noch in jedem, den sein Beispiel zu unerschütterlichem Gottvertrauen in scheinbarer Gottverlassenheit aufrichtet. R.

370. Hertzberg, H. W., Der Prediger (Qohelet), übersetzt und erklärt. gr. 8° (XII u. 195 S.) Leipzig 1932, Deichert. *M* 8.—; geb. *M* 10.—. — Wenn schon Kuenen die kritischen Sezierer warnte: „Es mag schwer sein, die Einheit des Predigers zu beweisen, ist aber noch schwerer, sie zu leugnen", so müssen es sich jetzt selbst katholische Kommentatoren wie Bickell und Podechard sagen lassen, daß sie mit ihrer Aufteilung des Textes an verschiedene Sprecher die Opfer der „Zwangspsychose des literarkritischen Zeitalters" geworden sind. H. erklärt heute: „Je mehr ich mich mit Qoh beschäftigt habe, um so mehr ergibt sich mir aus allen Instanzen — Bezeugung, Sprache, Stil, Metrum, Aufbau, Gedankengehalt — die Einheitlichkeit von Qoh 1, 2—12, 8." Mit diesem Ergebnis reiht sich vorliegende Arbeit trefflich ein in die Gesamthaltung des Sellinschen Kommentarwerkes, das sich schon so vielfach und erfolgreich darum bemüht hat, halb verlorene und fast preisgegebene Erkenntnisse wiederum zu sichern oder vielmehr sie erst recht überzeugend zu beweisen. H. hat auch ohne Zweifel recht, wenn er das Problem „der theologischen Gesamthaltung" des Qohelet für das wichtigste erklärt. Nur hat er leider gerade in diesem Punkte ganz gewiß nicht das Richtige gefunden. Wir möchten ihm bei seinem ausgebildeten Sinn für „Einheitlichkeit" zu bedenken geben, ob ein Büchlein, dessen Gottesidee zu einem Fatum entartet wäre, jemals unter den heiligen Schriften Israels hätte Aufnahme finden können. R.

371. Fahlgren, K. Hj., Sedaqah, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im A. T. Inaug.-Diss. gr. 8° (270 S.) Upsala 1932, Almquist & Wiksell. *Kr* 5.—. — Die einzigartige Bedeutung des Wortes Gottes heischt eine besondere Sorgfalt in der Bestimmung des Wortsinnes der Hl. Schrift. Nun ist aber bei dem geringen Wortschatz des einzigen Buches der Bücher die Erfüllung dieser Aufgabe, die jeder religiösen Verwertung der biblischen Texte voraufgehen muß, äußerst erschwert. Um so mehr sind Einzeluntersuchungen über den genauen Sinnwert wichtiger Begriffsträger der hebräischen Sprache zu begrüßen; denn gerade bei diesen werden knappe lexikalische Angaben für die Lösung exegetischer Fragen gewöhnlich versagen. F. hat in umsichtiger und erschöpfender Weise das immerhin reiche Material für den überaus sinnerfüllten Terminus *Sedaqah* gesammelt und verarbeitet. Die Gefahr, die selbst solchen Forschungen von seiten der entwicklungssüchtigen Tendenzen unserer Wissenschaftlichkeit droht, hat F. wohl gesehen, aber vielleicht nicht immer überwunden. Das Zeugnis der Texte muß das wirklich Entscheidende bleiben, um auf Grund des Zusammenhangs und mit Hilfe des in dieser Hinsicht so wertvollen Parallelismus die Bedeutung der Worte zu ermitteln. Ein Schlußkapitel (209—251) behandelt die Gemeinschaftsvorstellung und das Leidensproblem im A. T.; denn „dies sind sozusagen die Pole,

zwischen denen sich Sedaqah, ihre Synonyme und Gegensätze ständig bewegen". R.

372. Willam, F. M., Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. Mit 33 vom Verf. selbst aufgenommenen Bildern. 8° (XI u. 513 S.) Freiburg 1933, Herder. *M* 5.80; geb. *M* 7.50. — W. sucht das Leben Jesu, soweit uns die Evangelisten Einzelheiten daraus überliefert haben, möglichst gegenständlich, sinnenhaft-lebendig und allseitig in den geschichtlichen, landschaftlichen und volksmäßigen Hintergrund der damaligen Zeit hineinzustellen, um dem heutigen Leser zu helfen, das Vergangenheitliche der Berichte desto leichter zu überwinden. Daß dieses Ziel in hohem Maße erreicht wurde, bezeugt die gute Aufnahme, die das Buch schon gefunden hat. Weil darum der verdiente Erfolg gesichert ist, dürfen wir um so eher uns die kritische Frage gestatten, ob bei einer Neuauflage die eingeschobenen Kapitel („Überblicke") nicht bedeutend gekürzt werden sollten. Sie enthalten doch viele und breite Aufzählungen von Dingen, die zu dem angestrebten Zwecke nur mehr eine entfernte Beziehung haben. R.

373. Schneider, J., Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. (Ntl. Forschungen, Heft 3.) 8° (VI u. 183 S.) Gütersloh 1932, Bertelsmann. *M* 5.—. — Bei F. Guntermann, Die Eschatologie des hl. Paulus (s. Nr. 420) 168 ist zu lesen: „Joh. Weiß konnte (1910) schreiben: ‚Leider fehlt es noch an einer großangelegten sprach- und religionsgeschichtlichen Untersuchung des Wortes und Begriffes δόξα — wenigstens in der Öffentlichkeit', und soweit ich sehe, gilt dieser Satz auch heute noch." Es bestand also der Wunsch nach einer ausführlichen Behandlung von doxa, und Sch. ist diesem Wunsche entgegengekommen. Sein Buch bietet eine große Materialiensammlung. Es geht dem Wort nach im literargriechischen Gebrauch, in den Inschriften, in der Mysterienliteratur, in der Septuaginta und in verwandten Texten, bei Philo, im Neuen Testament, in den Apokryphen, bei den ältesten Kirchenvätern und schließlich im Neugriechischen. Das Wort bedeutet: Meinung, philosophischer Satz, Ruhm, Ehre, dann aber auch Glanz, Lichtglanz, Herrlichkeit. Das „gloria" in den Ausdrücken „gloria in altissimis Deo" (Luk 2, 14) und „splendor gloriae" (Hebr 1, 3), ebenso „claritas" in dem Ausdruck „claritas solis" (1 Kor 15, 41) ist im Griechischen doxa. Die Frage, ob das Wort die Bedeutung von Lichtglanz erst durch die Septuaginta erlangt habe, meint der Verf. verneinen zu müssen. Für eine Verwandtschaft des Begriffes der doxa mit dem der Macht hätte vielleicht noch Luk 13, 7 herangezogen werden können: „populus gaudebat in universis, quae gloriose fiebant ab eo" (tois endoxois). Für die nur kurz behandelte philosophische Bedeutung des Wortes wäre viel Stoff zu finden in den Wortverzeichnissen zu Diels, Doxographi graeci, und Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Deneffe.

374. Scharbau, C. A., Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über den frühindischen Theismus. (Veröffentlichungen des orient. Seminars der Univ. Tübingen. H. 5.) gr. 8° (X u. 175 S.) Stuttgart 1932, Kohlhammer. *M* 7.50. — Was die dogmatische Theologie aus dem Buche etwa gewinnen kann, ist die Einsicht in die Tatsache, daß die altindische heidnische Philosophie und Religion über die Entstehung der Welt und den Schöpfer nachgedacht hat. Die vielen, mit ungeheurem Fleiß aus der vedischen Literatur zusammengetragenen, oft recht phantastischen Einzelheiten werden den Dogmatiker

weniger interessieren. Der reine Begriff einer Schöpfung aus nichts ist kaum zu finden. Auch der Verf. hat keinen rechten Begriff davon, wenn er schreibt: „Gerade konsequenter Monotheismus, der die Materie nicht als absolut Gottfremdes, als ein aus eigener Kraft existierendes zweites Prinzip neben Gott denken kann, muß die Urmaterie als Substanz aus Gott, als Emanation, Offenbarung und Teil Gottes fassen" (157). Manches klingt an biblische Stellen an, so das „Ich bin, der ich bin", von einem opfernden Menschen gesprochen (11), das „Brüten" des Herrn der Schöpfung (140), die Aussendung des Logos (125). Der Verf. weist mit Recht die Versuche zurück, etwa vorhandene Parallelen und Analogien zwischen altindischen und biblisch-christlichen oder platonischen Gedanken durch eine handgreifliche Entlehnung aus Indien zu erklären. Er selbst will die theologischen Parallelen deuten „als Bekundungen einer übereinstimmenden Schau metaphysischer, objektiver, überzeitlicher Tatsachen durch Denker und Seher verschiedener Religionen, Rassen und Nationen zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten" (Vorwort). Diese Deutung bringt die Tatsache der wirklichen göttlichen Offenbarung über die Schöpfung nicht genügend zum Ausdruck. Bemerkenswert ist ein indischer Satz über den Menschen: „Der Mensch ist das einzige Tier, welches opfert" (146). D.

375. Koldewey, R., Die Königsburgen von Babylon. Hrsg. v. Fr. Wetzel (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon V u. VI = 54. u. 55. wiss. Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig 1931/32, Hinrichs. I. Teil. Die Südburg. Mit 7 Abbild. im Text u. 40 Tafeln. 4° (VIII u. 127 S.). *M* 120.—; geb. *M* 127.50; II. Teil. Die Hauptburg und der Sommerpalast Nebukadnezars im Hügel Babil. Mit 7 Abbild. im Text u. 34 Tafeln. 4° (VIII u. 72 S.) *M* 80.—; geb. *M* 87.50. — Tiefe Bewunderung muß einen beim Durchlesen — oder sagen wir lieber Durcharbeiten — dieser beiden Bände erfüllen wegen des geradezu hingebenden Gelehrtenfleißes, der aus ihnen spricht. 17 Jahre hindurch haben Robert Koldewey und seine Mitarbeiter im Auftrage der Generalverwaltung der Preußischen Museen und der Deutschen Orient-Gesellschaft an der Freilegung und Untersuchung der Königsburgen von Babylon gearbeitet. Leider verhinderte der Krieg den endgültigen Abschluß der Grabungen. Die drei Paläste, die Koldewey in seinem Werk behandelt, entstammen in ihrer überkommenen Gestalt vor allem der Regierungszeit Nebukadnezars (604—562). Der älteste von ihnen, die Südburg, ist Gegenstand des ersten Bandes. Eingehend werden die einzelnen Höfe mit den umschließenden Bauten beschrieben. In ähnlicher Weise werden im zweiten Bande die sog. Hauptburg und der Sommerpalast im Hügel Babil untersucht. Beiden Teilen ist eine Menge sorgfältigster Karten und Pläne beigegeben, die dem Leser das Verständnis bedeutend erleichtern. Gerade diese exakten Zeichnungen dienen, mehr als alle Beschreibung es zu tun vermöchte, dazu, die gewonnenen Ausgrabungsergebnisse unverwischbar festzuhalten und eine bleibende Grundlage zu schaffen, auf der auch vielleicht zu anderen Schlüssen neigende Wiederherstellungsversuche aufbauen können. — Was Einzelfragen angeht, wie zum Beispiel die Identifizierung der „hängenden Gärten der Semiramis", so sei auf die Besprechungen hingewiesen, die Th. Dombart in der Orientalistischen Literaturzeitung (Februar 1932 und Juli 1933) veröffentlicht hat.

Kirschbaum.

376. von Wesendonk, O. G., Das Weltbild der Iranier (Kafka, Gesch. d. Phil. in Einzeldarstellungen, 1a). 8° (354 S.) München 1933, Reinhardt. *M* 6.50; geb. *M* 8.50. — Während die alten Kulturreiche des Orients heute zerfallen sind, ist das ebenbürtige Iran „noch lebendig, selbständig und entwicklungsfähig". Schon diese Tatsache lockt zu einer zusammenhängenden Darstellung seines geistigen Beitrags zur Geschichte der Philosophie. Dazu kommt die Bedeutung des religiösen Einflusses, der von dort auf die Nachbarwelt ausging: Zarathustra, Mithraskult, Manichäismus! Leider sind die einheimischen Quellen für eine Geistesgeschichte Irans in einem ganz trümmerhaften Zustand auf uns gekommen. Der Versuch, sie zu deuten, „ist ein Wagnis". v. W. will darum seine Darstellung „als ein höchst persönliches Bekenntnis" gewertet wissen. Haben wir nun noch das Recht zu der Kritik, daß „der weite Spielraum für eine persönliche Stellungnahme" reichlich benutzt wurde, um vor allem die Lehre Zarathustras zu idealisieren? Jedenfalls dürfen wir verlangen, daß die Unsicherheit der Quellen nicht für eine allgemeine Erscheinung, die sich bei allen Weltreligionen beobachten lasse, ausgegeben werde. Das Christentum macht da eine ganz hervorragende Ausnahme.
† Rembold.

377. Guttmann, J., Die Philosophie des Judentums (Kafka, Gesch. d. Phil. in Einzeldarstellungen, 3). 8° (412 S.) München 1933, Reinhardt. *M* 7.50; geb. *M* 9.50. — „Das jüdische Volk ist nicht aus eigener Kraft zu philosophischem Denken gelangt." Eine allgemeine Geschichte der Philosophie kann nur die gelegentliche Mitarbeit jüdischer Denker am Ausbau fremder Systeme verzeichnen. Danach ergibt sich eine Dreiteilung für eine zusammenfassende Übersicht: die Teilnahme an der hellenistischen Spekulation in der Antike, der Weiterbau der islamischen im Mittelalter und der Anschluß an die idealistische in der Moderne. Die Darstellung G.s ist sehr lesbar und anregend. Nur wundert man sich bisweilen über die Wertung der Wahrheit, die Gott seinem philosophisch zwar unbegabten, aber immerhin einst auserwählten Volke durch die Offenbarung geschenkt hat. So lesen wir S. 53: „Die mittelalterliche jüdische Philosophie konnte mit einer Freiheit die überlieferten Glaubensvorstellungen umdeuten, die der einem festen Dogma gegenüberstehenden christlichen Scholastik von Hause aus versagt war." Das heißt doch einen Zugführer dafür loben, daß er die Sicherheitssignale nicht mehr beachtet und damit die Freiheit gewinnt zu einer Entgleisung.
R.

3. Protestantische Theologie.

378—386. Die wesentlichste theologische protestantische Neuerscheinung des vergangenen Halbjahres ist die völlig umgearbeitete (378) Kirchliche Dogmatik von Karl Barth: Erster Band, Die Lehre vom Wort Gottes. 1. Halbband, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. (gr. 8° [XIV u. 528 S.] München 1932, Kaiser. *M* 11.50; geb. *M* 13.—; Subskr. *M* 10.50 bzw. *M* 11.—). Der früher schon erschienene erste Band ist hier also in gleichem Umfang bloß als erste Hälfte neu herausgekommen. Schon das zeigt, daß es sich um eine wesentliche Vermehrung handelt. Wichtiger aber ist es, daß der Band auch inhaltlich wesentlich weitergeführt wurde, wobei die Kontroversen der letzten Jahre deutlich eingewirkt haben, so daß von nun ab nur mehr diese Neuauflage

als Quelle zitiert werden kann. Dem katholischen Leser fällt gegenüber den früheren Darlegungen B.s vor allem auf, daß die „Dialektik" mit ihren oft so überspitzten Gegenüberstellungen logisch unvereinbarer Begriffe mehr zurückgetreten ist. Das Grundanliegen der „Schule": „Gott allein", und das Bestreben, jeden Historizismus, Idealismus und Psychologismus aus der Theologie zu verbannen, da sie nur dazu dienen können, den Menschen zum Träger der Gottesoffenbarung zu machen, ist nun stärker auf andere Weise erfüllt: durch die noch radikalere theoretische Trennung und Ausschaltung der Philosophie, auch der Existenzialphilosophie, aus den Darlegungen. Dadurch ist der Trennungsstrich zwischen „Religion" und Offenbarung noch fester und tiefer gezogen. Darum war es auch nicht mehr so notwendig, den Inhalt der Offenbarung so stark dialektisch zu bezeichnen, wenn das natürlich auch geblieben ist. Wenn es auch wahr ist, daß dadurch schon vorhandene Grundzüge nur stärker und formeller ausgebaut wurden bzw. etwas zurücktraten, so ist doch dadurch das Gesamtbild in etwa verschoben. Das Verdienst B.s aller idealistischen u. a. „Religion" eine Schranke geboten zu haben, wird so sicher noch stärker hervorgehoben. Vom katholischen Standpunkt aus wird man es dabei sehr bedauern, daß B. in diesem vorzüglichen Streben leider nun nach der anderen Seite zu weit gegangen ist und so letztlich doch wieder in die Philosophie zurückfällt. Grundlegend dafür ist wohl die urprotestantische Auffassung von der Grundschlechtigkeit des gefallenen Menschen. Ihm ist jede natürliche Gotteserkenntnis verwehrt, und selbst im Glauben kann er nach B. nur den berühmten „Hohlraum" bieten, in dem die Offenbarung selbst eigentlich nur vom Hl. Geist gehört und geglaubt wird; was der Mensch tut, ist nur die äußere irdische Hülle. Damit fällt für B. der im katholischen Glauben mögliche und von der vernünftigen Menschennatur notwendig geforderte Weg des Glaubenskriteriums. Der Glaube gründet nach B. notwendig im Glauben selber; die christliche Offenbarung ist die richtige, weil sie eben die christliche Offenbarung ist. Die Bibel verantwortet sich notwendigerweise selber als Gottes Wort. Der Mensch ist ja zu allem unfähig. Plastisch ist das an einer Stelle ausgedrückt: „Fragt man uns: Mit welchem Recht wir das [Selbstverantwortung der Bibel] sagen, so antworten wir: Mit keinem Recht, das wir haben und für uns beanspruchen, aber mit dem Recht, das sich im Ereignis des Glaubens, wenn es eintritt, als Recht erweisen wird. Fragt man uns: Warum wir dies tun, warum wir im Blick auf jene mögliche Selbstverantwortung der Bibel zu der katholischen und modernistischen [protestantischen] Lehre vom Worte Nein sagen, so antworten wir: Wir wissen so wenig, warum wir dies tun, als wir wissen, warum wir heute nicht mit dem linken, sondern mit dem rechten Fuß zuerst aus dem Bett gefahren sind" (279). Wenn demgegenüber der kath. Theologie vorgeworfen wird, daß sie in ihrer Glaubensauffassung über Gott urteilen wolle, so dürfte hier ein Mißverständnis deutlich werden, das sich in der ganzen Auseinandersetzung mit dem Katholizismus durch das Buch hindurchzieht: die Nichtbeachtung der kath. Unterscheidung zwischen Glaubensmotiv und Glaubenskriterium. Auch der Katholik glaubt nur Gott und Gott allein. Gott ist sein alleiniges Glaubensmotiv, auch dann, wenn die Kirche eine Glaubenswahrheit zu glauben vorlegt, wie es das Vatikanum in seiner klassischen Weise sagt: „Revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctori-

