N12<518819297 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

IX. JAHRGANG

1934
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 IX. Jahrgangs.

Seite

Abhandlungen.

Das Beichtgeheimnis im Altertum und Mittelalter. Von Peter Browe S. J. 1
Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Psychologie. Von Joseph Fröbes S. J. 58
Die Unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen und armenischen Überlieferung. Von Franz Sal. Mueller S. J. . 161
Die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung in der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf (Bamberg) 202
Die Struktur des objektiven Geistes und der Objektivationen. Von August Brunner S. J. 229
Zur Lehre des hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente. Von Michael Gierens S. J. 321
Eine neue Bearbeitung von Abaelards „Introductio" und der Summa sententiarum. Von Heinrich Weisweiler S. J. . 346
Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Von Prof. Dr. Alb. Mitterer (Bressanone [Brixen]) 372 481
Die Polemik gegen Platon im Aufbau der Aristotelischen Metaphysik. Von Univ.-Dozent Dr. Endre v. Iványka (Solymar, Kom. Pest, Ungarn) 520

Kleine Beiträge.

Gemeinnutz vor Eigennutz. Die soziale Leitidee im „Tractatus de bono communi" des Fr. Remigius von Florenz († 1319). Von Dr. Richard Egenter (Passau) . . . 79
Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius? Von Joseph Jäntsch S. J. 92
Neue Schriften des englischen Franziskaners Richardus Rufus von Cornwall (um 1250). Von Franz Pelster S. J. . . 256
Sein und Wert. Von Bernhard Jansen S. J. 264
„Vere esse" im Proslogion des hl. Anselm. Von Anselm Stolz O. S. B. (Rom) 400
Eine neue Quellenpublikation zur Schule des Franz von Vitoria. Von Wilhelm Hentrich S. J. 410
Tradition und Dogma bei Leo dem Großen. Von August Deneffe S. J. 543
Analyse der Hoffnung. Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J. 555
„Erlebnistheologie" und Mystik. Von Karl Richstaetter S. J. 564

Besprechungen 100 268 415 574

Aufsätze und Bücher.

Allgemeines. Geschichte der Philosophie . . . 122 429
Literargeschichte der Scholastik 129 436
Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie . . 142 451
Naturphilosophie. Psychologie 150 458
Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 470
Allgemeines. Fundamentaltheologie 278 591
Heilige Schrift 289 603
Dogmatik und Dogmengeschichte 297 610
Moral, Pastoral (und Kirchenrecht). Liturgik. Aszetik und Mystik 311 623

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Brinkmann, Bernhard S. J. (Valkenburg) 100—104 268 f. 281 289 bis 297 574 f. 598 603—610.
Browe, Peter S. J. (Frankfurt a. M.) 1—57.
Bruders, Heinrich S. J. (Valkenburg) 269 f. 279 f. 285 317 f. 579 f.
Brugger, Walter S. J. (Innsbruck) 129 145 149 452—454.
Brunner, August S. J. (Valkenburg) 115 f. 122 125—127 146 f. 149 f. 229—255 273—276 432 434—436 455—458.
Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 278 282 f. 297—300 307—311 455 543—554 593 596—600 610 f. 615—618 622 f.
Egenter, Richard Dr. (Passau) 79—92.
Fröbes, Joseph S. J. (Valkenburg) 58—78 117—121 152—160 424 bis 428 461—468.
Gierens, Michael S. J. (Frankfurt a. M.) 321—345.
Grausem, Jean-Pierre S. J. (Enghien) 116 f. 127 f. 435 f.
Gundlach, Gustav S. J. (Berlin) 474 f.
Hentrich, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 124 141 f. 276 f. 410—414 421—424 429 f. 432—434 446—451.
Hirschmann, Johannes Bapt. S. J. (Valkenburg) 472 f. 477—479.
Hürth, Franz S. J. (Valkenburg) 110—112 270—272 311—317 319 415—419 470 f. 475—478 623—628.
v. Ivánka, Endre Univ.-Dozent Dr. (Solymar, Kom. Pest, Ungarn) 520—542.
Jäntsch, Joseph S. J. (Mariaschein) 92—99.
Jansen, Bernhard S. J. (Bonn) 264—267 431 f.
Keller, Heinrich S. J. (Valkenburg) 112 f.
Kösters, Ludwig S. J. (Frankfurt a. M.) 280—282 284—289 305 f. 593—602.
Koffler, Hubert S. J. (Valkenburg) 286 f.
Landgraf, Artur Prof. Dr. (Bamberg) 202—228.
Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 105—110 278 f. 281 285 297 f. 300—309 317 431 436 591 f. 611—613 618—620 623 629.
Lutterbeck, Alfred Georg S. J. (Valkenburg) 600.
Mitterer, Albert Prof. Dr. (Bressanone [Brixen]) 372—399 481 bis 519.
Mueller, Franz Sal. S. J. (Rom) 161—201.
Pelster, Franz S. J. (Rom) 113—115 135—141 256—264 419—421 439—446 585—587.
Pollinger, Joseph S. J. (Enghien) 587—589.
Prümm, Karl S. J. (Valkenburg) 575—579.
Raitz v. Frentz, Emmerich S. J. (Frankfurt a. M.) 318 f. 468 f. 555—563 629—632.
Rast, Maximilian S. J. (Pullach) 145 f.
† Rembold, Albert S. J. (Valkenburg) 292 f.
Richstaetter, Karl S. J. (Aachen) 319 f. 564—573 630 632.
Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 150—152 459—461.
Schröteler, Joseph S. J. (Frankfurt a. M.) 479 f.
Schütt, Paul S. J. (Valkenburg) 104 f. 287 f. 593—595 600 f.
Schuster, Johannes Bapt. S. J. (Pullach) 123 f. 146 473 f.