tatem ipsius Dei revelantis" (Dz. 1789). Alles andere gehört zu den Praeambula fidei, ohne in den Beweggrund, das Motiv, selber einzudringen. Daß man sich also vorher z. B. der Tatsache der Offenbarung versichert und sie als geschehen beweist, ist in keinem Fall Glaubensmotiv. Dann hätte man freilich menschliches Wissen. Es ist genau so, wie man einem Freunde glaubt, nachdem man sich versichert hat, daß er den Brief geschrieben hat. Das Motiv ist dann nicht die eigene Untersuchung über den Brief, sondern die Autorität des Freundes. Es ist selbstverständlich keinerlei Sich-über-den-Freund-Stellen, wenn man sich vorher der Echtheit des Briefes versichert. Ja, nur so allein wird in einer so eminent wichtigen Entscheidung ein der vernünftigen Menschennatur angemessenes Vorangehen ermöglicht. So ist Beides gewahrt: die von Gott dem Menschen gegebene Natur wie Gottes unerschütterliche, souveräne Autorität, und der Subjektivismus, zu dem jeder blinde „Gehorsam" führen muß, ist definitiv erledigt. Diesem Subjektivismus wirkt auch die kath. Lehre vom Depositum fidei entgegen im Gegensatz zu B.s Lehre von der existentiellen Anrede Gottes. Wenn B. dagegen einwendet, daß so das Wort Gottes zum festen Besitz des Menschen werde, was doch unmöglich sei, so ist demgegenüber darauf hinzuweisen, daß es, wie B. eine *analogia fidei* lehrt, auch eine Analogie der Begriffe gibt, in der, wie er ja selber nun sagt, Gottes Wesen zwar nicht vollständig, aber doch auch wahr erkannt wird. Warum soll sich so Gott nicht Menschen offenbaren können in einer Wahrheit, die, da sie ja richtig, wenn auch nicht vollständig ist, ihre Wahrheit dauernd behält? Auch so ist ja nicht so sehr von einem „Haben" des Menschen, denn von einem „Geben" Gottes zu sprechen, dessen Geschenk die Offenbarung gerade als Offenbarung immer bleibt. Damit ist wiederum dem Grundanliegen B.s, den Glauben dem Subjektivismus und Idealismus zu entziehen, aufs beste gedient. Dem dient auch das unfehlbare Lehramt, wenn es richtig nach kath. Lehre als geistgetragenes Amt aufgefaßt wird und nicht als rein menschliches Wissen. Es hält wiederum in Gottes Kraft den Glauben und die Offenbarung rein: Gott allein und über allem! So würde man sich des starken Zuges nach tieferer Erfassung der Offenbarung, wie er sich z. B. im Streben nach dem Herauskommen aus ökonomischer Trinitätslehre zu einer verschiedenen „Seinsweise" der drei göttlichen Personen im letzten Teil des Halbbandes zeigt, noch mehr erfreuen können. Jetzt aber wird es doppelt auffallen, daß die Schrifttexte eigentlich alle im Kleindruck stehen; nicht als ob sie vernachlässigt seien, da die Schrift gegenüber der Philosophie so betont ist. Aber sonderbar ist es doch, daß im Großdruck die Trinität allein aus dem Offenbarungs b e g r i f f, wie er freilich der Schrift entnommen sein will, entwickelt ist. Was zunächst auch in der Dogmatik sprechen sollte, ist doch die Schrift. Hier zeigt sich die ganze Auswirkung der Gesamtauffassung.

Es ist gerade bei dem Erscheinen dieses neuen Bandes sehr erfreulich, daß von kath. Seite eine eigene Studie wenigstens über den (379) K i r c h e n b e g r i f f d e r d i a l e k t i s c h e n T h e o l o g i e von Dr. G e o r g F e u e r e r erschienen ist (gr. 8° [X u. 133 S.] Freiburger theol. Studien 36, Freiburg 1933, Herder. *M* 3.20). F. hat damit ein Zentralproblem der Dialektik berührt, da Glaubensauffassung und Kirchenauffassung innigst verbunden sind. Diese Dissertation, die schon 1931 abgeschlossen wurde, konnte leider Barths Neuauflage nicht mehr benutzen und wird

nun wohl die eine oder andere Formulierung ändern müssen. Trotzdem bleibt der Grundcharakter der Schrift der gleiche und somit auch ihr Wert erhalten. Gut werden die Grundlagen der Lehre B.s zusammengestellt: die völlige innere Trennung von Offenbarung und sichtbarer Kirche, die nur mehr Hinweis auf das Gotteswort ist, das nur im Angesprochensein Wirklichkeit hat. In Einzelheiten dürfte dabei der Verf. hier und da etwas zu sehr den Gegnern B.s gefolgt sein, deren Äußerungen man lieber statt im Text in Anmerkungen gefunden hätte. Ich zweifle nicht, daß er hier die Gegnerschaft B.s erfahren wird, der freilich durch seine oft überaus dunklen Darlegungen den Grund zu Mißverständnissen selber bietet. Die feinen Widerlegungen der Lehre der Dialektiker vom kath. Standpunkt aus zeigen das tiefe Bestreben, die Schönheit der kath. Lehre gegenüber den Problemstellungen der Schule hervortreten zu lassen und dabei moderne aktive apologetische Arbeit zu leisten, die weit über bloßes historisches Reproduzieren hinausgeht. Im letzten Teil dürfte dabei freilich im Bestreben, die Verbindung von Kirche und Offenbarung gegen B. darzutun, die Lehre von der Menschwerdung nicht immer in ganz glücklichen Ausdrücken vorgelegt sein. Diese erklären sich zwar immer im Zusammenhang richtig. Doch fürchte ich, daß sich die Diskussion leicht an solche nicht glückliche Ausdrücke anknüpfen könnte. Ich meine hier z. B. den Satz: „Die Frage von Christus wird nicht dadurch gelöst, daß dialektisch hin und her gesprungen wird vom Endlichen zum Unendlichen und umgekehrt, sondern das Faktum Christi ist diese letzte untrennbare Einheit von beiden, und somit haben wir in Christus eine neue Kategorie, die des Endlich—Unendlichen" (111). Damit hängt wohl zusammen, wenn es heißt: Durch die hypostatische Union „ist auch die Zeit, dieses Stück Geschichte, in der Jesus gelebt hat, verabsolutiert; diese Menschheit Jesu überhaupt" (110). In die gleiche Linie führt auch die Darlegung von der Einheit der Offenbarung und dem Sein Christi: „Dieses Sein [der Offenbarung] ist nicht identisch mit dem absoluten Sein Gottes, sondern mit der Person des Gottmenschen, insofern der ewige Inhalt der Offenbarung in Christus auch geschichtlich geworden ist" (103). So wahr der erste Teil ist, so mißverständlich könnte gerade in der heutigen Kontroverse der zweite sein. Die Offenbarung ist doch nicht die Person des Gottmenschen, sondern sein Wort, das er gesprochen und bezeugt hat, wie es übrigens an anderer Stelle deutlich gesagt ist. Das zeigt wiederum, daß es sich nur um weniger gute Ausdrücke handelt, wozu wohl auch der Satz zu rechnen ist: „Das Unendliche ist gleichsam nur die andere Seite des Endlichen, in dem wir das Unendliche erkennen" (109) oder: Wir sagen, „daß die Offenbarung Christi nur aufgenommen werden kann durch eine Gemeinschaft" (114). Ist das „kann" hier nicht etwas überspitzt? Auch ist der Begriff der Potentia oboedientialis nicht erst zur Zeit des Jansenismus entstanden (80), sondern schon bei Thomas zu finden. Doch das sind einige kleine Bemerkungen, die den Wert des Buches nicht herabsetzen, sondern nur dazu dienen sollen, daß die Diskussion, die sich anknüpfen wird, nicht an Ausdrücken haften bleibe. Freuen wir uns, daß wir diese Auseinandersetzung besitzen, auf der der Verf. hoffentlich bald weiterbauen wird.

Von protestantischer Seite liegt von (380) Theodor Siegfried der 2. Band der Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie vor: Das Wort und die Existenz II: Die Theo-

logie der Existenz bei Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann (8° [XX und 296 S.] Gotha 1933, Klotz. *M* 10.—). In Weiterführung des 1. Bandes, in dem Siegfried sich mit Barth selbst auseinandersetzte (vgl. Schol 5 [1930] 299 f.) bespricht er nun die Theologie der Wirklichkeit Gogartens und die Theologie der Existenz Bultmanns. Sowohl die „deutungslose Autorität" Gogartens wie der existentielle „Entscheid" Bultmanns werden einer scharfen Kritik unterzogen. Ja, man wird sagen müssen, daß das Buch wesentlich Kritik ist, so daß man eine systematische Darstellung der bekämpften Lehren nicht suchen darf. Auch sind dem Wesen dieser Kritik entsprechend die Lehren vielfach in ihren Konsequenzen bekämpft. Das hat natürlich immer etwas Mißliches, besonders in einem System, das noch in der Entwicklung ist. Aber so ist deutlich gezeigt, und darin liegt zweifellos die Bedeutung des Buches, wie sehr auch diese Sonderausbildungen der dialektischen Theologie schließlich der Philosophie verfallen sind und wie sie zu einer Gottesidee und besonders bei Gogarten auch nur zu einer Christusidee statt zu Gott und Christus selbst kommen, wenn man die Systeme zu Ende denkt, wobei man freilich vom aktuellen Wollen der Verfasser absehen muß. Denn das geht wesentlich in die andere Richtung. Hier rächt sich schließlich das Fehlen und die Ablehnung der natürlichen Theologie, die aus der Schöpfung den Gottesbegriff und damit auch Gottes Existenz gewinnt, und nicht aus abstrakten Ideen nur den Begriff. Es scheint, daß Bultmann das selbst spürt; denn S. meint, daß er neuerdings Fäden zur Schöpfungsoffenbarung gezogen habe. Mit Recht betont S., daß dadurch der Dialektik die letzte Frage gestellt sei: die Frage, ob das Gotteswort so „ganz anders" ist.

Daher ist es zu begrüßen, daß (381) R. Bultmann in der soeben erschienenen Sammlung seiner bisher so verstreuten Aufsätze: Glauben und Verstehen (gr. 8° [V u. 336 S.] Tübingen 1933, Mohr. *M* 12.60; geb. *M* 15.—) einen bisher noch unveröffentlichten Aufsatz gerade über das Problem der „Natürlichen Theologie" (294—312) bringt. Es zeigt sich in ihm deutlich der Grund wie auch die Erklärung des Problems. Durch das starke Hervorheben der Existenz, in der der Glaube den Menschen trifft, ist es gegeben, daß diese Existenz nicht unbeachtet bleiben kann: „Der Mensch ist es, der glaubt" (296). Da durch die Offenbarung der alte Mensch nicht völlig vernichtet wird, ist gegen Barth ein Zusammenhang vorhanden und somit ein Vorverständnis zum Glauben nicht unmöglich, sondern gegeben. Freilich kann das nach B. nicht eine „natürliche Theologie" im hergebrachten Sinn als Unterbau der Dogmatik bedeuten, da dadurch nach B. der Glaube zum Wissen würde. Das vor dem Glauben liegende Bewußtsein von Gott als dem höchsten Wesen, als dem Ursprung und der Einheit der Welt, als dem Garanten des Sittengesetzes oder als dem Numinosen sind keine Gottesbeweise, da aus solcher Intuition nie auf die Wirklichkeit geschlossen werden kann. Wenn daher der natürliche Mensch auch in seiner Existenz von Gott weiß, so ist dieses Wissen doch nur „Frage", nie „Antwort". Sie kann nur der Glaube im existentiellen Entscheid geben. Es ist zweifellos zu begrüßen, daß in dieser Form der dialektischen Theologie nun auf das Vorverständnis zum Glauben aus der Existenz hingewiesen ist und daß man sogar den Satz finden kann: „Gott ist außerhalb des Christentums nicht in dem Sinne unerkennbar (ἄγνωστος), daß der Mensch nicht den Gottesgedanken fassen

könnte. Auch der natürliche Mensch kann von Gott reden, weil er in seiner Existenz um Gott weiß" (303 f.). Die unmittelbare notwendige Folge wäre es dann freilich zu sagen, daß damit nicht nur die Gottesidee, sondern Gottes Existenz erkannt ist, wenn der Mensch kein Unding sein will. Man hat also in dieser natürlichen Erkenntnis nicht nur Frage, sondern auch Antwort und damit das Kriterium eines Glaubens, der nicht in luftleerem Raum baut. Wissen wird der dann auf der Offenbarung im strengen Sinn, der Wortoffenbarung aufgebaute Glaube noch lange nicht, so lange er sich nicht auf dieses Wissen, sondern auf Gottes Autorität stützt, wie oben auseinandergesetzt wurde. Freilich müßte man dann, wie es die kath. Lehre tut, zwischen der natürlichen Offenbarung der Schöpfung und der Offenbarung im eigentlichen Sinn durch Gottes formelles Zeugnis im Wort deutlich unterscheiden. Es wird wohl nicht ohne Grund gesagt werden können, daß gerade die falsche Ausdehnung des Offenbarungsbegriffes auch auf die natürliche Offenbarung in der Schöpfung Grund zu so vielen Mißverständnissen war. Sie erzeugt Wissen, nicht Glauben, da man hier nicht formell Gottes Autorität als Motiv einschalten kann. Er hat ja hier nichts formell bezeugt. So betreffen alle gegen die kath. Auffassung vorgebrachten Bedenken nur die natürliche Offenbarung, die der Katholik aber im Gegensatz zum Protestantismus nicht als Offenbarung im strengen Sinn ansah und ansieht.

Mit Recht weist (382) Th. Siegfried im 3. Band seiner Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie: Das Wort und die Existenz III: Autorität und Freiheit (8° [XII u. 192 S.] Gotha 1933, Klotz. *M* 7.—) auf einen gemeinsamen Nenner der verschiedenen Richtungen der Schule hin, der wohl auch sein Teil zu ihrer Berühmtheit beigetragen haben mag: Man will dem Ich durch Bindung wieder die Fülle zurückgeben (V). Deshalb greift man zur absoluten Autorität des Gotteswortes, innerlich unabhängig von jeder Fundierung durch Wissenschaft, sei es im Gehorsam (Barth), sei es in deutungsloser Autorität (Gogarten), sei es im existentiellen Entscheid (Bultmann). In Weiterführung der Ideen Bultmanns versucht S. das Problem auf Grund der Freiheit des Christenmenschen im Sinne Luthers zu lösen. Der Glaube trifft auch nach ihm existentiell den Einzelnen. Aber der Glaube kann nach ihm nicht in Einzelakte aufgelöst werden, sondern ist etwas Bleibendes. So gewinnt die Gemeinde bei S. eine stärkere innere Bedeutung. Dabei erscheint es wesentlich, daß sie mehr als in der dialektischen Schule auch in ihrem Seinszusammenhang gesehen wird. Die Kirche wird daher nicht nur von oben nach unten betrachtet als die Regulierungsanstalt für die rechte Predigt, sondern auch von unten nach oben als der erlöste Seinsteil der Welt. Damit tritt auch der alte protestantische Gedanke des stärkeren Hervorhebens der Welterlösung gegenüber der Einzelerlösung, wie er sich z. B. in der Apokatastasislehre zeigt, deutlich heraus. An Stelle des tiefen Grabens der dialektischen Theologie zwischen Welt und Glaube ist also eine gewisse Einheit getreten. Leider wird dabei auch die Schöpfung in Anlehnung an ältere prot. Gedankengänge wiederum sehr stark als Heilsgeschichte bezeichnet. Dadurch tritt dann notwendig die Offenbarung Christi und auch seine historische Heilstat mehr zurück, als es Verf. wohl wollte. Es heißt zwar ausdrücklich: „Mit Christus und in Christus ist man Herr und Knecht" (22). Aber die Durchführung läßt doch Christi Tat mehr als bloße logische Konsequenz und mehr als „Hin-

weis" verstehen. Die ganze Grundschwierigkeit ist also offenbar auch hier die unbeachtet gelassene Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, ganz abgesehen davon, daß jede existentielle Glaubenstheorie ihrem Wesen nach die historische Erlösungstat zurücktreten lassen muß vor dem *hic et nunc*.

Einen Versuch, die dialektische Theologie weiterzuführen, bietet (383) Hans Rust in seinem Buch: Dialektische und kritische Theologie (8° [162 S.] Görlitz 1933, Hutten-Verlag. *M* 5.—). Er will die dialektische Schule mit der älteren kritischen verbinden und gegenseitig ergänzen, ein Versuch, der wohl deswegen reizte, weil tatsächlich die dialektische Schule manche Züge des liberalen Jesusbildes u. a. beibehalten hat. Dabei werden manche Überspitzungen der dialektischen Schule abgebrochen, wie z. B. das allzu gefällige Gegenüberstellen der Paradoxa. Gegenüber der kritischen Schule ist es vor allem der Ernst des absoluten Gottesgedankens, der R. zur dialektischen Theologie zieht; denn durch die zahlreichen Aufsätze und Reden, die im Buch gesammelt sind, zieht sich das immer wieder hindurch. Ja, Rust will hier noch weiter als die Schule selbst gehen. Er weist mit Recht auf den Widerspruch hin, der sich in der „Begründung" des Glaubens findet: Gott bezeugt sich selbst die Richtigkeit, da er eigentlich nur sich selbst hört und mit sich selber spricht. Daher will R. überhaupt von jeder „Begründung" absehen. Das Wort Gottes „schlägt bei uns ein" (130). Das hindert ihn freilich nicht, nun doch die kritische Sonde der kritischen Schule anzulegen und Bibelkritik zu treiben oder gar Trinitätslehre, wahre Gottheit Christi und Zweinaturenlehre abzulehnen, wobei dann u. a. doch ein stark „philosophischer" Grund mitspricht: Diese Glaubenssätze erscheinen nicht wie echte paradoxe Glaubenssätze in einer nichtparadoxen gradlinigen Gedankenform, sondern einfachhin in offen sinnloser Paradoxie. Also sind sie falsch! Wenn die dialektische Schule sie aufnehme, so folge sie hier ihrem übertriebenen Paradoxismus, den R. ablehnt. Das aber ist doch auch wohl eine der so bekämpften „philosophischen" Erwägungen, nämlich aus der Natur des Paradoxon entgegen der deutlichen Offenbarungslehre der Bibel! So zieht sich schließlich durch das ganze Buch, trotz eifrigsten Betonens des Gegenteils, ein stark subjektiver Zug. Es fehlt eben wegen des überspannten Bogens das objektive Kriterium des Gotteswortes. Bei R. liegt der letzte Grund, umgekehrt wie bei Siegfried, wieder im tiefen Einschnitt zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis, der eine Verbindung und damit eine Glaubensbegründung und ein objektives Kriterium unmöglich macht.

In ganz andere Gedankenkreise führt dann (384) Chr. Ernst Luthardts Kompendium der Dogmatik, völlig umgearbeitet und ergänzt von R. Jelke, 13. Aufl. (gr. 8° [VII und 467 S.] Leipzig 1933, Dörffling und Franke *M* 10.—; geb. *M* 11.20). Seine Stärke liegt in einer wirklich klaren Darstellung der kirchlichen lutherischen Dogmatik. Die Umarbeitung hat sich im wesentlichen nur auf die mehr wissenschaftliche Darlegung der alten Ansichten beschränkt, so daß es wohl mit diesem mit der Neuherausgabe gegebenen konservativen Charakter zusammenhängt, wenn neueste Strömungen außerhalb der historischen Gesamtdarstellung wenig berücksichtigt sind. Ich möchte für kath. Kreise das Buch auch wegen der zwar kurzen aber doch interessanten historischen Überblicke empfehlen.