Stolz, Anselm O. S. B. (Rom) 400—409.
Ueding, Leo S. J. (Frankfurt a. M.) 628 f.
de Vries, Joseph S. J. (Valkenburg-Pullach) 122—127 142—145 147—149 430 f. 451—455 457 470—473 479 589 f. 592 f.
Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 129—135 346—371 436—439 580—585 613—615 620—622.
Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 469 f.
Wulf, Theodor S. J. (Valkenburg) 458 f.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Abeghian A. 288
Absil Th. 148
Ach N. 159
Adam K. 288
d'Algaida S. 450
Alkofer A. 319
Allier R. 150
Alonso S. 628
Althaus P. 268 288
Amann E. 613
André H. 457
Arnou R. 611
Bachiller A. R. 138
Backes I. 597
Badcock F. J. 284
Balić C. 617
Bange W. 592
Barbera M. 312
Barillari M. 433
Barrett J. Fr. 424
Barth H. 149
Bartmann B. 299
Baruzi J. 435
Baumgärtel Fr. 292
Bavink B. 151 460
Bea A. 291
Beck M. 457
Becker A. 123
Becker Fr. 462
Becker O. 435
Behm J. 268
Behn S. 471
Belmond S. 279
Beltrán de Heredia V. 410 446 ff.
Bender L. 626
Bespaloff R. 435
Beyer H. W. 268
Bidagor R. 628
Binder J. 433
Birkenmajer A. 135
Bissen J.-M. 279
Bittremieux J. 299 301 592 617
de Blas A. 462
Bollnow O. F. 127
Bonhoeffer D. 611
Bopp L. 316
Bornkamm G. 284
Botte B. 317 f.
Boyer C. 297 470
Brauer Th. 476
Breitenstein D. 311 476
Breton V. M. 307
Brinktrine J. 284
Brögger J. 602
Brouillard R. 317
Browe P. 316 415
Brown J. F. 159
Brucculeri A. 478
Brugger W. 431
Brunner A. 122
Brunstäd Fr. 451
(Buchberger M. 278)
Büchsel Fr. 296
Bustamente A. S. 433
Cacciatore J. 311
Calogero G. 436
Canisius Petr. 616
Cappuyns M. 618
Carro V. 410
Chaillet P. 432
de Chastonay P. 476
Chenu M.-D. 136 311
Chiarelli G. 436
Clemen C. 456
Condamin A. 603
Conrad-Martius H. 435 619
Conze E. 145
Coppens J. 592
Cornely-Merk 603
Courte É. 604
de Cusa Nic. 141
Daniëls A. L. 631
Décout A. 623
Defrennes R. 279
Delevsky J. 457
Deman Th. 310
Dempf A. 433
Deneffe A. 300
Descoqs P. 274
Dibelius M. 280
Di Capua F. 592
Diekamp F. 611
Dirac P. A. M. 459
Dirksen A. H. 608
Dittrich O. 589
Donoso Cortés J. 276
Dopp J. 434
Doucet V. 444
Druwé E. 132
Dumont P. 620
Eddington A. S. 458
Eger H. 307
Ellard G. 622
Engert J. 432
Errandonea I. 294
Ertel Chr. 126
Eschmann Th. 475
Eschweiler K. 124
van Eß L. 289
Euringer S. 621
van den Eynde D. 599
Faidherbe A.-J. 473
Faulhaber L. 304
Feuling D. 453
Fichtner J. 293
(Finke H. 124)
Fischer J. 605
Fischer L. 276
Fischer S. 157
Fleig P. 452 458
Forest A. 129 432