Wie stark die moderne prot. Theologie sich in der Problemstellung, und nicht nur in ihr, seit der Vorkriegszeit geändert hat, wird auch deutlich, wenn man die nun mit dem 3. Band vollendete 5. photomechanische Ausgabe von (385) Harnacks Dogmengeschichte (Tübingen 1932, Mohr. Band 1—3: *M* 102.—; geb. *M* 117.—) durchblättert. War es schon an sich bemerkenswert, daß eigentlich von kath. Seite die Nachrufe auf den Verstorbenen vielfach wärmer gehalten waren denn von protestantischer, so ist das tiefe Schweigen in der theol. Literatur seither noch bezeichnender. Aber dennoch wird auch seine Zeit wiederkommen, wie ja notwendig ein Extrem das andere wieder gebären wird. Freilich wird Harnacks Lebenswerk als solches nie mehr aktuell werden; es kann sich nur um Wiederkehr bestimmter Problemstellungen handeln. Und deshalb ist es, wie ich schon früher bei Besprechung der beiden ersten Bände schrieb (Schol 6 [1931] 614 f.; 7 [1932] 602), nur zu begrüßen, daß keine Umarbeitung, sondern eine photomechanische Ausgabe, die auch für den dritten Band wiederum einfachhin vorbildlich ist, veranstaltet wurde. Man möchte freilich wünschen, daß, wenn bei neuer Zeitlage dieses Buch aus dem Staub der Bibliotheken seine Auferstehung feiern wird, man dann nicht der kath. Kritik an ihm vergessen möchte. Denn selten ist eine Kritik so durch die Forschung gerechtfertigt worden wie die an diesem Buch geübte. Das würde dann vor manchen Irrgängen bewahren. Aber vorläufig herrscht ja ganz anderes Interesse.

Wie weit der Einfluß der dialektischen Schule sich erstreckt, dürfte auch die Arbeit von (386) Georg Wehrung, Geschichte und Glaube zeigen (gr. 8° [VII u. 482 S.] Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 12.—; geb. *M* 14.—). Gewiß ist es eine ablehnende Auseinandersetzung mit ihr, aber der Einfluß ist deutlich spürbar. Schon der Ausgangspunkt ist bezeichnend: Bei der Neuordnung des Verhältnisses von prot. Geschichte und Dogmatik ist auszugehen „von einer Neubesinnung auf das Wesen der historischen Theologie selbst" (153). Die Geschichte braucht nach W., wenn sie sich der Welt des Glaubens zuwendet, „das Licht des Glaubens" (153), da die Glaubenswirklichkeit nur mit dem Glaubensauge erkannt wird und somit Glaubensintention erfordert ist. Also: pneumatische Textgeschichte! Aber wo ist denn die geschichtliche Vorbegründung einer solchen pneumatischen Geschichte zu finden? Warum ist dieser Glaube, diese Intuition die rechte und nicht z. B. eine andere christliche? Hier liegt doch das tiefste Problem. Es scheint, daß W. bei seiner Lösung auch wiederum sehr stark auf die Geschöpflichkeit hinweist, die Heilsordnung in gewisser Weise schon einschließt. Damit ist aber dann doch die Gefahr, die er selbst in der Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie darlegt, wiederum gegeben: die Ableitung des Glaubens aus der Philosophie. Denn auf diese Weise wird ja nicht nur das Glaubensmotiv, sondern auch der Glaubensinhalt rein philosophisch abgeleitet. So bleibt das Grundproblem schließlich doch wieder offen, und es wird eine Geschichte gefordert, die erst berechtigt ist, nachdem sie ihre Methode wissenschaftlich nachgewiesen hat. Also auch hier verbleibt als letzter gangbarer Weg nur der der Analogia entis auf der einen Seite und der streng übernatürlichen Offenbarung durch das Wort und Zeugnis auf der anderen in gemeinsamer katholischer Betrachtungsweise. So ist Wissenschaft und Glaube, der in der Natur der vernünftigen Menschen liegende Drang nach Begründung und Got-

tes alleinige Autorität und Macht zugleich mit seinem Gnadenwirken aufs beste gewahrt und damit das Problem aller dieser Versuche gelöst. Einen andern Weg gibt es nicht. Weisweiler.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

387. Die deutsche Thomas-Ausgabe, vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Hrsg. vom Kath. Akademikerverband. Übersetzt von deutschen und österreichischen Dominikanern und Benediktinern. Einführung in die Gesamtanlage des Werkes und deutsch-lateinische Wiedergabe der Frage 1, Artikel 1—10. kl. 8° (48 S.) Salzburg o. J., Anton Pustet. *M* 0.15; *Schilling* 0.30. — Das große Unternehmen einer deutschen Übersetzung der ganzen Summa theologica des hl. Thomas ist eine Kulturtat und zugleich ein apostolisches Werk, da es geeignet ist, der Wahrheit zum Siege zu verhelfen. Das Werk soll in 38 Bänden in kl. 8° erscheinen; davon soll der vorletzte Band ein Registerband, der letzte ein Thomaslexikon sein. Der erste Band, S. th. 1, q. 1—13 umfassend, soll November 1933 vorliegen, der letzte im Jahre 1940. Der Preis des gebundenen Einzelbandes beträgt *M* 10.— (*S* 19.—), des broschierten *M* 9.— (*S* 17.10), bei Subskription auf das Gesamtwerk *M* 8.— (*S* 15.—) bzw. *M* 6.90 (*S* 13.—). Dazu kommt in Österreich die Warenumsatzsteuer. Das hier für Form, Anlage und Papier sowie Übersetzung maßgebende Probeheft ist vielversprechend. Die Übersetzung ist gut; bisweilen überrascht eine geschickte Wendung, z. B. wenn „cum tota scientia virtute contineatur in principiis" (33) übersetzt wird: „da die Wissenschaft keimhaft ganz in der Kraft der Prinzipien enthalten ist", oder wenn „extraneum" (37) mit „systemfremd" wiedergegeben wird. Es sei gestattet, einige Wünsche auszusprechen. Ließe es sich nicht ermöglichen, daß der auf dem untern Teil der Seite stehende lateinische Text immer gerade soweit ginge wie der oben stehende deutsche Text? Vielleicht ist das aber schon für den endgültigen Druck in Aussicht genommen. Die übliche Einleitung der Artikel „Ad primum sic proceditur" usw. ist unübersetzt geblieben. Im 1. Artikel ist gegen die Handschriften, auch gegen die Leoninische Ausgabe, ein „communius" anstelle eines „convenientius" gesetzt; mit welchem Recht? Der Satz „quibus revelatio facta est" in a. 8 ad 2 ist übersetzt mit „durch welche die Offenbarung erfolgt ist". Es muß doch wohl heißen: „denen die Offenbarung zuteil geworden ist", wie richtig a. 9 ad 2 gesagt ist. In a. 8 ad 1 sollte es wohl heißen: „Vernunftbeweise sind freilich nicht imstande, die Wahrheiten des Glaubens zu beweisen" statt „zu begründen". Auf S. 6 (Zeile 11) ist von der „Wiedergabe des thomistischen Gedankens" die Rede. Es hieße wohl besser: „des Gedankens des hl. Thomas"; denn das Wort „thomistisch" hat nun einmal die Nebenbedeutung einer bestimmten Auslegung der Sätze des hl. Thomas. Deneffe.

388. S. Thomae Aquinatis Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi recognovit atque iterum edidit Maria Fabianus Moos O. P. Tomus III. gr. 8° (XV u. 1358 S.) Paris 1933, Lethielleux. *Fr* 80.—; Subskriptionspreis für alle 5 Bände *Fr* 350.—. — Während die theologische Summe des hl. Thomas in zahlreichen Einzelausgaben verbreitet ist, ist sein Sentenzenkommentar ein seltenes Werk. Bislang war er fast nur in den Gesamtausgaben der Werke des Aquinaten aufzutreiben und für viele nur

schwer zugänglich. Diesem Mangel sucht der Verlag Lethielleux abzuhelfen. Im Jahre 1929 erschien mit einer kurzen Einleitung von P. Mandonnet O. P. der Kommentar zum 1. Buch der Sentenzen. Es ist ein einfacher Abdruck aus der von Fretté besorgten und bei Vivès erschienenen Gesamtausgabe; nur die Druckfehler wurden verbessert. In demselben Jahr kam der Kommentar zum II. Buch heraus. Bereits waren auch schon über 200 Seiten des Kommentars zum III. Buch gedruckt, da bot Moos einen verbesserten Text an. Der Verlag griff zu und begann den Druck des III. Bandes von neuem. Eine vollkommene kritische Ausgabe wollte und konnte M. nicht liefern. Dazu fehlte die Zeit, und zudem ist für die spätere Zukunft die kritische Ausgabe des Leoninischen Unternehmens zu erwarten. Auch M. legte seiner Ausgabe den Vivèstext zu Grunde, verglich ihn aber mit zwei, allerdings jüngeren Handschriften, nicht ohne sich vorher über deren Wert durch probeweisen Vergleich mit andern, anerkannt guten Handschriften ein Urteil gebildet zu haben. Ferner wurde, wo die Vivèsausgabe auf die Lesart anderer Ausgaben verwies, diese andere Lesung verglichen. Für die 23. und 24. distinctio konnte Moos die kritische Ausgabe von Pelster in den Opuscula et Textus fasc. 3 benutzen. Das Druckbild dieses III. Bandes unterscheidet sich stark von dem des I. und II. Es hebt die Eingänge der Artikel, ferner die Worte „Praeterea", „Responsio", „Ad primum" usw. durch Fettdruck hervor, was jedenfalls den Überblick erleichtert. Die Überschrift des ganzen Bandes heißt jetzt nicht mehr, wie beim I. und II. Band, Scriptum super libros Sententiarum, sondern Scriptum super Sententiis. Bei den Väterzitaten sind Band und Spalte der Migneausgabe, bei den Zitaten aus Aristoteles Seite und Zeile der Bekkerschen Ausgabe angegeben. D.

389. Diekamp, F., Theologiae Dogmaticae Manuale. Juxta editionem sextam versionem latinam curavit Ad. M. Hoffmann O. P. Vol. I. Introductio in Theologiam Dogmaticam. De Deo uno. De Deo trino. 8° (XIV u. 412 S.) Parisiis, Tornaci, Romae 1933, Desclée et Soc. Brosch. *Belgas* 7.—; geb. *Belgas* 9.80. — Bonum quo communius, eo melius. Diekamps Dogmatik ist gut, ja vorzüglich, und sie verdient eine lateinische Übersetzung. Daß Diekamp in den Fragen des mittleren Wissens Gottes und der göttlichen Vorherbestimmung dem Thomismus folgt, ist sein gutes Recht, wie es das gute Recht der Molinisten ist, hier andere Ansichten zu vertreten und die thomistischen Einwände zu beantworten. Manche der von Diekamp gegen das mittlere Wissen erhobenen Schwierigkeiten sind von Chr. Pesch in der 3. Aufl. seines Compendium Theol. Dogm. II (1924) n. 91, p. 50 f. behandelt worden; dasselbe in der 4. Aufl. (1930). — Die Übersetzung ist gut. Hier und da möchte man aber einen Vorbehalt machen. „Stellungnahme der Kirche" (24) ist noch nicht „decisio Ecclesiae" (25). Der Satz: „Für vieles in der Welt hat er vorgesehen, daß usw." (239 im deutschen Text), ist wohl nicht ganz richtig wiedergegeben mit „Praevidet autem Deus etc." (254). Der Abschnitt 1 S. 254 weist eine von Diekamp (238, 1) abweichende Fassung auf. Statt „argumentant" (96) sollte „argumentantur" stehen. Was S. 106 von Jesuitentheologen gesagt wird, daß sie den hl. Thomas „false" ausgelegt hätten, ist etwas schärfer ausgedrückt als bei Diekamp (106), der sich mit einem „unrichtig" begnügt. D.

390. Pohle, J., Dogmatik. Neubearbeitet von M. Gierens S. J. III. Band, 8. Aufl. (Wissensch. Handbibl.) gr. 8° (743 S.)

Paderborn 1933, Schöningh. *M* 10.80; geb. *M* 12.80. — Wir wünschen dem Bearbeiter Glück zum Abschluß des wohlgelungenen Werkes. Wirklich mustergültig sind, wie schon früher hervorgehoben wurde (s. Schol 7 [1932] 294 und 8 [1933] 294), Druck und Ausstattung. Bezüglich des Inhaltes zeigt sich die sorgfältig bessernde oder ergänzende Hand an vielen Stellen, z. B. im Abschnitt über das Verhältnis der Sakramente zu den hellenistischen Mysterien (25 ff.), in der Lehre von der häufigen Kommunion (298 ff.), in der Behandlung der Meßopfertheorien, wo auch die Caselsche Theorie des Mysteriengedächtnisses zur Sprache kommt (361 ff.), sowie in dem Abschnitt über moderne Irrtümer in der Auffassung der Ehe (589 ff.). Vielleicht hätte mit Rücksicht auf die Enzyklika „Casti connubii" etwas darüber gesagt werden können, in welchem Sinne die Ehe „sacramentum permanens" genannt werden könne; vgl. Pesch, Compendium IV^4 302 f. Die Fremdwörter bei Pohle hätten hier und da noch etwas mehr ausgemerzt werden können, z. B. statt „instantan" (289) stände besser „in einem Augenblick". D.

391. Lépicier, A. L. M., O. S. M., Card., Institutiones Theologiae speculativae ad textum S. Thomae concinnatae. Cursus brevior. Tomus III. gr. 8^0 (LXXI u. 453 S.) Taurini 1932, Marietti. *L* 25.—. — Der I. und II. Band dieses Werkes des Kardinals Lépicier aus dem Servitenorden wurde Schol 7 (1932) 606 angezeigt. Der III. Band enthält die Lehre von den Sakramenten und von den letzten Dingen im Anschluß an Thomas, S. th. 3 q. 60 ff. und Supplementum. Die einzelnen Thesen sind sehr kurz. Der Verf. vertritt einige auffallende Ansichten. Er meint, daß ein schwerkranker Priester, der sich in gutem Glauben selbst das Sakrament der Letzten Ölung spendet, die Gnade dieses Sakramentes empfange (297). Nach dem jüngsten Gericht soll die Bewegung der Himmelskörper deswegen aufhören, weil der Zweck dieser Bewegung, nämlich die Vermehrung des Menschengeschlechtes und die Erzeugung der Pflanzen und Tiere, nicht mehr besteht (437, 8). Bezüglich der niederen Weihen wird die Ansicht ausgesprochen, daß sie höchstwahrscheinlich Sakrament seien (304). D.

392. Ottaviano, C., Anselmo d'Aosta, Il Monologio. Traduzione, prefazione e note (Antologia del pensiero medioevale per le scuole medie superiori.) 8^0 (144 S.) Palermo o. J., Industrie Riunite Editoriali Siciliane (IRES). *Lire* 6.—. — Vor einigen Jahren erschienen in Deutschland philosophische Lesebücher für Gymnasien. Auch in Italien will man die philosophische Lesung in den höhern Mittelschulen pflegen. Daß dabei die ministeriellen Erlasse auch auf Texte aus Augustin, Anselm, Bonaventura und Thomas hinweisen (5), ist sehr anerkennenswert. Eine Schwierigkeit bei dieser Lektüre ist selbst für italienische Schüler die lateinische Sprache; die bisherigen italienischen Übersetzungen sind schwer lesbar. Da will O. eine Übersetzung mittelalterlicher Denker „in uno stilo moderno" (7) bieten. Es ist ein glücklicher Gedanke, gerade mit dem Monologium des hl. Anselm „von Aosta" zu beginnen. In der Tat nimmt ja die Scholastik ihren Anfang „— como l'inizio di ogni grande periodo storico o speculativo — da un italiano o, se si vuole, da due italiani, Anselmo e Lanfranco" (14). Der Übersetzung ist die neueste Ausgabe von F. S. Schmitt im Florilegium Patristicum fasc. 20 (1929) zugrunde gelegt. Die Kapitel 29—65 sind, weil zu theologisch, ausgelassen. Es ist mir zweifelhaft, ob der Übersetzer die richtige Anschauung von der rationellen Glaubensbegründung (14: „dimostrazione della Trinità")

hat. Im ersten Satz des Prologs ist „de meditanda divinitatis essentia" übersetzt mit „intorno alla razionalità dell'essenza divina"; ob mit Recht? D.

393. Stolz, Anselm, Zur Theologie Anselms im Proslogion: Catholica 2 (1933) 1—21. — Es muß wohl eine sachliche Schwierigkeit in Anselms Proslogion stecken; sonst könnte man sich die vielen einander widersprechenden Ansichten über dasselbe nicht recht erklären. Viele meinen, das Proslogion enthalte einen philosophischen Beweis für das Dasein Gottes, eben den berühmten, vom Begriff Gottes ausgehenden „Anselmianischen Gottesbeweis", der dann wieder von den einen für stichhaltig angesehen, von den andern verworfen wird. In einem 1931 erschienenen Buch hat K. Barth eine neue Erklärung aufgestellt. Er meint, es handle sich gar nicht um einen philosophischen, sondern um einen theologischen Gottesbeweis, der von der Offenbarung ausgeht (vgl. Schol 7 [1932] 608). Gegen Barth, aber auch gegen die andern landläufigen Ansichten, wendet sich jetzt St. mit der Aufstellung, das Proslogion enthalte überhaupt keinen Gottesbeweis: „Von einem Gottesbeweis findet sich nicht die Spur. Man kann ihn in Anselms Deduktion nur finden, wenn man die Art der Beweisführung des Proslogion ganz außer acht läßt und zudem in den Text eine Subjektverschiebung einführt, die keine Grundlage hat" (21). Es liegt, so führt St. aus, „im Proslogion ein Versuch der Seele, sich zu einer Art Gottesschau zu erheben" (3); Anselm will hier „vom Glauben zur Schau des gegenwärtigen Gottes übergehen", wenn auch nur zu einer „Schau aus der Ferne, aus der Tiefe" (6 f.). Daneben hat das Proslogion auch die Absicht, „theologisch spekulative Arbeit zu leisten, und das geschieht in der Form der Anrede (Proslogion) an Gott. Erst wenn Anselm von der Form der Überlegung zur Anrede an Gott übergeht, ist „der eigentliche Beweisgang beendet" (16). Auf Grund dieser methodologischen Beobachtungen kommt Stolz zu dem Ergebnis: In Kap. 2 und 3 des Proslogions, worin man für gewöhnlich einen Beweis oder Beweisversuch für das Dasein Gottes findet, gelangt Anselm von den im Glauben erfaßten Sätzen, daß Gott existiert und daß er ein Wesen ist, über dem nichts Höheres gedacht werden kann, zu der Erkenntnis, daß Gott notwendiges Dasein zukommt; oder, so würde ich sagen, daß er ein Wesen ist, das nicht einmal als nicht daseiend gedacht werden kann — von dem, der im Glauben die Sätze festhält, daß Gott existiert und daß er ein Wesen ist, über dem nichts Höheres gedacht werden kann: „Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse" (Prosl. 3). Was St. beifügt: „So ist Anselm zur Einsicht in die zuvor geglaubten Sätze der Offenbarung gelangt" (20), bringt meines Erachtens eine Dunkelheit hinein. Ist der Sinn: Anselm ist zu einer theologischen Schlußfolgerung gelangt, d. h. er hat aus einer Offenbarungswahrheit mit Hilfe einer natürlich erkannten Wahrheit eine Schlußfolgerung gezogen? Eine solche kann man nicht gut als Einsicht in die geoffenbarte Wahrheit ansprechen. Oder soll es heißen: er hat das, was er zuvor aus dem Glauben erkannte, nun auch rein philosophisch einsichtig gemacht, wie man etwa die Schöpfung aus dem Glauben erkennen aber auch rein philosophisch beweisen kann? Mit Barth stimmt St. so viel ich sehe, insofern überein, als auch er Anselm vom Glauben ausgehen läßt. Der Aufsatz ist ein bedeutsamer Beitrag zum Verständnis des Proslogions. D.

394. Goergen, Josef, Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg. gr. 8° (XVI u. 222 S.) Vechta 1932, Albertus-Magnus-Verlag. *M* 12.—. — Die gründliche Untersuchung bringt nicht nur die Lehre des Heiligen, die hier ihr besonderes Gepräge durch den Kampf gegen den Averroismus empfängt, zur Darstellung, sondern verbreitet auch Licht über seine Beziehungen zu andern Lehrern der Hochscholastik, so zu Alexander von Hales, den als wirklichen Autor der seinen Namen tragenden Summa zu betrachten, G. sich einstweilen noch für berechtigt hält. In der Vorsehungslehre ist Alexander eine Hauptquelle für Albert; zu ihrer Darstellung wird der ungedruckte Kommentar des Heiligen zu De divinis nominibus ausgiebig verwertet. In der Frage der Teleologie der Welt erweist sich A. als Freund neuplatonischer Gedankengänge, während er in der Frage vom Zufall und kontingenten Geschehen mehr durch aristotelisch-peripatetisches Lehrgut beeinflußt ist. Ein sehr reiches Quellenmaterial zieht A. für die Fatumlehre heran, so daß er hierin bei weitem alle Zeitgenossen übertrifft. Das Schicksalsproblem hat er so gut wie selbständig behandelt. Er verarbeitet dabei aristotelisch-peripatetische, stoische und neuplatonische Gedanken, Lehren aus Ptolemäus, Apuleius, Hermes Trismegistos usw. Im Gegensatz zu Augustin, Alexander von Hales und Thomas nimmt er peripatetisch das Fatum als „effectus circuli caelestis". Selbstverständlich ordnet er es aber ganz der göttlichen Vorsehung unter. Es ist auch kein unwiderstehliches Zwangsgesetz, das den menschlichen Willen determinierte, sondern es übt nur vermittels des Körpers einen Einfluß auf den Geist aus. Immerhin hat die Astrologie in der Auffassung A.s auch einigermaßen eine wissenschaftliche Bedeutung. Alberts Lieblingsschüler war Ulrich von Straßburg. Dessen Vorsehungs- und Schicksalslehre wird nach dem ungedruckten 2. Buch der Summa de Bono dargestellt. Ulrich bietet u. a. dadurch eine selbständige und eigenartige Gestaltung der Vorsehungslehre, daß er die *lex aeterna* in ihren mannigfachen Beziehungen untersucht. Dabei sind Augustin und Ps.-Dionysius seine Hauptquellen. In der Fatumlehre zeigt er sich von seinem Lehrer Albert stark abhängig, hat aber auch andere Quellen benutzt. — S. 56 muß es zweimal „ökonomisch" statt „ökumenisch" heißen. Lange.

395. Corvez, M., O. P., Est-il possible de démontrer l'existence, en Dieu, d'un ordre de mystères strictement surnaturels? Rev-Thom 37 (1932) 660—667. — Garrigou-Lagrange, R., O. P., L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu: ebd. 38 (1933) 71—83. — In seinem Werk De revelatione lehrt G.-L., die bloße Vernunft, die gemäß dem Vatikanum nicht vermag, die Existenz irgendeines der strikt übernatürlichen Glaubensgeheimnisse zu beweisen, könne doch wenigstens im allgemeinen dartun, daß es im innersten Leben Gottes *mysteria stricte dicta* geben müsse. C. bestreitet diese These seines Ordensbruders. Die dafür beigebrachten Vernunftgründe seien nicht stichhaltig; Thomas wolle C. gent. 1, 3 keinen eigentlichen Beweis führen; Zigliara und Gonet hätten einen andern Fragepunkt. — G.-L. verteidigt in seiner Entgegnung besonders, daß die genannte Thomasstelle einen eigentlichen Beweis beabsichtige, und sucht die von C. vorgebrachten Gründe gegen die Beweisbarkeit des *ordo mysteriorum* zu entkräften. L.

396. Jüssen, Kl., Hesychius von Jerusalem, ein wichtiger

Zeuge für die kirchliche Erbsündenlehre aus der alten griechischen Kirche: ThGl 25 (1933) 305—318. — Hesychius (1. Hälfte des 5. Jahrh.), über dessen theol. Erkenntnislehre und Christologie J. bereits ein Buch herausgab (s. Schol 7 [1932] 297), lehrt nicht bloß ein Erbverderben, sondern eine eigentliche Erbschuld: Wir haben Gottes Gesetz von Anfang an nicht beobachtet. Von Adam leitet sich eine Befleckung her, die der Reinigung bedarf, auch im kleinen Kind. Es ist eine vom Himmelreich ausschließende Schuld, die das wahre Leben der Seele, die gnadenvolle Verbindung mit Gott, den Besitz des Hl. Geistes, aufhebt. Die Konkupiszenz bezieht H. wohl nicht in das Wesen der Erbsünde ein. L.

397. Absil, Th., Aphorismen zur Lehre vom Gottmenschen: Angelicum 10 (1933) 24—49. — Der Hauptgedanke dieses tiefgehenden Aufsatzes ist wohl der Begriff „Form der Form" und seine Anwendung auf die Geheimnisse der Menschwerdung, der heiligsten Dreifaltigkeit und der Gnade. In Christus ist das göttliche Wort Form der menschlichen Wesenheit, nicht als eines Stoffes, sondern als einer Form. Das göttliche Wort überformt gleichsam die Menschheit (47). Form einer Form kommt auch sonst vor: das Sein (esse, exsistere) ist Form des Wesens als einer Form; das Erkenntnisbild ist innere Form der Erkenntniskraft als einer Form, das Urbild und der Gegenstand sind äußere Form des Nachbildes bzw. des Vermögens (27). Interessant ist der Versuch, die Gnade in uns zu erklären als Teilnahme am göttlichen Wesen, gerade insofern es im Sohne ist (40). Das würde eine Antwort auf die Frage nahelegen, warum die Taufe eine Wiedergeburt bewirkt oder warum in uns die Gnade Kindschaft Gottes besagt (41). Auch wenn man die Ansicht des Verf., daß in Christus das göttliche Sein das menschliche Sein (Dasein) ersetzt, nicht teilt, sind seine Spekulationen der Beachtung wert.
Deneffe.

398. Galtier, P., Les Anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine: RechScRel 23 (1933) 45—57. — Auf diesen Artikel wurde bereits Schol 8 (1933) 208 Anm. 133a hingewiesen. Nach der Ansicht des Verf. ist eine Bestätigung der zwölf Anathematismen Cyrills durch das Konzil von Chalcedon nicht erfolgt. Ein kleines Bedenken wurde an der angegebenen Stelle der Schol erhoben. Auf einige beachtenswerte Einzelheiten des Artikels sei noch aufmerksam gemacht. Die Tatsache, daß der Brief Cyrills an Johann von Antiochien „synodisch" genannt wird, erklärt G. aus dem Umstand, daß der Brief im Archiv von Konstantinopel bei den Akten des Konzils von Ephesus lag (54). Die Meinung des Papstes Vigilius, der Brief mit den Anathematismen sei in Chalcedon gutgeheißen worden, soll sich daraus erklären, daß der die Anathematismen enthaltende „synodische" Brief fälschlich als identisch mit einem der in Chalcedon als „synodisch" bezeichneten Briefe Cyrills angesehen wurde (56). Wir haben in Schol 8 (1933) 204 ff. die Ansicht vertreten, daß eine Gutheißung der Anathematismen durch die Väter von Chalcedon wahrscheinlich sei. D.

399. Aldama, J. A. de, S. J., „Deitas innascibilis". Pour l'histoire d'un anathématisme du „Libellus in modum symboli" de l'évêque Pastor: RevHistEccl 29 (1933) 74—81. — Denzinger, Enchiridion symbolorum, hat zu n. 26 die kleine Anmerkung: „Codex Augiensis (Künstle) addit: (6b) Si quis dixerit vel crediderit, deitatem innascibilem esse, A. S." Nach der vorliegenden Untersuchung von de Aldama kann man dieser Anmerkung die Worte bei-

fügen: „Sed hic anathematismus non est genuinus." In der Tat fehlt derselbe in den besten Handschriften (77). Er ist zu erklären durch einen Irrtum des Abschreibers. Eine andere Lesart dieses Anathematismus 6b (bei Künstle 7): „Si quis dixerit vel crediderit, Deitatem nascibilem esse" ist durch eine willkürliche Veränderung des bereits durch den Abschreiber verdorbenen Textes entstanden. D.

400. Bover, J. M., S. J., Paulus und das heiligste Herz Jesu. Eine Studie über die Herz-Jesu-Andacht im Lichte der Theologie des hl. Paulus. Aus dem Spanischen übersetzt von P. Kellerwessel S. J. 8° (60 S.) Innsbruck 1933, Rauch. *M* 0.80. — Obschon der hl. Paulus nie den Ausdruck „Herz Jesu" gebraucht — wohl sagt er: „in visceribus Jesu Christi" (Phil 1, 8) —, so enthalten seine Briefe doch bedeutsame Texte zur richtigen und tiefen Erfassung der Herz-Jesu-Andacht. Wer Stellen des hl. Paulus sucht, in denen die Liebe Christi oder die Beziehungen der Liebe zum Herzen oder die Notwendigkeit unserer Gegenliebe oder die Vereinigung des Christen mit Christus und das Wohnen im Herzen Jesu ausgesprochen wird, der greife zu diesem Büchlein. Die Stellen sind systematisch geordnet und erklärt. Allerdings ist es nicht immer ganz leicht, den Gedanken des Verfassers zu folgen. Dem Übersetzer gebührt Dank. D.

401. Haugg, D., Die Mutterschaft Mariens. Gedanken zu den Meßtexten des neuen Festes von der Mutterschaft Mariens. kl. 8° (161 S.) Regensburg 1932, Pustet. *M* 2.50; geb. *M* 3.30. — Der Verf. nimmt die Meßtexte des von Pius XI. eingesetzten Festes der Mutterschaft Mariens und knüpft daran in zwölf sprachlich und inhaltlich schönen Lesungen seine Erklärungen und Erwägungen. Wenn das Buch auch an erster Stelle aszetisch-liturgisch eingestellt ist, so kann doch auch die Dogmatik Interesse daran haben, diese Gedanken über die Mutter und Braut des ewigen Wortes und die Mutter der Menschen dargelegt zu sehen. Manche Ideen sind dem in der Einleitung genannten Scheeben entlehnt, z. B. über Maria als Diakonin beim Opfer Christi, als Braut Christi, als Mitwirkerin beim Erlösungswerk (122 ff.; vgl. Scheeben, Dogmatik III S. 603—608). D.

402. Friethoff, C., O. P., Utrum B. V. M. meruerit portare Christum Dominum? Angelicum 10 (1933) 181—194. — Die Menschwerdung des ewigen Wortes und der Ratschluß der Menschwerdung konnten in keiner Weise verdient werden, nicht einmal durch Christus, geschweige denn durch Maria; vgl. S. th. 3 q. 2 a. 11. Eine weitere Frage ist, ob unter der Voraussetzung, daß Gott von einem Weibe geboren werden wollte, Maria es verdienen konnte, daß gerade sie zu dieser Mutter erwählt wurde. Auch das scheint unmöglich, weil sonst Maria ohne die Gnade der Unbefleckten Empfängnis geblieben wäre (183) oder sich ihre Unbefleckte Empfängnis selbst mit der Muttergotteswürde hätte verdienen müssen, was eine Unmöglichkeit ist. Eine dritte Frage ist, ob Maria unter der Voraussetzung, daß sie zur Mutter des Herrn auserwählt war, sich außerdem diese Würde wenigstens de congruo verdienen konnte. Und das scheint möglich zu sein, wie es auch möglich war, daß sie sich die ewige Seligkeit, zu der sie schon vor ihren vorausgesehenen Verdiensten erwählt war, auch selber noch verdiente. Für die Wirklichkeit dieses Verdienstes spricht das Wort des hl. Thomas, S. th. 3 q. 2 a. 11 ad 3: „B. Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gra-

tia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei." Dieses Wort wird schön erklärt (186). Außerdem konnten die heiligen Väter des A. T. (und Maria) die Beschleunigung der Ankunft Christi verdienen; vgl. In 3 Sent. 4, 3, 1 ad 4. D.

403. Bittremieux, J., S. Albertus Magnus Ecclesiae doctor, praestantissimus Mariologus: EphThLov 10 (1933) 217—231. — Nach einem Überblick über die mariologischen Werke des hl. Albert entnimmt B. aus dem „Mariale super Missus est" einige seiner Hauptlehren. Über die Größe der Muttergotteswürde sagt der hl. Albert: „Maius est esse matrem Dei per naturam, quam esse filium Dei per adoptionem" (q. 114); Maria hat diese Würde de congruo verdient (q. 142 146). Sie besitzt die für ein Geschöpf größtmögliche Gnadenfülle (q. 35). Sie ist Miterlöserin, „adiutrix redemptionis" (q. 116). Sie ist Königin im Reiche Gottes: „B. V. eiusdem regni regina est, cuius ipse Deus est rex" (q. 165); insbesondere ist sie „regina misericordiae" (q. 162). Alle Gnaden gehen durch ihre Hand: „omnes ad numerum transeunt per eius manum" (q. 164 al. 3). Leo XIII. scheint in seinen Rundschreiben über die Muttergottes das Werk des hl. Albert vor Augen gehabt zu haben (230). — Vgl. eine ähnliche Abhandlung von Bover, La mediación universal de la Santísima Virgen en las obras del B. Alberto Magno: Greg 7 (1926) 511—548. D.

404. Hofmann, F., Die Stellung des hl. Augustinus zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä. Kritische Randglossen zu einem Jubiläumsaufsatz: ThQschr 113 (1932) 299—319. — H. wendet sich sehr entschieden gegen einen Aufsatz von F. S. Mueller. worin dieser einen Text aus Aug., Op. imp. c. Iul. 4, 122 zugunsten der Unbefleckten Empfängnis ausdeuten wollte. Vgl. Schol 7 (1932) 298. Schon vorher hatte B. Capelle eine Abhandlung veröffentlicht, die sich mit demselben Aufsatz von Mueller befaßt und auch die Deutung des Augustinischen Textes zugunsten der Unbefleckten Empfängnis zurückweist. Vgl. Schol 8 (1933) 300. Capelle gibt aber zu, daß Augustin sich durch den Einwand Julians getroffen fühlte und wenigstens einigermaßen dem katholischen Bewußtsein von der absoluten Sündenlosigkeit Mariä ein Zeugnis gab. D.

405. Pius XI. spricht in einem Briefe vom 28. Januar 1933, worin er den Kardinal Binet als seinen Legaten zum 75jährigen Lourdesjubiläum abordnet, von der Teilnahme Marias am Erlösungswerk: „Siquidem augusta Virgo, sine primaeva labe concepta, ideo Christi Mater delecta est, ut redimendi generis humani consors efficeretur; ex quo sane tantam apud Filium gratiam potentiamque adepta est, ut maiorem nec humana nec angelica natura assequi possit" (AAS 25 [1933] 80). Es ist zugleich ein Zeugnis für die Gnadenfülle der Mutter Gottes. — In einem Apostolischen Schreiben (Litterae Apostolicae) vom 31. August 1932 wird Maria wieder Mittlerin (sequestra) aller Gnaden genannt: „benignissimae Matris caelestis, gratiarum omnium apud Deum sequestrae" (AAS 25 [1933] 202). D.

406. Dillenschneider, C., C. SS. R., La corédemptrice dans la théologie mariale de saint Alphonse: EphThLov 10 (1933) 243 bis 266. — D. gibt hier eine mit guten Belegen ausgestattete Ergänzung zu seinem trefflichen Werk La Mariologie de S. Alphonse de Liguori (1931); vgl. Schol 7 (1932) 612 f. Er unterscheidet für die neuere Zeit drei Klassen von Theologen in bezug auf den Titel Corredemptrix. Viele sind entschiedene Anhänger, einige entschie-

dene Gegner, die aber immer seltener werden, einige sind unentschieden. Der hl. Alfons gebraucht den Titel in seinen berühmten „Herrlichkeiten Mariä" merkwürdigerweise nicht, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die königlich-neapolitanischen Zensoren, dagegen verwendet er ihn in seinem Kommentar zum Konzil von Trient (246). Aus zerstreuten Angaben des hl. Alfons entnimmt D. die These, daß nach der Meinung des hl. Kirchenlehrers der Titel Miterlöserin der Muttergottes zukommt 1. wegen ihres „Fiat" bei der Verkündigung, 2. wegen des ausgezeichneten Verdienstes ihres ganzen Lebens, 3. vorzüglich aber wegen des Martyriums ihres Herzens, das sie auf Kalvaria vollendete (258). Der Satz, daß Maria uns alles de congruo verdient hat, was Christus uns de condigno verdiente, findet sich zwar, soviel man sieht, nicht in den Werken des hl. Alfons, er liegt aber „auf der Linie seines Gedankens" (257). Maria hat uns nicht nur die Zuwendung der durch Christus uns verdienten Gnaden verdient, sondern sie hat auch eben diese Gnaden selbst mit Christus mitverdient. So meint D. mehrere Texte des hl. Alfons auslegen zu müssen (253 ff.). Bemerkenswert ist der Satz D.s über die durch Maria für uns geleistete Genugtuung: „La Vierge a par ses souffrances exercé, dans son rôle subalterne, à l'égard de notre salut une véritable causalité satisfactoire" (264). Der hl. Alfons gibt den Satz einschlußweise zu durch seine Lehre über den Opferwert der Schmerzen Mariä. D.

407. Leloir, L., La Médiation Mariale dans la Théologie Contemporaine. 8° (152 S.) Bruges 1933, Beyaert. *Fr belges* 15.—. — Das Buch ist mit seinen 152 Seiten ein Auszug aus oder eine Einleitung zu einer dreibändigen lateinischen Doktorarbeit desselben Verfassers mit dem Titel: De Commediatione Beatae Mariae Virginis Compendium Positivo-Speculativum. Lehrreich ist namentlich das 1. Kapitel: Auteurs et livres, worin L. einen großen Teil des einschlägigen Schrifttums der letzten Jahrzehnte nach Ländern geordnet vorlegt und bespricht. Das 2. Kapitel handelt über Begriffe und Grundsätze, das 3. über Schriftstellen und Überlieferung; das 4. bringt Andeutungen über theologische Spekulationen und Schlußfolgerungen zur Mediatrixfrage, z. B. betreffs der Frage, ob meritum de congruo oder de condigno oder beides (125), ob causalitas moralis oder auch physica. Das Ganze ist entsprechend dem Zweck des Buches etwas aphoristisch gehalten. Der Leser, der sich weiter über die Gedanken des Verfassers unterrichten will, hat in dem Buch den Führer, der ihn an der Hand der alphabetischen Verzeichnisse zu den entsprechenden Stellen der großen (noch nicht erschienenen?) Doktorarbeit hinführen kann. Der Stil ist sehr lebendig, hier und da nicht ohne kleine Spitzen. Das deutsche Wort „ungeheuer" (123 Anm. 4) ist wohl nicht mit „inouïe" (unerhört) zu übersetzen, sondern eher mit „monstrueux" oder „excessif". Der Satz: „Ici, il semble bien que le P. Billot et ceux qui marchent dans son sillage, s'écartent du grand chemin de l'orthodoxie romaine" (120) dürfte doch etwas zu scharf gefaßt sein trotz einer beigefügten Abschwächung. D.