Foster M. B. 433
Fournier P. 131
Francisco de Vitoria 142
Frankenheim H. 469
Franzis E. 479
Friedrich H. E. 477
Galtier P. 582
Gancikoff L. 432
Garrigou-Lagrange R. 300
Gauthier L.-M. 455
Gelb A. 465
Gemelli A. 126 142 432 465
Gerdessen H. 159
Gerster a Zeil Th. 627
Getino L. 447
Geyer B. 430
de Ghellinck J. 438
Gierens M. 455
Giese Fr. 474
Glaser C. 146
Glockner H. 433
Glorieux P. 583
Götz B. 456
Goetz K. G. 288
Gonella G. 432
Grabensberger W. 463
Graber O. 632
Grabmann M. 140 278
Graille R. 279
Grassi E. 122
Guitton J. 587
Haecker Th. 455
Haggeney C. 318
Hamel L.-N. 279
Harmignie P. 429
Hartmann N. 273 (229)
Hauck Fr. 609
Haupt M. 158
Hauser R. 152
Hecht Fr. X. 627
Hegel G. W. Fr. 125 f.
Hehlmann W. 478
Heimbucher M. 632
Heinzelmann G. 268
Heisenberg W. 459
Heiß R. 452
Hellpach W. 468
Hess G. 436
Hessen J. 147
Hessing J. 433
Heymans G. 466
v. Hildebrand D. 472
Hirschberger J. 429
Hittmair A. 315
Hocedez E. 592
Hoenen P. 145
Hoh J. 621
Hoffmann Ad. M. 611
Hoffmann E. 141
Hoffmeister J. 126
Holzmeister U. 294
Horst J. 282
van Hove A. 149 592
Huby J. 281
Hufnagel A. 123
Huhn J. 612
Humbertclaude P. 629
Imle F. 303
Innitzer Th. 607
Jacobs M. H. 156
Jann A. 450
Jansen B. 124 147 432
Janssen A. 592
Janssens Al. 282
Jedin H. 285
Johanns P. 455
Jolivet R. 129
Jombart É. 319
Jordan H. J. 435
Jordans J. 616
Joyce G. H. 112
Jürgensmeier Fr. 318
Jugie M. 594
Junge L. 319
Jungmann J. A. 580
Junker H. 603
Käppeli Th. 138 442 f.
Kahl-Furtmann G. 454
Katz R. 160
Keilbach G. 285
Kelsen H. 122
Kern E. 630
Kittel G. 102
Klibansky R. 141
Knöpp W. 601
Koch H. 630
Koch J. 444 f.
Köhler W. 461
Kohlhagen F. 159
Kopf G. 614
Koyré A. 435
Kraus J. 140
Kremer R. 453
Kroll J. 575
Kroner R. 433
Kronseder Fr. 297
Kuckhoff J. 317
Kübel J. 288
Kühle H. 309
Kurz E. 110
van Laak H. 286
Lagrange M.-J. 606
Lamalle E. 631
Landgraf A. 134
Lang H. 309
Larenz K. 477
Lashley K. S. 156
Lasson G. 125
Laurent M.-H. 135 446
La Via V. 432
Le Bras G. 131
Lebreton J. 599
Le Carou A. 279
van Leeuwen A. 595
Lehmann G. 127
Lehmann P. 130
Leipoldt J. 289
Lemaître G. 632
Leprêtre R. 279
Lercher L. 593
Lieblang Fr. 566
Lisser H. 157
Lösch St. 279
Lohn L. 613
Longpré E. 446
López U. 315 626
Lottin O. 135 624
Lotz J. B. 264
de Lubac H. 618
Lützeler H. 471
Luger Fr. 120
Lurz W. 106
McClure M. T. 455
Madoz J. 285 598
Mager A. 454
Mandonnet P. 439 f.
Manet M. 435
Margaritzky S. 159
Mariani B. M. 150
Mariès L. 605