408. Landgraf, A., Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik: ZKathTh 57 (1933) 215—253. — Die Frühscholastik mußte sich auch hier „mühsam einen Weg durch das Gestrüpp von Schrift- und Vätersentenzen bahnen" (215). Unter dem Druck sich scheinbar widersprechender Schrifttexte untersuchte sie die Frage der Verdienstlichkeit im Alten Bunde. Alle stimmten überein, daß auch damals verdienstliche Handlungen

auf Grund des Glaubens möglich waren. Warum die Gesetzeswerke nicht rechtfertigten und verdienstlich seien, dafür wurden verschiedene Begründungen geboten; so: Nur die Liebe rechtfertigt, nicht die im A. T. herrschende Furcht, wodurch „lex cohibet manum tantum"; oder die Unmöglichkeit der Erfüllung aller Gebote, weil der Alte Bund aus sich nicht die Gnade dazu gab. Manche, wie Petrus Lombardus und Robert von Melun, bestritten, daß die *opera legis* rechtfertigten, selbst wenn sie *in* oder *ex caritate* geschahen. Demgegenüber wird wohl zuerst von Magister Odo, Kanzler der Pariser Universität (1164—1168), die Lösung angeregt, daß die Sakramente des A. T. nicht *ex vi sacramenti,* wohl aber *ex vi caritatis, ex qua fiebant,* rechtfertigten (241). Dafür bürgerten sich dann bald die Ausdrücke *opus operatum* und *operans* ein, die aus der Schule der Porretaner herstammen dürften (246). So wurde in stetem Fortschreiten, zuerst der Sache, dann auch der Terminologie nach die Ansicht herausgearbeitet, daß im A. T. nicht das *opus operatum,* wohl aber das *opus operans* rechtfertigte bzw. verdienstlich war. Lange.

409. Perrella, C. M., De iustificatione secundum Epistulam ad Hebraeos: Biblica 14 (1933) 1—21 150—169. — Die Absicht geht besonders dahin zu zeigen, daß Hebr die gleiche Rechtfertigungslehre enthält wie Röm und Gal. Die Gleichheit zeigt sich namentlich in diesen 5 Lehrstücken: 1. Das Gesetz vermochte nicht, den Menschen zu „vollenden", d. i. sein Gewissen von Sünden zu reinigen, ihn zu „rechtfertigen". 2. Dagegen hat der Glaube die Kraft zu bewirken, daß der Mensch Gott wohlgefällig werde, ihm nahe, die Gerechtigkeit empfange. 3. Dies hat der Sühnetod Christi verdient. 4. Dessen wirksame, allgemeine und beständige Frucht wird durch die Taufe den einzelnen zugewendet. 5. Die Frucht der „Vollendung" (Rechtfertigung) besteht im christlichen Leben bis ans Ende und in der himmlischen Herrlichkeit. L.

410. Schupp, Johann, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus. Inaugural-Dissertation Freiburg i. Br. (Freib.Th.Stud. 34). gr. 8° (XIX u. 328 S.) Freiburg i. Br. 1932, Herder. *M* 5.—. — Die Schriften des Lombarden, Paulus- und Psalmenkommentar sowie die vier Sentenzenbücher, sind überaus fleißig durchgearbeitet worden, so daß die einzelnen Sätze seiner Gnadenlehre vielfach mit einer Fülle von Zitaten belegt werden können. Auch wird der Zusammenhang mit den zeitgenössischen Theologen hergestellt, wobei die zahlreichen neueren Arbeiten über die Frühscholastik, besonders die von A. Landgraf, gründlich ausgewertet werden. Irrige Auffassungen protestantischer Forscher werden öfters berichtigt. Die Frage des Verhältnisses zwischen Summa Sententiarum und den Sentenzenbüchern des Lombarden wird unentschieden gelassen, doch Chossats These (die Summa ein Auszug aus den Sentenzenbüchern) als minder wahrscheinlich bezeichnet. Nach einem kurzen Lebensbild des Magisters folgen terminologische Untersuchungen über die Bedeutung, die die wichtigsten der hier in Frage kommenden Ausdrücke bei ihm haben. Dann wird die Gnadenordnung bei den Engeln und im Paradiese, beim gefallenen und erlösten Menschen dargestellt. Hier erfährt auch die Prädestinationslehre eine eingehende Behandlung (141—158), desgleichen natürlich die berühmte Sonderlehre über den Hl. Geist als *caritas* (216—231). Als deren Vorläufer werden Cassian, Candidus von Fulda, Paschasius Radbertus und vielleicht Eadmer angesehen (232 f.), als Anhänger Magister Bandinus, Martin von León, Odo von Ours-

camp und Richard Fishacre genannt (241 f.). Ein Schlußabschnitt zeigt Hauptlinien der Gnadenlehre, Arbeitsmethode, Mängel und Vorzüge des Lombarden: Man bekommt mitunter den Eindruck, daß er mehr instinktiv als spekulativ das Richtige getroffen hat (287). Er ist „vorsichtig abwägend, persönlich fast ganz zurücktretend" (289), von tiefer Innerlichkeit und übernatürlicher Einstellung (ebd.), ein Freund von Knappheit und Klarheit (291). Seiner Hauptquelle, Augustin, gegenüber verrät er eine einigermaßen kritische Einstellung: Dieser sei oft schwer verständlich; man dürfe nicht zu viel aus ihm herauslesen und nicht vergessen, daß er Retraktationen geschrieben habe (293); wiederholt hat Petrus Aug.s Lehre gemildert (295 f.). Mängel sind: kein planmäßiger Aufbau, ängstliche Zurückhaltung der eigenen Ansicht, gelegentliche Inkonsequenzen (298 f.); dagegen sind Verdienste: methodischer Fortschritt, Bekämpfung gefährlicher Irrtümer der Abaelard- und Gilbertschule, das (freilich nicht völlig erfolgreiche) Bemühen, in der Frage der Gnadenwahl jede Einseitigkeit vom Gottesbegriff fernzuhalten (300 f.). — Zu S. 116 oben: Statt „den man bei 1 Tim 2, 4 zu finden wähnt", hieße es richtiger: „mit dem man auch 1 Tim 2, 4 zu vereinbaren sucht". Zu S. 203: Die gebrachten Texte beweisen nicht, daß L. sich „die Seelen s u b s t a n z als Sitz und Träger der Gnade denkt; gerade der erste Text scheint im Gegenteil zu zeigen, daß er die Seelensubstanz nur vermittels ihrer „Qualitäten" durch die Gnade (Liebe) geheiligt werden läßt. Zu S. 212 unten: Der Satz zu Röm 5, 12 ist Augustin, De pecc. mer. et remiss. 1, 9, 10 entnommen. L.

411. H u t h m a c h e r, H., La Certitude de la grâce au Concile de Trente: NouvRevTh 60 (1933) 213—226. — Nach kurzem Überblick über die Lehre der Väter und Scholastiker werden an der Hand der Akten (Ehses V) die Verhandlungen des Trienter Konzils über die Frage der Gnadengewißheit geschildert, die nach langen Debatten zwischen Thomisten und Skotisten damit endeten, daß alle zustimmten, eine „certitudo fidei, cui non potest subesse falsum" sei auszuschließen. L.

412. B o n e t, A l b e r t o, La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII. Lex.-8° (294 S.) Barcelona 1932, Subirana. — B., Professor an der Universität Barcelona, behandelt, vorwiegend vom philosophischen Standpunkt aus, die 3 bedeutendsten Freiheitskontroversen der im Titel genannten Zeit: 1. Luther (13—92); 2. die Controversia „de Auxiliis" 93—230); 3. den Jansenismus (231—267). Das Werk zeichnet sich durch eine sehr klare Darstellung der schwierigen Streitfragen aus, der die leidenschaftslose Ruhe zugute kommt, mit der so heiß umkämpfte Probleme in vornehmer, wissenschaftlicher Sachlichkeit, durchweg nach den ersten Quellen, vorgelegt und erörtert werden. (Pastor scheint nicht benutzt worden zu sein.) Auch Luther gegenüber wird die Sachlichkeit voll bewahrt. Der religiöse Ernst, der ihn beseelt habe, wird anerkannt (52). Man tue ihm unrecht, wenn man das bekannte Wort „pecca fortiter" als eine Aufforderung zum Sündigen betrachte (57). Ebenso wird auch die Streitfrage „de Auxiliis" in aller Ruhe und Unparteilichkeit dargelegt: Ursprung des Molinismus und Bañesianismus, der äußere Verlauf, die *praedeterminatio physica* und ihre molinistische Kritik, der molinistische und bañesianische Freiheitsbegriff, *concursus simultaneus, scientia media,* der Unterschied des Kongruismus vom „reinen Molinismus". Nach B. ist der Molinismus

eine Revision der traditionellen Daten des Freiheitsproblems, angestellt zu dem Zweck, um in positivem Sinn die negative Kritik Luthers zu überwinden; zugleich verkörpere er den neuen Geist des Europa der Renaissance und auch einigermaßen des spanischen Individualismus der Conquistadorenzeit (266). Die wesentliche Grundlage des Systems und sein einziger Seinsgrund sei der Begriff der Freiheit als *indiferencia activa,* wie er in der langen Entwicklung von Augustin bis auf die Verurteilung des Bajus durch die kirchliche Wissenschaft herausgearbeitet worden sei. Thomas stehe im Mittelpunkt dieses Prozesses und habe den Begriff der aktiven Indifferenz zum Siege geführt, ohne jedoch schon selbst dessen ganze Komplexität aufgedeckt und ihn vom bloßen *voluntarium* genügend geschieden zu haben; letzteres sei erst die geschichtliche Sendung des Molinismus gewesen (127). Trotz aller sonstigen Lehrunterschiede ständen Bañesianismus und Jansenismus in ihrer *antiindiferencia activa* vereint gegen den Molinismus (266 f.); denn die Bañesianer gäben die aktive Indifferenz nur mit Worten zu, während sie tatsächlich nur eine objektive Indifferenz zuließen, unter der sich schließlich die bloße Spontaneität zu verbergen scheine (208 f. 267). Die Geschichte jener großen Kontroversen macht es nach B.s Urteil offenkundig, daß man auf dem Gebiet der psychologischen Freiheit nicht von der aktiven Indifferenz abgehen kann, ohne in bloße Spontaneität und Determinismus zu verfallen, und daß somit jeder Versuch, das Problem der Vereinbarung der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorauswissen und der göttlichen Motion zu lösen, sich auf den Freiheitsbegriff der aktiven Indifferenz, in der ganzen Fülle seines Inhalts genommen, stützen muß (267). So wird die Untersuchung, die auch von vielen deutschen Theologen und Philosophen gründlich studiert werden möge, obwohl der Verf. mit seinem eigenen Urteil durchweg sehr zurückhaltend ist, schließlich zu einer Apologie der molinistischen Freiheitslehre. L.

413. De Vooght, P., O. S. B., Y a-t-il des vertus morales infuses? EphThLov 10 (1933) 232—242. — Verf. zeigt gut, daß die gewöhnlichere Ansicht von der Existenz eingegossener sittlicher Tugenden auf recht schwachen Gründen beruht und nicht unbedeutenden Schwierigkeiten unterliegt. Leider verquickt er (235) seine sonst ganz annehmbaren Darlegungen mit der höchst unwahrscheinlichen Meinung, daß keine Rechtfertigung eines Erwachsenen im bewußten Zustande ohne einen Akt der *caritas* erfolgt. L.

414. Imle, F., Die Gabe des Intellektes nach dem hl. Bonaventura: FranzStud 20 (1933) 34—50. — Bonaventuras Auffassung von der Gabe des Verstandes hat enge Beziehungen zur Illuminationstheorie. Die Gabe steht in der Mitte zwischen der Gabe der Wissenschaft, die auf das Geschöpfliche als solches hinzielt, und der Gabe der Weisheit, die nur mit dem Ewigen schlechthin zu tun hat. Sie wirkt der erbsündlichen Schwächung des Intellektes in seiner übernatürlichen Erkenntniskraft entgegen und fördert den Geist dazu, „credita per rationem intellegere". Oder: Sie hebt den Scheindualismus zwischen Glaubensgewißheit und Vernunfterkennen auf und befähigt darüber hinaus positiv die natürlichen Eigenkräfte des Verstandes zum intellektuellen Verarbeiten geoffenbarter Bewußtseinsinhalte (37). Teilweise wird gegen Auffassungen Bonnefoys und Boeckls Stellung genommen (44). L.

415. Bittremieux, J., De transsubstantiatione quid senserit S. Bonaventura: CollFranc 3 (1933) 26—39. — Der hl. Bonaventura

lehrt deutlich die *transsubstantiatio* als *conversio,* und zwar wohl als einzige in sich mögliche Art des Gegenwärtigwerdens unter den Gestalten. Die Substanzen werden nicht annihiliert, da sie eben konvertiert werden. Klar lehnt Bonaventura eine Gegenwart durch örtliche Bewegung des himmlischen Leibes Jesu zu den Gestalten ab; in den Grundgedanken ist er wohl gleichfalls gegen eine Erklärung, die auf eine Neuhervorbringung (productio) hinausläuft. B. meint, daß auch eine Theorie durch *adductio sine motu locali* nicht den Ansichten Bonaventuras entsprechen würde (auch nicht die eines bloßen neuen *ubi*?). Bonaventura gebe nur zu, daß in den Gestalten eine Änderung vor sich geht, durch die Christus gegenwärtig wird. Da B. mit Kattum, Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura, zugibt, daß diese ganze Problemstellung bei Bonaventura noch nicht gegeben ist, wird man hier von gesicherten Ergebnissen kaum sprechen dürfen, besonders da der eigentliche springende Punkt, Veränderung durch ein bloßes neues *ubi,* nicht von Bonaventura berührt wurde. Das ist aber eine „Veränderung" ganz besonderer Art, die nicht notwendig unter den allgemeinen Begriff der Veränderung zu fallen braucht. Es ist somit schwer zu sagen, was Bonaventura gesagt haben würde, wenn ihm diese „Veränderung" vorgelegt worden wäre. Dazu bedarf es auch wohl eines stärkeren zeitgeschichtlichen Unterbaues, der die Entwicklung zur formellen Fragestellung zeigen und in ihr die Stellung Bonaventuras einbauen würde. Dadurch würde B. der Forschung einen weiteren vorzüglichen Dienst leisten. Weisweiler.

416. Simonis, Stephanus, O. F. M., De causalitate Eucharistiae in corpus mysticum doctrina S. Bonaventurae: Antonianum 8 (1933) 193—228. — S. untersucht zunächst die Frage über den Träger der Ursächlichkeit der Eucharistie nach dem hl. Bonaventura. Träger sind für die Wirkung auf das corpus Christi mysticum (im Gegensatz zur Wirkung der Realpräsenz) nicht so sehr die Species als Christus, und zwar vor allem seiner Gottheit nach; die Menschheit wirkt aber als moralische Ursache. Die letztere ist von S. durch Bonaventuras Lehre von der Menschwerdung recht gut belegt. Die Wirkung selbst wird beschrieben als Stärkung der Einigung mit Christi mystischem Leib besonders in der Liebe. Die Eucharistie macht so den Empfänger jedenfalls begeisterter und verwurzelt auch die Liebe tiefer in der Seele. Offen wird wohl die Frage bleiben, was die Worte Bonaventuras heißen: „Valet ad augmentum virtutum et maxime caritatis non quantum ad essentiam, sed quantum ad fervorem vel radicationem" (222). S. legt gute Gründe vor, daß Bonaventura an andern Stellen auch eine direkte Vermehrung gelehrt hat. Aber damit ist noch keine positive Erklärung geboten, weshalb er hier so negativ spricht. Vielleicht gilt auch hier, was vorhin bei der Besprechung der Arbeit von Bittremieux schon gesagt wurde, daß nur eine umfassendere dogmengeschichtliche Erklärung, die die Entwicklung des Problems in der Zeit stärker berücksichtigt, zur Sicherheit führen kann. Deshalb aber bleibt die vorliegende Arbeit neben den anderen Ergebnissen auch schon dadurch wichtig, daß sie das Problem aufrollt, um dessen weitere Klärung man S. bitten möchte. W.

417. Browe, Peter, S. J., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. gr. 8° (XII u. 95 S.). München 1933, Hueber. *M* 7.80. — Das Werk enthält, gerade weil es so rein wissenschaftlich und sachlich gehalten ist, einen großen Lobpreis auf die eucharistische

Frömmigkeit des 13.—15. Jahrhunderts. Es ist ganz aufgebaut auf einer überaus eingehenden Quellenforschung, wobei wie in den früheren Arbeiten B.s vor allem die liturgische und kirchengesetzliche Literatur benutzt ist. Dabei sind in großem Umfang auch Quellen herangezogen, die sonst fast unzugänglich sind. So stellt die Arbeit einen Teil des Ergebnisses einer Lebensarbeit zusammen. Es wird behandelt: Das ewige Licht; private Besuche vor dem Allerheiligsten; die Elevation der Hostie und des Kelches; die Entstehung des Fronleichnamsfestes, seine Ausbreitung, Benennung und sein Ritus; die Sakramentsprozessionen innerhalb der Festoktav und während des Jahres als Lob- und Dankprozessionen wie als Flurgang u. a. Ein weiteres Kapitel schließt sich an über die Geschichte der Sakramentsaussetzung und der Sakramentsandachten. Die Hochzeit all dieser Verehrung ist das 14. und 15. Jahrhundert. Die Auswirkung des Berengarstreites und die Rückweisung der Beghinen, die bei ihren mystischen „Gebetsgnaden" das Altarssakrament verachteten, führte zum Fronleichnamsfest, das B. stärker noch, als es bisher geschah, in den Mittelpunkt der ganzen übrigen Entwicklung stellt. Aus ihm entwickelt sich die Übung der Donnerstagsmesse und der Beginn der Aussetzung und auch der Segensandacht; aus ihm entstehen die vielen theophorischen Prozessionen. Dazu kam als weiterer Grund die besonders durch die Elevation der Hostie seit dem Ende des 12. Jahrhunderts geförderte Sehnsucht nach dem Anblick der offenen Hostie auch außerhalb der Wandlung. Tatsächlich dürfte sich aus beidem zugleich mit dem Beghinenstreit die Entwicklung gut erklären. Daß es zu Mißbräuchen kam, braucht bei einer solchen Volksbewegung nicht zu verwundern. Man hätte gewünscht, daß der Verf. diesen Grund etwas stärker hervorgehoben hätte. So wäre eine gewisse Zweiteilung des Buches in „Erbauliches" und „Unerbauliches" verhindert worden, ohne daß die geschichtliche Genauigkeit irgendwie gelitten hätte. Im Gegenteil wird gerade die geschichtliche Forschung den tieferen Gründen auch des Mißbrauches nachgehen und ein einheitliches Gesamtbild darstellen müssen. Es wäre dann vielleicht auch zu einer noch stärkeren systematischen Verarbeitung gekommen, wie sie auch anderweitig schon gewünscht wurde (ZKathTh 57 [1933] 471). Doch auch so wird das Werk ein unentbehrliches Handbuch für den Liturgiker, darüber hinaus aber auch für den Dogmatiker sein. — Radulphus Ardens (30) gehört erst der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts an, wie Geyer überzeugend nachgewiesen hat: ThQschr 93 (1911) 63 ff. Der Verfasser des S. 31 genannten Artikels aus RechThAncMéd ist A. Landgraf, Les écrits de Pierre le Mangeur; über die Frage des Zeitpunktes der Konsekration vgl. auch J. de Ghellinck, DictThCath V 1281 ff.