Maritain J. 143
Marquardt G. 600
Mausbach J. 593
Mazzantini C. 432
Meinertz M. 293
Merk A. 100 603
Merkelbach B. H. 627
Mersch É. 104
Messaut J. 602
Messineo A. 478
Meßner R. 591
Metzler J. 595
de Meyer A. 592
Mierke K. 463
Miles W. R. 467
Mitterer A. 151
Moffatt J. 105
Mohlberg C. 129
Molnar E. 158
Moni A. 433
de Montcheuil Y. 298
Moos M. F. 138
Morgan G. A. 434
Muckle J. T. 439
Müller Arm. 457
Mueller F. S. 617
Müller G. E. 155
Müller M. 591
Müller W. 459
Müller-Freienfels R. 154
Mulder W. 631
Mulders A. 299
Naumann J. 601
Neumann J. 468
Neuß W. 269
Nicolaus de Cusa 141
Niedermeyer A. 313
Noble H.-D. 625
Noël L. 429
Oepke A. 103 268
Ohlmeyer A. 441
Oldenbourg R. 455
Opitz H.-G. 579
Ortiz de Urbina I. 298
Otte W. 316
Pastori G. 465
Pelster F. 440
Pelzer A. 585
Penido T.-L. 129
Perrella G. M. 281
Pesch Chr. 610
Peters W. 160
Petersmann W. 601
Peterson E. 283
Petrus Canisius 616
Pierre (Hiéromoine) 600
Pius XI. 300
Planck M. 151
Plaut P. 466
Plus R. 317
Pölzl-Innitzer 607
Poschmann B. 593
Prat F. 574
Procksch O. 292
Przywara E. 432
Puech H.-C. 435
Quasten J. 285
Rabl C. 154
Ralfs G. 144
Rast M. 436
Rauch W. 314
Redanò U. 433
Reinhard W. 595
Renard R. G. 473
Rendtorff H. 268
v. Restorff H. 464
Reuß J. 623
Révész G. 457
Richard M. 613
Richter W. 592
Rickert H. 452
Rideau É. 127 f.
v. Rintelen F. J. 454
Ritter R. 460
Rivière J. 597 614
Roland-GosselinM.-D. 143
Rolland E. 626
Roller O. 295
Romeyer Bl. 145
Rossi G. F. 113
Roth K. 594
Rucker I. 615
v. Rudloff L. 306
Rüfner V. 460
Ruf P. 437
Ruyer R. 435
Ryan J. H. 432
Ryckmans G. 592
Salaverri J. 283
Sassen F. 436
Sattler H. 287
Saupe E. 117
Schäfer P. 287
Scheler M. 434
v. Schiller P. 155
Schilling O. 472 f.
Schlatter A. 289
Schlingensiepen H. 282
Schmidt H. 290
Schmidt W. 149
Schmitt C. 477
Schmitz Ph. 437
Schniewind J. 608
Schramm Fr. 317
Schrödinger E. 459
Schröteler J. 479
Schütz R. 610
Schumpp M. 293 305
Schuster H. 288
Schuster J. B. 470
Schweitzer A. 281
Schwendinger F. 315
Schwindel K. 284
Seesemann H. 301
Segarra F. 623
Seitz L. 312
Sellin E. 290 f.
Sickenberger J. 280
Sikes J. G. 133
Silva-Tarouca C. 592
Simon P. 148 287 431
Simonin H. D. 620
Siwek P. 430
Söhngen G. 453
Soiron Th. 591
Souriau M. 435
Spaier A. 435
Spicq C. 474
Squadrani J. 443
Staab K. 296
Staerk W. 279
Staffelbach G. 296
Stegmüller Fr. 124 302
Stein Ed. 454
Steinbüchel Th. 421 472
Sternegger B. 153
Stockums W. 622
Stolz A. 306 596
Stonner A. 629
Strathmann H. 608
Strohal R. 464
Strothmann R. 286
Szylkarski W. 115
Taymans d'Eypernon Fr. 116
Teixidor L. 302
Telch K. 616
Telders B. M. 433
Théry G. 310
Thomas Aq. 419
Thorndike E. L. 426
Tromp S. 303 598
Vaccari A. 440
Vallaro St. 619
Valsecchi Fr. 436
Vannutelli Pr. 281
Verlaine L. 435
Vermeersch A. 314
Vismara S. 126
de Vitoria Francisco 142
Vosté I.-M. 299 593
Wach J. 146
Wahl J. 433 436
Walker L. J. 432
Walz J. B. 308
v. Wartburg W. 436
Watzinger C. 607
Wehr M. 628
Weippert G. 612
Wendland E. 601
Wendland H.-D. 268
Wetenkamp L. 463
Wieter Fr. 600
Wigersma B. 433
Will J. 629
Willam Fr. M. 606
Willwoll A. 470
Wilmart A. 437 ff.
Wils J. 592
Winter Ed. 127
Wittmann M. 417
Woolley C. L. 289
Wouters L. 270
(de Wulf M., Festschrift 429)
Wunderle G. 469 593
Wust P. 591
Zähringer D. 304
Zamboni G. 125
Zarb S. 308 f.
Zeiller J. 471
Zellinger J. 285
Zimmermann O. 318
Zoltowski A. 433