W.

418. Greiff, Anton, Brot, Wasser und Mischwein, die Elemente der Taufmesse: ThQschr 113 (1932) 11—34. — Der Verf. untersucht das Problem der bekannten Justinusstelle (Apol. I 65), wo bei der Opferung der Taufmesse genannt werden: Brot, Wasser, Mischwein. Gegen Harnack lehnt er mit der überwiegenden Mehrzahl der Forscher die Streichung des dritten Elementes als späteren Zusatzes ab, da die ganze Kirche des 2. Jahrhunderts keine Wassereucharistie gekannt hat. Wenn G. für die Wassereucharistie des 3. Jahrh. auf das Pionius-Beispiel hinweist, so dürfte es sich hier doch eher (nach Funk, Lietzmann u. a.) nicht um eine wahre eucharistische Handlung handeln. Jedenfalls ist der

Text sehr gut anders zu erklären. G. weist nun zur positiven Erklärung der drei Justinelemente auf die drei Elemente im Ritus der Taufmesse, wie sie in der Kirchenordnung Hippolyts beschrieben sind, hin: Wasser, Milch und Honig, Mischwein, so daß der Neugetaufte nach dem Untertauchen und dem Empfang des eucharistischen Brotes zunächst einen Schluck Wasser, dann Honigmilch und endlich den eucharistischen Mischwein erhielt. Den Schluck Wasser deutet G. auf Grund einer Angabe der Kirchenordnung wie auch des Sacramentarium Leonianum als Taufe der Seele nach der Taufe des Körpers im Untertauchen. So würde also die Justinusstelle zu deuten sein: Brot d. h. eucharistisches Brot; Wasser d. h. als Sinnbild der Seelentaufe nach der vorher stattgefundenen Körpertaufe; Mischwein d. h. eucharistischer Wein. Mit der Schriftleitung wird man den Versuch des Verf., aus dem Aufbau des Johannesevangeliums zu zeigen, daß der Evangelist schon diesen Taufritus gekannt habe, als doch zu gekünstelt nicht annehmen können; das gilt wohl auch von der entsprechenden Deutung der Kreuzigungsszene und der Erscheinung am See Genesareth. Die positive Deutung der Justinusstelle ist jedoch sehr ansprechend. W.

419. Meinertz, Max, Die Krankensalbung Jak 5, 14 f.: BiblZ 20 (1932) 23—36. — Eine sehr interessante Untersuchung des Sinnes des σώσει, ἐγερεῖ und ὅπως ἰαθῆτε. Die Worte können, wie M. nachweist, an und für sich nach dem Sprachgebrauch der Zeit doppelte Bedeutung als leibliche oder seelische Heilung haben. Der Zusammenhang muß also entscheiden. Nun ist zunächst durch das Betonen des offiziellen kirchlichen Gebetes, das gefordert wird, schon die übernatürliche Seinssphäre angezeigt. Das zeigt auch der Text. Die Darlegung beginnt mit der allgemeinen Frage: „Leidet jemand . . . ?" Es wird in der Antwort: „So bete er", auf Gott hingewiesen, auf den der Leidende sein Kreuz also beziehen soll. So auch: „Ist jemand frohen Mutes, so lobsinge er." Daran schließt sich nun als besonderer Einzelfall die schwere Krankheit. Also gilt es auch hier, den Sinn auf Gott hinzulenken, was noch deutlicher wird durch den gleich folgenden Satz: „Wenn jemand in Sünden ist, so werden sie ihm vergeben." Wir befinden uns also durchaus in religiöser, nicht leiblicher Sphäre. Das Wort σώζειν ist in der Schrift weiterhin überwiegend und bei Jakobus an den anderen Stellen, an denen es im Briefe genannt ist, ausschließlich im übernatürlichen geistlichen Sinn der Überführung aus der Sphäre des geistlichen Todes in die des geistlichen Lebens gemeint (1, 21; 2, 14; 4, 12; 5, 20). Ein weiterer Grund liegt in Vers 16: „Beichtet also . . . ." Hier dürfte es sich wie an so manchen anderen Stellen des Briefes um einen bekannteren Satz handeln, den Jakobus durch das ὅπως ἰαθῆτε auf den vorliegenden konkreten Fall anwendet. Der allgemeine Sinn dieses Satzes ist aber jedenfalls der geistlicher Heilung, in welchem Sinn auch das ὅπως ἰαθῆτε sprachlich sehr gut verstanden werden kann. Hinzukommt das Versprechen einer absoluten Wirkung des Gebetes. So wird man gerade im Gesamtzusammenhang mit M. auch gegen katholische Exegeten die wesentliche Bedeutung — nicht also bloß die akzidentelle — auf die geistliche Heilung beziehen müssen. Aber vielleicht tritt doch die körperliche Deutung bei M. etwas stark zurück, wenn sie auch am Schluß als „Analogon zur höheren Sphäre" (36) genannt wird. Die Zeit der Charismen und der Wunderheilungen war doch wohl zu nahe, als daß nicht auch — wenn auch nicht an erster Stelle — die körperliche Heilung

stärker, als es M. wohl will, herangezogen werden müßte. Das zeigt ja wohl auch die spätere Geschichte des Sakramentes. W.

420. Guntermann, F., Die Eschatologie des hl. Paulus (Ntl. Abh. 13, 4 u. 5.) gr. 8° (XXII u. 320 S.) Münster 1932, Aschendorff. *M* 15.—. — Das Buch, das eine große Arbeitsleistung darstellt, wurde bereits 1924 als Dissertation eingereicht. „Mancherlei Umstände verzögerten den Druck der Arbeit und machten es mir auch unmöglich, die Literatur der letzten Jahre zu benutzen", erklärt der Verf. im Vorwort (III). So begreift es sich, daß z. B. W. Schauf, Sarx (1924) im Literaturverzeichnis nicht aufgeführt ist. Es ist eine reiche Fülle von Stoff und eine Unmenge von Ansichten, die G. zu bewältigen sucht. Man erhält einen Einblick in die vielen Fragen der paulinischen Eschatologie. Parusie, Auferstehung, Gericht, gegenwärtige Vorwegnahme eschatologischer Güter, Zwischenzustand zwischen Tod und (Jüngstem) Gericht, Weltvollendung, Übergabe der Herrschaft an den Vater sind die Hauptstationen des langen und nicht immer bequemen Weges. Es fällt manche gute Bemerkung. Mit Recht unterscheidet G. zwischen der wahrscheinlichen Erwartung (Herbeiwünschung) einer baldigen Parusie und der sichern Behauptung von einem baldigen Eintritt derselben. Dogmatisch interessant ist die Abhandlung über Pauli Lehre vom Zwischenzustand zwischen Tod und Gericht. Eine Frage drängt sich auf bezüglich der Methode dieser Exegese. Es ist ja die Kirche, „cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum" (Vaticanum, sess. 3 cap. 2; Denz. n. 1788). Müßte nicht in größerem Ausmaß die direkte oder indirekte Schrifterklärung der Kirche herangezogen werden, wenn man zum wahren Verständnis des Sinnes der Hl. Schrift vordringen will? So dürfte sich z. B. eine richtigere Deutung der Lehre über die Scheol (275) ergeben, wenn berücksichtigt würde, daß die Seelen der Vorhölle (gleich) nach dem Tode Christi die Anschauung Gottes erhielten (vgl. Denz. n. 530). Ähnliches gilt von der Lehre über den Auferstehungsleib (178). Deneffe.

421. Molitor, H., Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus (Ntl. Abh. 16, 1). gr. 8° (XII u. 127 S.) Münster 1933, Aschendorff. *M* 6.15. — Aus den vielen Fragen der paulinischen Eschatologie hat der Verf. eine herausgegriffen. Der hl. Paulus redet klar von der Auferstehung der Toten. Nicht so klar ist, inwieweit er die Auferstehung aller Menschen, auch der Verworfenen, lehrt. Auf Grund einer sorgfältigen Exegese kommt M. zu dem Schluß: Paulus spricht direkt nur von der Auferstehung der (im Stande der Gnade verstorbenen) Christen, so besonders 1 Kor 15, 22: „In Christo omnes vivificabuntur." Aber indirekt lehrt er auch die allgemeine Auferstehung, z. B. 1 Kor 15, 26: „inimica destruetur mors"; 1 Kor 6, 2; Röm 2, 6. Dadurch, daß M. auch die übrigen Schriften des Neuen und Alten Testaments sowie die jüdischen Apokryphen heranzieht, vervollständigt sich das offenbarungs- und zeitgeschichtliche Bild der Lehre von der Auferstehung. Aufgefallen ist mir S. 26 Anm. 16 der Ausdruck: „in den paulinischen Briefen und in den Pastoralbriefen". Der Verf. wird sich doch nicht zu denjenigen rechnen, die den paulinischen Ursprung der Pastoralbriefe bezweifeln (vgl. Denz. n. 2172). Oder ist der Ausdruck nur ein äußerlich nicht gekennzeichnetes Zitat? D.

422. Segarra, F., Un precursor de Durando: Pedro d'Auvergne: EstudEcl 12 (1933) 114—124. — S. hatte in seinem Buch

„De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis" (Madrid 1929, 146 f.) als ersten mittelalterlichen Vertreter der Ansicht, daß zur Identität des Auferstehungsleibes die Identität der Seele genüge, den Durandus († 1334) genannt. Da machte E. Hocedez in Greg 11 (1930) 526 ff. auf einen noch früheren mittelalterlichen Vertreter aufmerksam, nämlich Petrus von Auvergne († 1304). S. veröffentlicht hier aus Cod. Vat. Lat. 932 fol. 113v—114 die betreffende Frage. In der Tat kommt Petrus zu dem Schlusse: „Tantum igitur anima in resurgente maneat eadem in actu, materia undecumque adveniat [selbst wenn sie ‚creata de novo' wäre], eadem erit in actu. . . . Deus ex quacumque materia potest resuscitare idem numero, subiciendo eam eidem animae existenti. Hoc tamen non asserendo sed inquirendo dico" (123 f.). Also mit einer gewissen Zurückhaltung trägt Petrus seine Ansicht vor. Auch ist zu beachten, daß er die philosophische Frage, was zur Identität des Auferstehungsleibes genüge, behandelt, nicht die theologische Frage, welche Identität nach dem positiven Willen Gottes wirklich vorhanden sein wird. D.

5. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik. Liturgik.

423. Ranwez, Ch., Art et morale: RevPh 31 (1931) 611—622; 32 (1932) 184—207 369—406. — Die Artikel stellen eine umfangreiche Untersuchung an, ob Sittengesetz und Kunstgesetz in einer den Menschen und den Künstler bindenden Beziehung zueinander stehen. Zunächst gibt R. eine genauere Umgrenzung der Fragestellung oder, besser gesagt, die richtige Fassung der Fragestellung (611 ff.). Der zweite Teil bringt die Auseinandersetzung mit der extremen Verneinung jeder bindenden Beziehung zwischen Kunst und Sittenordnung (184 ff.). R. sieht in dieser Richtung im günstigsten Fall eine überspannte Abstraktion, die als solche im Reiche der bloßen Ideen ihre Berechtigung haben mag, nicht aber da, wo die Ideen in den realen Dingen und unter den realen Menschen ihre konkrete Verwirklichung finden. Den letzten Teil widmet R. der Besprechung einer gemäßigteren Richtung der „unabhängigen Kunst". Der negativen Zurückweisung des Irrigen auch dieser Auffassung wird hier eine (relativ kurze) positive Darlegung der bindenden Beziehungen zwischen Sittenordnung und Kunst beigefügt, die praktisch die Beantwortung der am Anfang der gesamten Abhandlung aufgestellten beiden Fragen ist: „Quels doivent être les rapports entre l'art et la moralité pour satisfaire aux lois de la morale? (Ce problème ne ressortit pas à l'esthétique, mais à l'éthique.)" und: „Quels doivent être les rapports entre l'art et la moralité pour satisfaire aux lois esthétiques de l'art? (Problème tout différent: il relève de la science du beau et non de la morale)" (611 f.). Hürth.

424. Creusen, J., Le vœu du plus parfait: NouvRevTh 60 (1933) 621—643. — Sowohl nach der geschichtlichen wie nach der grundsätzlichen Seite wird die Frage der sittlichen Bewertung des „votum faciendi quod perfectius censetur" erörtert. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet das entsprechende Gelübde der hl. Theresia, der großen Reformatorin des Karmel, die Stellung, die es in ihrem Leben und in der Beurteilung ihrer Lebensbeschreiber, später in ihrem Kanonisationsprozeß gehabt hat. Anschließend wird ein Überblick über die spätere Praxis und Häufigkeit

dieses Gelübdes gegeben; den Abschluß bildet eine theoretische Beurteilung in der Form grundsätzlicher Meinungsäußerungen bedeutenderer Theologen; sie raten ein solches Gelübde nicht unterschiedslos allen an, die nach Vollkommenheit streben; sie sind aber anderseits weniger zurückhaltend als viele ältere Theologen. Der Verf. selbst mahnt zu einer klugen Zurückhaltung. „Car nulle part ils [les auteurs spirituels les plus favorables à ce moyen] n'en approuvent l'usage par des âmes auxquelles manque soit le discernement des voies de Dieu, soit l'habitude constante de vaincre leurs passions et d'accomplir ce qui apparaît manifestement comme le bon plaisir de Dieu à leur égard. C'est dire que le vœu de perfection, au jugement des meilleurs théologiens, ne convient ni aux novices, ni aux débutants de la vie parfaite" (643). H.

425. von Moos, R. W., Antisemitismus und Christentum: Schweiz. Rundschau 33 (1933) 106—112 270—275. — „Die Judenfrage ist schon deshalb so schwierig und verwickelt, weil sie die verschiedensten Aspekte bietet. Es gibt eine politische, eine wirtschaftliche, eine kulturelle, eine gesellschaftliche, eine moralische und eine religiöse Seite des Problems. Darum ist es so schwer, zum eigentlichen Kern der Frage vorzustoßen" (107). Den Zugang zum Problem sieht der Verf. in dem von Paulus im Römerbrief enthüllten Geheimnis, daß die Juden zur Strafe für ihren Abfall von Jahve und den Messiasmord warten müssen, bis das Evangelium bei den Heidenvölkern durchgedrungen ist, um erst dann selbst aus Sünde und Not gerettet zu werden. Aber im Religiösen erschöpft sich das Judenproblem keineswegs; es liegt auch auf wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet. Nach dem Verf. ist nicht zu leugnen, daß hier von vielen (durchaus nicht von allen) Juden großer Schaden gestiftet worden ist, und daß darum eine Abwehr, z. T. Notwehraktion, berechtigt ist. — Der zweite Artikel bringt „Eine Entgegnung" eines „Justus", der die Ausführungen von v. Moos einer abwehrenden Kritik unterzieht, auf die v. M. mit einer Replik antwortet. — Der Leser wird den Eindruck haben, daß auf beiden Seiten der Wille zur Objektivität besteht und nach einer „gerechten" Verwirklichung ringt. H.

426. Gemelli, A., De l'avortement indirect: NouvRevTh 60 (1933) 500—527 577—599. — Vermeersch, A., Avortement direct ou indirect. Réponse au T. R. P. Gemelli: ebd. 600—620. — In einer sachlich wie formell lehrreichen und geistvollen Auseinandersetzung legen die beiden anerkannten Fachgelehrten ihre entgegenstehenden Auffassungen über *abortus „directe" et „indirecte" voluntarius* dar. Ist die zur Rettung der Mutter notwendige Exstirpation des krebskranken *uterus gravidus* eine *„directa" procuratio abortus* oder eine *„indirecta"*? (Auf diesen klassischen Fall lassen sich die fachwissenschaftlichen Erörterungen konzentrieren.) G. ist der Ansicht, daß der Eingriff eine *directa procuratio* darstelle und darum immer *graviter illicita* sei; V. vertritt (mit weitaus der Mehrzahl der Moralisten) die andere Auffassung, daß nur eine indirecta vorliege und der Eingriff darum, wenn kein anderer Weg zur Rettung der Mutter vorliege, sittlich zulässig sei. — Die Ausführungen beider Gelehrten bieten nebenher eine Reihe wertvoller Einzelmitteilungen, die sonst in den einschlägigen Abhandlungen nicht zu finden sind, die allerdings die grundsätzliche Einstellung und Entscheidung der Hauptfrage nicht bestimmen. — M. E. sind die Darlegungen von G., was die moraltheologische Seite der Frage angeht, in ihrem Endresultat nicht zutreffend; auch seine

Deutung der theologischen Autoren scheint mir irrig. Ich glaube, daß die von V. mit der Mehrzahl der Theologen vertretene Ansicht, daß es sich in dem genannten Falle um eine nur *indirecta procuratio* handelt, die richtige ist. H.