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
ArchFrPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGsmtPsych = Archiv für die gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchHistSI = Archivum Historicum Societatis Iesu
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
BullThAncMéd = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale
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
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
RevNéoscolPh = Revue Néoscolastique de Phisophie
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

Das Beichtgeheimnis im Altertum und Mittelalter.

Von Peter Browe S. J.

Die Geschichte des Beichtgeheimnisses ist schon mehreremale Gegenstand besonderer Arbeiten gewesen; schon am Anfang des 18. Jahrhunderts hat Lenglet du Fresnoy darüber geschrieben[1] und auch A. J. Binterim hat ihr in seinen Denkwürdigkeiten einen Abschnitt gewidmet[2]. Aber erst in neuerer Zeit sind von E. Vacandard[3], Bertr. Kurtscheid[4] und Léon Honoré[5] wissenschaftliche und zum Teil grundlegende Arbeiten verfaßt worden, auf denen die Forschung weiterbauen kann.

In den folgenden Ausführungen werden nicht dieselben Fragen, die sie eingehend untersucht haben, noch einmal behandelt, sondern es sollen andere, die sie nicht oder nur obenhin berührt haben, erörtert oder Nachträge zu ihren Quellenangaben geboten werden.

I.

Im Altertum war die kanonische Buße für die Hauptsünden, auch wenn sie geheim geblieben waren, eine öffentliche und wurde im Gottesdienste bekanntgegeben. Die Gemeinde erfuhr also, daß ein Mitglied schwer gesündigt hatte, und aus der Art und Dauer der Buße konnte sie auch mit einiger Sicherheit erkennen, um welches Verbrechen es sich handelte. „Die ihr Buße tun seht", predigte Augustinus den Katechumenen, „haben ein Verbrechen, einen Ehebruch oder sonst eine greuliche Tat begangen; deshalb büßen sie[6]." Man ist also in dieser Zeit

---

[1] Traité historique et dogmatique du secret inviolable de la confession (Paris-Lille 1708).

[2] Die vorzügl. Denkwürdigkeiten der christl.-kathol. Kirche (1825/29) 3, 309.

[3] DictThCath 3, 855 890.

[4] Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung: Freiburger theol. Studien 7 (1912). Eine englische Übersetzung und Neubearbeitung erschien 1927 in St. Louis und London unter dem Titel: The seal of confession. Vgl. die Rezensionen von G. Schreiber, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonist. Abt. 2 (1912) 441, und J. B. Umberg, Stimmen aus Maria-Laach 83 (1912 II) 554.

[5] Le secret de la confession. Étude historico-canonique (Bruges 1924).

[6] De symbolo, Sermo ad catechumenos c. 7: „Semel abluimur

nicht auf den Gedanken gekommen, daß dieser Zwang zur öffentlichen Bußleistung ein Recht des Pönitenten verletze und wider die Geheimnispflicht sei.

Diese öffentlichen Bußleistungen für öffentliche Sünden — im Altertum der Eintritt in den Büßerstand und die Exkommunikation, später Einsperrung, strenges Fasten usw. — brachten es jederzeit mit sich, daß die Sünde mehr Leuten bekannt wurde, als dies sonst der Fall gewesen wäre. Zuweilen waren jene Bußen auch außersakramentale, vom weltlichen oder geistlichen Gericht vorgeschriebene Sühnestrafen, und insoweit bieten sie keine Schwierigkeit. Aber manche erhielten sie doch in der Beichte und wurden so vielen, die sonst nichts davon erfahren hätten, als Sünder bekannt. Zum Beispiel wurden, etwa vom 8./9. Jahrhundert an, langandauernde Wallfahrten aufgegeben[7], und wo der Bußpilger hinkam, ersah man, daß er ein schweres Verbrechen, z. B. Mord, begangen hatte, wenigstens wenn er eiserne Ringe oder Ketten tragen mußte[8] oder wenn er einen Geleitbrief erhalten hatte, in dem diese Buße als in der Beichte gegeben bezeichnet wurde und den er an bestimmten Durchgangsstationen vorzeigen und unterschreiben lassen mußte[9]. Auch wenn der Erzbischof Hinkmar von Reims den

---

baptismate, quotidie abluimur oratione. Sed nolite illa committere, pro quibus necesse est ut a Christi corpore separemini; quod absit a vobis. Illi enim quos videtis agere poenitentiam, scelera commiserunt, aut adulteria aut aliqua facta immania; inde agunt poenitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret." PL 40, 636.

[7] In den im 11. Jahrh. geschriebenen Miracula s. Bavonis wird von einem Adligen, der seinen Vetter getötet, gesagt: „More christianae remissionis peregrinando poenitentiam accepit." Acta Sanctorum Oct. I 292. Vgl. A. Jos. Binterim, a. a. O. 154 und Bernh. Poschmann, Die abendländ. Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslauer Studien z. histor. Theol. 16 [1930] 15 47 137).

[8] Häufig legten die Büßer diese Ringe freiwillig an, aber nicht selten wurden sie ihnen auch vom Papst oder Bischof bei qualifiziertem Mord als Teil ihrer Buße vorgeschrieben. So heißt es in dem Leben des hl. Mönchs Apianus: „Alia autem quaedam femina venit de Francia ad ecclesiam b. virginis Justinae, quae portabat in sinistro brachio circulum ferreum pro poenitentia ab episcopo sibi inditum, et caro brachii in tantum iam supercrescebat, quod circulus paene totus carne erat coopertus, unde ei erat intolerabilis dolor et cruciabilis poena." Acta SS. Mart. I 323. Im Leben der hl. Äbtissin Adelheid von Vilich († Anf. 11. Jahrh.) wird gesagt, daß ihr Grab von vielen Gläubigen besucht worden sei; „inter quos venerat quidam nobilis, pro poenitentia cuiusdam criminis ferreis nexibus apostolica auctoritate ligatus". MGH Script. XV 2, 763.

[9] In den sog. Formulae Salicae Lindenbrogianae (Ende 8.

Rat gab, dem König Pippin eine öffentliche Buße und die Tonsur zu geben und ihn in ein Kloster einzusperren[10]; wenn der hl. Erzbischof Dunstan von Canterbury dem König Ethelred II., der eine Nonne verführt hatte, als Buße aufgab, 7 Jahre lang die Krone nicht zu tragen, zu fasten und reiche Almosen zu geben[11], so ist doch wohl klar, daß dadurch ihre Vergehen viel weiter bekannt wurden als durch die Tat allein.