427. Kohlrausch, E., Sterilisation und Strafrecht: Zeitschr. f. d. gesamte Strafrechtswiss. 52 (1932) 383—404. — Fetscher, R., Die Sterilisierung aus eugenischen Gründen: ebd. 404—423. — Gruhle, H. W., Schwachsinn, Verbrechen und Sterilisation: ebd. 424—432. — Luxenburger, H., Zur Frage der Schwangerschaftsunterbrechung und Sterilisierung aus psychiatrisch-eugenischer Indikation: ebd. 432—439. — Walthard, M. u. Burkhard, P., Die somatischen Folge- und Begleiterscheinungen der Schwangerschaftsunterbrechung, insbesondere auch bei gleichzeitiger Sterilisation: ebd. 439—459. — Kirstein, F., Sowjetrussische Erfahrungen über lege artis ausgeführte Schwangerschaftsunterbrechungen: ebd. 459—476. — Blasbalg, J., Ausländische und deutsche Gesetze und Gesetzentwürfe über Unfruchtbarmachung: ebd. 477—496. — Lenz, F., Ist eugenische Sterilisierung strafbar? ebd. 53 (1933) 51—61. — Zusammengenommen geben die Artikel einen guten und in gewisser Hinsicht auch erschöpfenden Einblick in die heutige Rechtslage sowie in die Strömungen zu ihrer Umgestaltung. Zu beachten ist, daß rein in sich genommen die Frage nach der strafrechtlichen Regelung sowohl der Sterilisation als auch der Schwangerschaftsunterbrechung eine wesentlich andere ist, als die nach der sittlichen Zulässigkeit dieser Eingriffe. Kohlrausch ist der Ansicht, daß bei Einwilligung des Betroffenen die Sterilisierung aus medizinischer, sozialer und eugenischer Indikation vom Strafrecht nicht zu behindern sei. — Fetscher tritt grundsätzlich für die Zulassung der Sterilisierung aus eugenischen Gründen ein, fordert aber sorgfältige Prüfung jedes Einzelfalles, ferner Zustimmung des Patienten oder des Vormundschaftsgerichtes, wenn der Patient nicht geschäftsfähig ist im Sinne des § 105 BGB. — Gruhle urteilt im allgemeinen sehr zurückhaltend; er scheint in der Sterilisierung nicht das praktisch durchführbare und praktisch wirksame Mittel zur Erreichung der letztlich angestrebten Ziele zu sehen. Seine Ausführungen haben einen stark medizinischen Einschlag. — Luxenburger ist für die strafgesetzliche Freigabe der mit Einwilligung erfolgenden (eugenischen) Sterilisierung; die Schwangerschaftsunterbrechung aus eugenischer Indikation lehnt er ab. — Walthard und Burkhard zeigen, daß die Eingriffe der Schwangerschaftsunterbrechung (und der gleichzeitigen Sterilisation) auch bei kunstgerecht von Fachärzten vorgenommener Durchführung nicht ohne ernste Gefahren sind. — Kirstein berichtet vom medizinischen Standpunkt über die Erfahrungen in Sowjetrußland; der Gesamteindruck ist, daß die Erfahrungen Rußlands auf diesem Gebiet andern Nationen eine Warnung sein müssen. — J. Blasbalg gibt eine wertvolle und sehr willkommene Zusammenstellung der einschlägigen Gesetzgebung der Gegenwart. — Lenz bestreitet die auch von Luxenburger (s. oben) vertretene gewöhnliche Auslegung des § 225 StGB, „die Anbringung eines Standesabzeichens in Form eines Schmisses bei einer Bestimmungsmensur oder die eugenische Sterilisierung seien vorsätzliche Körperverletzungen", und befürwortet eine Fassung des Paragraphen, wonach sie „vielmehr als Liebesdienste anerkannt und gewertet werden würden". — Die Einstellung der christlichen

Ethik zu der hier behandelten Frage der direkten Abtreibung und der direkten Sterilisation ist bez. der sittlichen Zulässigkeit in der bekannten Eheenzyklika Pius' XI. „Casti connubii" n. 63—71 klar zum Ausdruck gekommen und besagt eine eindeutige Verneinung. H.

428. Niedermeyer, A., Zum Entwurf eines Gesetzes über die Unfruchtbarmachung Minderwertiger: Die Seelsorge 11 (1933) 93—104. — Der Artikel nimmt Bezug auf einen Gesetzentwurf, nach welchem unter gewissen Voraussetzungen die freiwillige Sterilisierung gestattet sein soll. In zusammenfassender Übersicht werden die verschiedenen Gesichtspunkte dargelegt, die zu einem sachgemäßen Urteil über die geplante Maßnahme beachtet werden müssen: biologische, juristische, soziale, bevölkerungspolitische, sittliche und religiöse Gesichtspunkte. Das Ergebnis ist die Warnung vor einer auf freiwillige (oder sogar zwangsweise) Sterilisierung lautenden gesetzlichen Regelung. Von den am Schluß angeführten Leitsätzen sei nur der erste kurz wiedergegeben: „Unsere Kenntnis der Vererbungsgesetze ist nicht ausreichend, um ausmerzende Maßnahmen (Sterilisierungsgesetz) zu rechtfertigen" (103). H.

429. Schumacher, Heinr., Das Ehe-Ideal des Apostels Paulus. gr. 8° (X u. 129 S.) München 1932, Hueber. *M* 4.30; geb. M 5.80. — Zweck der Arbeit ist, den prinzipiellen, religiös-sittlichen Wert der christlichen Ehe nach Paulus herauszustellen; angrenzende verwandte Fragen und Probleme sind demgegenüber bewußt zurückgestellt. Die Schrift ist zum Teil eine Zurückweisung der gegnerischen Behauptung (vor allem Dellings) von der „Ehefeindlichkeit" des Völkerapostels. Der wesentliche Inhalt ist angedeutet in den Überschriften der beiden Kapitel des Buches: Die Grundlage der Paulinischen Ehelehre: Pauli Anschauung von Sarx und Pneuma und ihrer Wechselbeziehung, und: Die christliche Ehe nach den Prinzipien des pneumatischen „Neuen Lebens" und seinem Verhältnis zur Sarx. Es ist eine Fülle exegetischen Materials aus den Paulusbriefen in diese beiden Kapitel eingearbeitet. Das Verständnis wird dadurch erleichtert, daß der Verf. die Paulinische Lehre sowohl über Sarx wie über Pneuma in kurze Sätze (Thesen) gefaßt hat, deren Sinn und Richtigkeit er dann an der Hand der Texte zeigt. — Das für das Thema unmittelbar in Betracht Kommende und insofern Bedeutendere bietet erst das zweite Kapitel. Nach einigen prinzipiellen Sätzen zur Orientierung wird hier ausführlich der klassische Text über die Ehe aus Eph 5, 22 unter verschiedener Rücksicht behandelt. Sch. berichtet hier u. a. auch über die unter Katholiken bestehende Meinungsverschiedenheit bez. des genaueren Sinnes der Epheserstelle und besonders bez. der richtigen Deutung ihres Symbolsinnes. Zu den Ausführungen S. 86 f. ließe sich beifügen, daß Sch. zugunsten seiner abweichenden Auffassung auch die Stellungnahme der Ehe-Enzyklika (n. 116) anführen kann, die mit Bellarmin die Ehe in einem gewissen Sinn ein „sacramentum permanens" sein läßt. — Im übrigen werden über Eph 5, 22 auch fernerhin die Ansichten auseinandergehen; aber der Verf. darf für sich in Anspruch nehmen, daß er den Vorwurf der Ehefeindlichkeit des Völkerapostels zurückgewiesen hat. H.

430. Vermeersch, A., De damnosa in materia castitatis praeteritione principii S. Thomae de delectatione: PeriodMorCanLit 22 (1933) 122*—129*. — Es handelt sich um die Feststellung, daß außerhalb der Ehe nach Thomas auch der *actus venereus incom-*

pletus als *peccatum mortale* anzusehen ist, und dies auch dann, wenn der *actus completus* nicht erfolgt und nicht beabsichtigt ist. Nach Thomas hat der *actus incompletus* Teil an derselben schwer sündhaften *malitia specifica,* die dem *actus completus* eigen ist; ebenso ist nach Thomas die *malitia moralis* der mit dem Akt verbundenen *delectatio* zu bemessen nach der *malitia* des Aktes, aus der die *delectatio* gewonnen wird. Darum ist für den *solutus* auch die *delectatio incompleta sub gravi* verboten. Der Artikel wendet sich gegen anders lautende Äußerungen aus jüngster Zeit. H.

431. Bouvier, L., Morale iudicium de actu imperfecto coniugis ab altero separati: PeriodMorCanLit 22 (1933) 45*—59*. — Wie sind „actus imperfecti a coniuge separatim facti" zu beurteilen? Sind sie sündhaft (mortaliter vel venialiter), oder können sie als erlaubt bezeichnet werden? Die Beurteilung der Autoren ist eine verschiedene; manche bezeichnen diese Akte als *peccata gravia;* viele als *venialia,* einige als *ratione sui* weder *gravia* noch *venialia.* Der Verf. vertritt die Ansicht, daß sie *„per se" liciti* seien, weil sie *„per se"* die „recta relatio ad statum matrimonialem" beibehalten und „propter statum" auch erlaubt sind. Solange also nicht feststeht, daß diese „relatio ad statum matrimonialem" und damit „ad compartem" im Einzelfall ausgeschlossen ist, sind sie nicht als *per se illiciti,* sondern als *per se liciti* zu bezeichnen. „At non negatur ‚per accidens' peccatum leve adesse posse; sicut in omni alia delectatione sensibili, ex modo, fine etc." H.

432. Grosam, W., Geburtenregelung nach der Theorie von Ogino-Knaus und praktische Seelsorge: ThPrQschr 86 (1933) 262—280. — In vier Leitsätzen wird Theorie und Praxis der Ogino-Knaus-Lehre, soweit sie die Seelsorge angeht, zusammengefaßt: 1. In gegenseitigem Einverständnis und aus sittlich einwandfreiem Motiv kann die Zeiteneinhaltung erfolgen; 2. der Seelsorger hüte sich, heute schon die Ogino-Knaus-Lehre als sicher zu vertreten; 3. er kann aber, wo Gewissensnot vorliegt, die Zeiteneinhaltung „caute insinuare"; 4. dagegen hüte er sich vor jeder öffentlichen Propaganda. H.

433. Schmitz, Peter, S. V. D., Die fakultative Sterilität nach Knaus-Ogino in der Seelsorgepraxis: Die Seelsorge 10 (1932-33) 411—429. — Der Artikel bietet in der Tat, wie die Schriftleitung bemerkt, eine recht glückliche Zusammenstellung der gesamten bisherigen Diskussion und macht sie für die seelsorgerliche Praxis fruchtbar. Er gibt den Inhalt eines Referates wieder, das der Verf. in der Lukasgilde kath. Ärzte in Wien gehalten hat. Beantwortet werden die Fragen: I. Was sagt der Kanonist zu Knaus-Ogino? II. Was sagt der Moraltheologe? III. Verhältnis der Papstenzyklika zu Knaus-Ogino. IV. Was sagt der Pastoraltheologe? — Die Ausführungen sind klar und gründlich; in dieser und jener Einzelheit dürften aber nicht alle der gleichen Meinung wie der Verf. sein. M. E. kann man bez. der eingangs aufgestellten Behauptung, daß, wenn die Beobachtung der Knaus-Ogino-Theorie während der ganzen Dauer der Ehe als Bedingung in den Ehevertrag aufgenommen wird, die Ehe „ob condicionem adiectam contra substantiam matrimonii" ungültig sei, anderer Ansicht sein. Gewiß kann diese Bedingung einen Inhalt erhalten, der einen wesentlichen Defekt des Ehekonsenses bedeutet (so, wenn für die tempora fertilitatis überhaupt kein „ius in corpus" übertragen werden und bestehen soll); aber die Bedingung braucht nicht diesen oder einen andern gleichgearteten Sinn zu haben. Hier wären wohl

noch weitere Unterscheidungen notwendig; die diesbezügliche Berufung auf can. 1081, auf Chelodi, Cappello u. a. ist m. E. nicht berechtigt. H.

434. Rauch, Wend., „Erlaubte Geburtenbeschränkung" und die Scholastik. Eine Replik auf Prof. Mayers Artikel im letzten Heft: Pastor Bonus 44 (1933) 125—136. — Es wird das Aussichtslose des Bemühens gezeigt, die scholastischen Grundgedanken und Texte, insbesondere den der S. c. Gent. 3, 122, für die Auffassung in Anspruch zu nehmen, daß die Zeiteneinhaltung im wesentlichen gleicher Natur sei wie der Eheonanismus. R. gibt eine klare und eingehende Analyse der inneren Struktur des widersittlichen Handelns bei Abusus matr. und zeigt, wie das kausalbestimmende positive Tätigwerden (nicht der Enderfolg in sich genommen), d. h. das aktive Bewirken, das erst und entscheidend Bestimmende ist; auch nicht die bloße „Absicht". — Auch die weiterreichenden spekulativen Darlegungen über die den sittlichen Wert und Unwert bestimmenden Faktoren des menschlichen Handelns sind außerordentlich wertvoll und klärend. H.

435. Rodewyk, Adolf, S. J., Unser Geld und Gut. Gedanken über das Eigentum und seine Verwendung. 8° (128 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 1.60; geb. *M* 2.50. — Im Anschluß an die beiden päpstlichen Rundschreiben „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" werden die entscheidenden Leitgedanken zur „Neuorientierung des Wirtschaftslebens nach dem Geiste Christi" dargelegt. Es handelt sich aber nicht um einen in Predigtform gebotenen Kommentar dieser Rundschreiben, sondern um eine freiere Darlegung der wichtigsten einschlägigen Stoffe des moraltheologischen Traktates „de VII. mandato". Die Darlegungen sind nicht in Schulform, sondern in der Sprache des Lebens geboten und werden deshalb auch weniger für den wissenschaftlichen Betrieb des Hörsaals als für die Verwendung in der Praxis in Betracht kommen. H.

436. Gundlach, G., S. J., Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. Text und deutsche Übersetzung samt systematischen Inhaltsübersichten und einheitlichem Sachregister (Görres-Gesellschaft. Veröffentl. der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft. Heft 3). 2. Aufl. gr. 8° (XVI u. 183 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 5.—; geb. *M* 6.50. — Die vorliegende 2. Auflage ist ohne wesentliche Änderungen oder Erweiterungen. Die Tatsache, daß die erste Auflage in so kurzer Zeit vergriffen war, beweist, wie sehr sie einem Bedürfnis entgegenkam und ihm gerecht geworden ist. Im übrigen sei auf die Besprechung der 1. Aufl. verwiesen (Schol 7 [1932] 629). H.

437. Heß, Günther, Die Kirche im Strafvollzug (Sonderheft von Bd. 63 der „Blätter für Gefängniskunde") gr. 8° ([IV] u. IV u. 89 S.) Heidelberg 1932, Winter. — Der Verf. ist nicht Theologe und Geistlicher, sondern Jurist; seine Darstellung der Aufgaben und der Betätigung der Kirche im Strafvollzug ist trotzdem mit innerem Verständnis für die Eigenart der seelsorglichen Betreuung der Gefangenen und im Tone wohlwollender, ruhiger Sachlichkeit geschrieben. Daß in seiner Formulierung des Rechtes der Kirche zur Gefangenenseelsorge im Verhältnis zum „vorwiegenden" Rechte des Staates auf Gestaltung des Strafvollzuges mitunter theologisch weniger genaue Fassungen vorkommen, darf dem Verf. als Nichttheologen nicht zum Vorwurf gemacht werden. Praktisch weisen seine Darlegungen den einzig gangbaren rich-

tigen Weg: den der wechselseitigen Rücksichtnahme und des Zusammenarbeitens an der Erreichung des gemeinsamen Zieles, das der Strafvollzug verwirklichen soll. — Einleitend wird über die Aufgabe des Staates und der Kirche im Strafvollzug gesprochen; anschließend ausführlich über die Organisation der Strafanstaltsseelsorge, über die Einstellung und rechtliche Stellung der Gefangenen zur Gefängnisseelsorge, endlich über die Mittel der kirchlichen Einwirkung auf die Gefangenen. Die Schrift schließt mit einem kurzen Wort über den Erfolg, wobei der Verf. sich ebenso fernhält von Pessimismus wie von einem übertriebenen Optimismus. H.

438. Van Hove, A., De requisito consensu legislatoris in iure consuetudinario: Ius Pontificium 12 (1932) 18—29. — Ist die Zustimmung des Gesetzgebers notwendig zur Schaffung eines Gewohnheitsrechtes? Die Frage wird hauptsächlich unter dem geschichtlichen Gesichtspunkt behandelt. Der Verf. stellt sich das Ziel „exponere doctrinam in Ecclesia receptam circa necessitatem consensus legislatoris; in specie quomodo doctrina Joannis Andreae eiusque successorum circa praescriptionem consuetudinis involvat necessitatem consensus legislatoris. Panormitanus in hac materia nihil innovavit. Deinde dicemus in quo differat doctrina antiqua, etiam a Panormitano admissa, ab hodierna et qua de causa" (18 f.). In der theoretischen Entwicklung tritt an die Stelle der Auffassung von der Verleihung einer gesetzgeberischen Gewalt an die communitas introducens consuetudinem durch den Gesetzgeber die Auffassung von der gesetzgeberischen Gutheißung der von der communitas angenommenen Gewohnheit durch den Gesetzgeber. „Theoriae concessionis potestatis legiferae substituitur doctrina approbationis" (28). H.

439. Toso, A., De bona fide in praescriptionibus: Ius Pontificium 12 (1932) 203—211. — Das kanonische Recht verlangt für jede Form der Praescriptio, sowohl die „acquisitiva" (die „usucapio" des röm. Rechtes), wie die „liberativa", eine *bona fides* während der ganzen Zeit der Praescriptio (vgl. Can. 1512). Anders das römische Recht bei der usucapio, anders auch manche moderne Rechte, nach denen nicht jede *mala fides superveniens* den Abschluß der Praescriptio hindert. Können derartige abweichende Bestimmungen auf kirchlichem Gebiet Anwendung finden? Der Verf. gibt ein doppeltes Ergebnis seiner Darlegungen an: „1. Nulla comparatio, quoad praescriptionem actionum, institui potest inter ius civile Romanorum (et, ex parte, etiam hodiernum) et ius canonicum: nam *genuina* praescriptio romana in ius nostrum, a quo bona fides *semper* requiritur, numquam recepta est. 2. Bona fides canonica a bona fide, quae, ex iure romano (et etiam civili hodierno, sub nomine praescriptionis acquisitivae) ad usucapiendum requirebatur, duplici de causa differt: primum, quia requiritur per totum tempus ad usucapionem (praescriptionem acquisitivam) complendam legitime statutum; deinde quia, propter duplicitatem fori in Ecclesia exsistentis, praeter bonam fidem iuridicam requiritur etiam bona fides theologica" (211). H.

440. Beth, Karl, Glaube und Unglaube. 3. Teil: Jugendpsychologie. 8° (103 S.) Dresden 1933, Ungelenk. *M* 4.—. — Mit diesem Heft hat der Herausgeber begonnen, die Verhandlungen des I. Internat. Rel.-psych. Kongresses der Internat. Rel.-psych. Gesellschaft, der vom 25. bis 30. Mai 1931 in Wien getagt hat, zu publizieren. Das große Interesse, das damals der Kongreß ge-

funden, und sich in der zahlreichen Teilnahme und den vielen Pressestimmen geäußert hat, rechtfertigt die Drucklegung. Mit Geschick hat B. mit dem letzten Teil begonnen, der seiner ganz praktischen Einstellung wegen in Wien den meisten Anklang gefunden hatte; er behandelt das Werden des Unglaubens und damit vor allem einen Ausschnitt aus der Jugendpsychologie. Römer führt in die Glaubensschwierigkeiten des Gymnasiasten ein, Schneider in die des Studenten, Körber in die des jungen Religionslehrers. Leider fehlt die gute Studie Schlemmers über die Entwicklung des Unglaubens in der Pubertät. Als Hintergrund zu diesen Arbeiten, die teilweise in vorzüglicher Analyse die religiöse Lage der Jugend schildern, dienen die Vorträge der Franzosen Berguer und Clavier über den Heilsgedanken in der Gegenwart bzw. über die Verantwortlichkeit der Gläubigen für den Unglauben, weil sie beide die religiöse Atmosphäre zu erforschen und zu durchdringen suchen, aus der heraus der heutige Unglaube verstanden werden muß. Schließlich macht Lindworsky das Entstehen des Unglaubens durch einen analogen Fall aus der Psychopathologie verständlich. Besonders dankenswert ist es, daß der Herausgeber auch die Diskussion aufgenommen hat, die die Ausführungen oft in glücklicher Weise ergänzt hat. — Man darf hoffen, daß die beiden andern Bändchen, die theoretisch nicht weniger Gutes bieten und eine noch lebhaftere Diskussion wiedergeben müssen, nicht mehr lange auf sich warten lassen. v. Frentz.

441. Hausherr, I., S. J., Contemplation et sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug († 523): RevAscMyst 14 (1933) 171—195. — Daß die heute so viel diskutierte Frage, ob die Beschauung zur Vollkommenheit nötig sei, schon das 6. Jahrhundert interessiert hat, wird man nicht leicht vermuten. H. bietet die Ausführungen des syrischen Bischofs Philoxenos. Danach kann Heiligkeit ohne Beschauung und Beschauung ohne Heiligkeit vorkommen. Auf Tugend, Reinheit, Liebe soll man all sein Streben richten, aus der gewöhnlich die Beschauung als Wirkung hervorgeht und ohne die sie keinen Wert hat. Wird die Beschauung gewährt ohne diese Vorbedingung, so führt sie wenigstens zur Aszese; andernfalls ist sie nur Täuschung. v. Fr.

442. de Guibert, J., S. J., Les Dons du S.-Esprit, la question théologique: RevAscMyst 14 (1933) 1—26. — G. unternimmt es, im Anschluß an die stark angewachsene Literatur über die Gaben, das theologisch gesicherte Fundament herauszustellen, auf dem die Aszetik aufzubauen hat. Als Wichtigstes bietet er die Äußerung des Magisterium ordinarium in der Enzyklika „Divinum illud" Leos XIII. Danach kann man ihre Existenz, ihre Wirksamkeit der Empfänglichmachung für die Einsprechungen des Hl. Geistes und damit der Hinführung zur Vollkommenheit, sowie ihren Fortbestand im Himmel als sichere Lehre und Gemeingut der theologischen Tradition bezeichnen, die Leo vortragen will. Darüber hinaus konvergieren die Meinungen der Theologen deutlich dahin, daß die Gaben etwas Dauerndes, Passives, über die gewöhnliche Wirkweise der Tugenden Hinausgehendes seien. Über den habitus realiter distinctus dagegen läßt sich ebensowenig wie über die genaue Siebenzahl und die individuelle Wirksamkeit der einzelnen Gaben etwas ganz Sicheres ausmachen. Mit Recht betont G., daß man die Gaben nicht als neue habitus operativi neben die Tugenden stellen könne, daß sie vielmehr habitus passivi sind, Empfänglichkeiten für das Wirken des Hl. Geistes, durch die heiligmachende Gnade und das Innewohnen des Hl. Geistes gegeben und ver-

mehrt. G. weist darauf hin, daß die Analogie mit dem natürlichen Instinkt nicht paßt, doch dürfte die mit der erworbenen facilitas und connaturalitas des tugendhaften Handelns Sein und Sinn der Gaben verständlicher machen. Denn was diese bewirken, wird in erhöhtem Maße erreicht sowohl durch die übernatürliche Grundlage, die Gabe, wie durch den übernatürlichen Antrieb des Hl. Geistes. v. Fr.

443. Davy, M.-M., Un Traité de l'amour du XII^e siècle. Pierre de Blois. Lex.-8° (604 S.) Paris 1932, E. de Boccard. — D. bietet in einer neuen Ausgabe die beiden Schriften des Pierre von Blois: De amicitia christiana und De dilectione Dei et proximi. Sie finden sich wohl im 207. Band der Sammlung von Migne, aber fehlerhaft und unvollständig, so daß eine Ausgabe nach den drei besten Hss, von Berlin und Paris, sehr zu begrüßen ist, zumal ihr Inhalt nicht ohne Anregung ist. Denn Pierre (gest. etwa 1300) ist ein echter Vertreter des mittelalterlichen Humanismus, der dem eigentlichen Humanismus die Wege bereitet. Ein Mann von wechselnden Lebensschicksalen, unter denen er nicht wenig leidet, verbindet Pierre die Kenntnis der Theologie und Philosophie mit der der klassischen Literatur. Schon das Thema seines ersten Werkes ist für seine und seiner Zeit Geistesrichtung charakteristisch: Freundschaft und Liebe. Unmittelbar hat sich P. vor allem von Cicero und Augustin inspirieren lassen, aber daneben macht sich außer dem Einfluß von Ovid, Juvenal, Macrobius, Seneca der der Viktoriner und Bernhards, noch nicht aber der der aufblühenden Aristotelesschule bemerkbar. Mit Egenters Behauptung, P. sei Plagiator Aelreds von Rieval, setzt sich D. nicht weiter auseinander, obwohl sie durch Vansteenberghe bewiesen worden ist (RevScRel 1932, 572—588); aber er unterschiebt E. fälschlich die Behauptung, P. habe nur einmal von der Gottesliebe gehandelt, während E. von der Gottesfreundschaft spricht. — Wenn man allerdings die klareren Formulierungen bei den großen Scholastikern kennt, wird man bei P. wenig sachlich Bedeutendes finden. Aber seine Arbeit interessiert als Glied in der Entwicklungsreihe. Dazu hat er neben scholastischen Definitionen und Gliederungen manche Stellen von dichterischem Schwung und tiefem Gemüt. — Dem Titel entsprechend ist der erste Traktat ein praktisches Lehrbuch der religiösen Freundschaft, während der zweite die Gottes- und Nächstenliebe logisch, psychologisch und moralisch zerlegt. — Quellenkritisch hätte sicher noch mehr gefunden, die Zahl der Druckfehler hätte verringert werden können. v. Fr.

444. Martini de Leibitz, abbatis Scotorum, Trialogi ascetici aliaque opuscula edidit Car. Jellouscheck O. S. B. (Scripta monastica a monachis benedictinis abbatiae prataleensis edita, Nr. 13). 8° (LXII u. 212 S.) Badia di Praglia 1932 (Zu beziehen durch: Mayer u. Co., Wien I). *M* 5.—. — Die kleine Schrift ist für die Geschichte der Frömmigkeit von großem Interesse. Sie führt uns in die Zeit der Melker Reform, an der Leibitz als Visitator im Auftrag Nikolaus' von Cues aktiv teilgenommen hat. Seine sehr maßvoll gehaltene Visitationsrede, die auch abgedruckt ist, zielt vor allem auf die Reform der Armut. Die „Caeremonialia", die er als Abt des Schottenklosters in Wien — seit dem Baseler Konzil sind dort Sublazenser Benediktiner — verfaßt hat, geben ein lebendiges Bild von der Hausdisziplin, wie sie in Brauch, aber auch teilweise in Vergessenheit geraten war. — Ein Werk, das eine Übersetzung in moderne Sprachen verdiente, ist der zweite Trialogus, De gratitudine beneficiorum Dei. Das Gedächtnis zählt

die Wohltaten Gottes auf, der Wille erkundigt sich nach einer entsprechenden Gegengabe, der Verstand gibt die erbetene Auskunft. Man glaubt, einen Vorläufer der Exerzitienbetrachtungsmethode secundum tres potentias vor sich zu haben. — Im Mittelpunkt steht aber der Trialogus de militia christiana. Hier unterhalten sich Tentatio, Sensualitas, Ratio. Die Sensualitas bringt, angestachelt durch die Tentatio, eine Unmenge von Einwänden gegen die Härten des Vollkommenheitsstrebens und die Übung der einzelnen Tugenden vor, die die Ratio entkräftet. Man ist erstaunt zu sehen, wie damals schon, ähnlich wie heute, die Frömmigkeit voll von Problemen gewesen ist, aber auch — was schon anderweitig bekannt ist — wie sie voll war von Melancholie und Skrupulosität. Auch der Torso des letzten Schriftchens, des Quotlibetarismus, weist mit seinen Gewissensfällen in diese Richtung. Inhaltlich ist gerade das Hauptwerk recht mittelmäßig und entbehrt dazu der Wärme. — Sehr dankenswert ist der weite historische Rahmen, den der Herausgeber in der Einleitung geboten hat. — Weitere Ausgaben von Zeitgenossen würden das Bild der Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters — man könnte sagen, der Devotio moderna im weiteren Sinn — noch lebendiger hervortreten lassen. v. Fr.

445. Botte, B., O. S. B., Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique. (Textes et Études liturgiques sous la direction de D. B. Capelle I). gr. 8° (107 S.) Louvain 1932, Abbaye du Mont César. *Fr* 18.—. — Der klar durchgeführten Studie ist der 447 Druckzeilen lange Traktat „De solstitiis" beigegeben, der im 16. Jahrhundert einer Homiliensammlung des hl. Chrysostomus angeschlossen wurde. Einige Vergleiche und Parallelen, die sich darin finden, rücken ihn weit hinter die Zeiten zurück, in denen das Weihnachts- und Epiphaniefest noch in Frage stand (z. B. 190 241 275 284 344). Der lateinische Ursprung gibt sich daraus zu erkennen, daß von dem Tag der Passion ausgegangen wird (232 400 409 417). Als im vierten Jahrhundert zwischen Alexandrien und Rom heftig über die Festsetzung des Ostertermins gestritten wurde, suchten die Griechen mit ihrem vollkommeneren Kalender auch diese Tagesspekulationen des Abendlandes in die Berechnungen hineinzuziehen. Die 5 Daten, die in der kleinen Schrift behandelt werden (25. März Incarnatio Christi; 23. März [der 25. ist fast nie möglich, weil es zugleich Freitag sein muß] Passio Christi; 24. Juni Nativitas Ioannis B.; 25. Dezember Nativitas Christi; 7. Januar Taufe Christi), finden sich von Hippolyt an und sind im 100jährigen Osterzyklus des Theophilos von Alexandrien im 5. Jahrhundert festgelegt. — Das Resultat, das sich aus dem Traktat ergibt, ist rein negativ. Hierin folge ich dem Verfasser, der methodisch klar nach geographischem Gesichtspunkt das wenige Quellenmaterial gesichtet und überprüft hat (Orient: Ägypten, Palästina, Syrien, Konstantinopel und Kleinasien — Okzident: Rom, Afrika, Italien, Gallien, Spanien, Donauland). 336 im Chronograph von 354 ist die älteste Bezeugung des Weihnachtsfestes. Vor der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts tritt für uns das Epiphaniefest nicht klar bestimmbar ins Blickfeld. Hieronymus kämpft in Palästina gegen eine Tradition, die auf den 5. Januar die Geburt des Herrn legt. — Von den ersten Erörterungen Useners bis zu dieser nüchternen, klaren und durchaus sachlichen Arbeit hat sich in Stimmung und Gesinnung eine große Änderung vollzogen. Wir begrüßen die neue Sammlung, die sich mit vorliegender Studie erstmalig einführt. Bruders.

1937 K 5478

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VIII. JAHRGANG

HEFT 1

1933

DRUCK UND VERTRIEB: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

Qd 261

Achter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik. Von Artur Landgraf (Bamberg) 1

Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Von August Brunner S. J. 41

Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills. Von August Deneffe S. J. 64

Ausgangspunkt der Erkenntniskritik und thomistische Erkenntnispsychologie. Von Joseph de Vries S. J. 89

Die „sententia super librum phisicorum fratris Alberti" in Cod. 496 der Stadtbibliothek Brügge. Von Franz Pelster S. J. . . . 99

Besprechungen:

Lebreton, La vie et l'enseignement de Jésus Christ Notre Seigneur (Brinkmann) — Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips (Fischer) — Cusa, Apologia doctae ignorantiae. Ed. R. Klibansky (Hentrich) — Wilpert, Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin (de Vries) — Jaspers, Philosophie. Bd. I und II (Brunner) — Spann, Geschichtsphilosophie (Gemmel) — Dempf, Kulturphilosophie (Gemmel) 102

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie 116
2. Literargeschichte der Scholastik 126
3. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 137
4. Naturphilosophie. Psychologie 148
5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 155

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten. Der Ladenpreis beträgt *RM* 4.— (*Belga* 6.80), für den Jahrgang *RM* 16.— (*Belga* 27.20). Zu beziehen von der Buchdruckerei ESCH & CO., EUPEN (Belgien) oder durch den Buchhandel.

Bestellungen und Zahlungen sind zu richten an die Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), Gospertstraße 74 (Postscheckkonto Köln 149.78 oder Brüssel 663.13).

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland. Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Alle Hefte der Jahrgänge 3—7 können, soweit der Vorrat reicht, von der Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), bezogen werden, das Heft für *RM* 4.— (*Belga* 6.80), der komplette Jahrgang für *RM* 16.— (*Belga* 27.20). Von Jahrgang 1 und 2 sind nur mehr je Heft 1 und 2 vorrätig. Von diesen wird das Heft für *RM* 3.— (*Belga* 5.10) abgegeben.

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der 3. Seite des Umschlages.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VIII. JAHRGANG

HEFT 2

1933

DRUCK UND VERTRIEB: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

Achter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe. Von Joseph Ternus S. J. 161

Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills (Schluß). Von August Deneffe S. J. 203

Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalogs. Von † Alfred Feder S. J. . . 217

Eine neue Bestätigung der Echtheit der Summa naturalium Alberts des Großen. Von S. Harrison Thomson (Oxford) 233

Eine ältere und vollständigere Hs von Gundissalinus' De divisione scientiarum. Von S. Harrison Thomson (Oxford) 240

Zur Soziologie der Kirche. Von Heinrich Keller S. J. 243

Besprechungen:

Lücker, Die französischen Psalmenübersetzungen des XVIII. Jahrhunderts (Rembold) — Vannutelli, Gli Evangeli in Sinossi (Brinkmann) — Merkelbach, Summa Theologiae Moralis I u. II (Hürth) — Hagenauer, Das „justum pretium" bei Thomas von Aquino (Hürth) — Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique (Raitz v. Frentz) — Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis (Sladeczek) — The foundations of experimental psychology, ed. by Murchison (Fröbes) — Sante de Sanctis, Psicologia sperimentale I u. II (Fröbes) . 250

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie 265
2. Heilige Schrift 277
3. Protestantische Theologie 283
4. Dogmatik und Dogmengeschichte 291
5. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik. Liturgik . . 307

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten. Der Ladenpreis beträgt *RM* 4.— (*Belga* 6.80), für den Jahrgang *RM* 16.— (*Belga* 27.20). Zu beziehen von der Buchdruckerei ESCH & CO., EUPEN (Belgien) oder durch den Buchhandel.

Bestellungen und Zahlungen sind zu richten an die Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), Gospertstraße 74 (Postscheckkonto Köln 149.78 oder Brüssel 663.13).

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland. Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Alle Hefte der Jahrgänge 3—7 können, soweit der Vorrat reicht, von der Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), bezogen werden, das Heft für *RM* 4.— (*Belga* 6.80), der komplette Jahrgang für *RM* 16.— (*Belga* 27.20). Von Jahrgang 1 und 2 sind nur mehr je Heft 1 und 2 vorrätig. Von diesen wird das Heft für *RM* 3.— (*Belga* 5.10) abgegeben.

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der 3. Seite des Umschlages.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VIII. JAHRGANG

HEFT 3

1933

DRUCK UND VERTRIEB: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

Achter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik für die Lösung der erkenntniskritischen Frage. Von Jos. de Vries S.J. 321

Die Absicht des V. Laterankonzils. Von Aug. Deneffe S.J. 359

Zusätze des gennadianischen Schriftstellerkatalogs. Von † Alfred Feder S.J. 380

Der Streit um die wirksame Gnade innerhalb der Gesellschaft Jesu. Von Hermann Lange S.J. 400

Naturphilosophie und moderne Biologie. Von Johann Fürruter Falterschein (Tirol) 412

Besprechungen:

Brunner, Das Gebot und die Ordnungen (Hürth) — Linhardt, Die Sozialprinzipien des hl. Thomas (Hürth) — Quint, Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts (v. Frentz) — Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle (Weisweiler) — Fr. Rog. Marston, Quaestiones disputatae (Pelster) — Faust, Der Möglichkeitsgedanke (de Vries) — Fuetscher, Akt und Potenz (de Vries) — Przywara, Analogia entis. I (de Vries) — Defourny, Aristote (Gemmel) — Schw. Thoma Angelica Walter, Seinsrhythmik (Gemmel) 415

Aufsätze und Bücher:

Allgemeines. Geschichte der Philosophie 434

Literargeschichte der Scholastik 439

Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 451

Naturphilosophie. Psychologie 461

Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 472

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten. Der Ladenpreis beträgt *RM* 4.— (*Belga* 6.80), für den Jahrgang *RM* 16.— (*Belga* 27.20). Zu beziehen von der Buchdruckerei ESCH & CO., EUPEN (Belgien) oder durch den Buchhandel.

Bestellungen und Zahlungen sind zu richten an die Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), Gospertstraße 74 (Postscheckkonto Köln 149.78 oder Brüssel 663.13).

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland. Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Alle Hefte der Jahrgänge 3—7 können, soweit der Vorrat reicht, von der Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), bezogen werden, das Heft für *RM* 4.— (*Belga* 6.80), der komplette Jahrgang für *RM* 16.— (*Belga* 27.20). Von Jahrgang 1 und 2 sind nur mehr je Heft 1 und 2 vorrätig. Von diesen wird das Heft für *RM* 3.— (*Belga* 5.10) abgegeben.

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der 3. Seite des Umschlages.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

VIII. JAHRGANG

HEFT 4

1933

DRUCK UND VERTRIEB: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

Achter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik. Von Heinr. Weisweiler S. J. 481

Fünfundzwanzig Jahre deutsche Denkpsychologie. Von Alexander Willwoll S. J. 524

Anselmus von Canterbury, Monologion und Proslogion. Von Dr. Anton Antweiler (Bonn) 551

Neue Schriften des englischen Franziskaners Richardus Rufus von Cornwall (um 1250). Von Franz Pelster S. J. 561

Besprechungen:

Casanovas, Balmes, la seva vida, el seu temps, les seves obres (Llorca) — Seppelt, Der Aufstieg des Papsttums (Grisar) — Zimara, Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur (Browe) — Roeder, Willensfreiheit und Strafrecht (Hürth) — Guitton, La philosophie de Newman (Pollinger) — Geyser, Das Gesetz der Ursache (de Vries) — Bühler, Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem (Fröbes) . . 569

Aufsätze und Bücher:

Allgemeines. Fundamentaltheologie 582
Heilige Schrift. Alter Orient. Judentum 591
Protestantische Theologie 599
Dogmatik und Dogmengeschichte 607
Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik. Liturgik . . 623

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten. Der Ladenpreis beträgt *RM* 4.— (*Belga* 6.80), für den Jahrgang *RM* 16.— (*Belga* 27.20). Zu beziehen von der Buchdruckerei ESCH & CO., EUPEN (Belgien) oder durch den Buchhandel.

Bestellungen und Zahlungen sind zu richten an die Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), Gospertstraße 74 (Postscheckkonto Köln 149.78 oder Brüssel 663.13).

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland. Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

Alle Hefte der Jahrgänge 3—7 können, soweit der Vorrat reicht, von der Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), bezogen werden, das Heft für *RM* 4.— (*Belga* 6.80), der komplette Jahrgang für *RM* 16.— (*Belga* 27.20). Von Jahrgang 1 und 2 sind nur mehr je Heft 1 und 2 vorrätig. Von diesen wird das Heft für *RM* 3.— (*Belga* 5.10) abgegeben.

7. FEB. 1961

5. FEB. 1963

12. MRZ. 1963

9. MAI 1972

6. JULI 1972

3. AUG. 1972

2. NOV. 1972

29. APR. 1974