Diese Auflegung der poenitentia publica und solemnis war ein Recht, das weitaus die meisten Bischöfe, wie z. B. aus den Dekreten des Erzbischofs Herard von Tours (858)[12] und der Synoden von Paris (um 1226)[13] und Salzburg (1490)[14]

Jahrh.) steht ein solcher wohl von einem Bischof ausgestellter Geleitsbrief, der als Musterbeispiel dienen sollte: „Innotescimus vobis, eo quod peregrinus iste nomine ille, ex genere illo, ad nos venit et nobis innotuit adque consilium quaesivit de hoc videlicet facto, quod instigante adversario, peccatis facientibus, proprio filio suo vel fratri suo sive nepote, nomine illo interfecit; et nos pro hac causa secundum consuetudinem vel canonicam institutionem diiudicavimus, ut lege peregrinorum ipse praefatus vir annis septem in peregrinatione ambulare debet . . . vos eum nullo modo deteneatis, nisi tantum . . . mansionem ei et focum et panem et aquam largire dignemini et postea sine detentione liceat ei ad loca sanctorum festinare" (MGH Formulae 278; vgl. auch 217).

[10] „Unde quantum mihi videtur, non praeiudicans synodali sententiae de Pippino decretae, sed confisus de Dei misericordia . . . et de charitate confratrum nostrorum et de auctoritate s. canonum et pontificum Romanorum exhortandus est Pippinus, ut puram confessionem de omnibus peccatis suis, quae ab ineunte aetate perpetravit, secrete faciat, quia forte talia peccata fecit, quae turpe est etiam in publicum dicere, et de hoc quod suum habitum dimisit et se periuravit et quia cum paganis se iunxit, de qua sua coniunctione multa mala sunt perpetrata, coram ecclesia inter publice poenitentes se lacrymabiliter accuset et poenitentiam et reconciliationem humiliter petat et de omnibus quae vel secrete confessus fuerit vel publice accusaverit, per manus impositionem episcopalis auctoritatis publice reconcilietur et reconciliatus tonsuram clericalem accipiat et habitum monasticum recipiat et profiteatur se de caetero servare qua expetit et expedit et sic communionem sacri altaris recipiat." PL 125, 1121.

[11] Vita s. Dunstani auct. Osberto c. 35. PL 137, 445.

[12] Capitula c. 14: „Ut incesta omnia iuxta modum culpae absque exceptione personae a presbyteris iudicentur. Et ut tempore opportuno publica crimina ad notitiam episcopi deducantur, maximeque in die magno coenae reconciliandi vel adhuc suspendendi per proprium presbyterum vel per legatum ipsius eundem presbyterum, cui causa ipsius criminis bene habeatur cognita, ad praesentiam episcopi deferantur, ne anima fratris negligentia vel otio sacerdotis absque reconciliatione eius periculo pereat." PL 121, 765.

[13] „Presbyteri parochianos suos solemniter poenitentes faciant venire in capite ieiunii ad ecclesiam cathedralem, ut per episcopum solemniter ab ecclesia eiiciantur, et similiter in die Iovis proxima

hervorgeht, für sich oder ihre Stellvertreter in Anspruch nahmen. Dasselbe gilt für die Bußen derjenigen, die am Aschermittwoch und Gründonnerstag in die Bischofskathedrale kamen, um die feierliche Ausweisung und Wiederversöhnung über sich ergehen zu lassen[15]. Ihre Namen, Sünden und Bußen wurden, wie aus einem römischen Pontifikale hervorgeht[16], aufgeschrieben, weshalb der Ausdruck „poenitentiam imponere (scribere)" mit „scrîfan" übersetzt und der Abend vor Aschermittwoch, an dem die Beichten anfingen, in England „shrove Tuesday" genannt wurde[17]. Gewiß waren

ante Pascha, ut per episcopum ecclesiae reconcilientur." Mansi 22, 767.

[14] „Avisati sunt singuli curati, ut vigori quarumcumque litterarum confessionalium personis privatis concessarum a nobis vel ordinario loci emanatarum non absolvant aliquos in publicis et notoriis criminibus constitutos, sed eosdem cum litteris suis clausis ad nos et loci ordinarios seu vicarios et officiales nostros publice in loco ubi publice deliquerunt pro qualitate criminum puniendum transmittant, seriem et qualitatem huiusmodi notorii criminis in se continentibus. Praeterea idem curati cauti sint, ne occulta crimina in huiusmodi suis litteris scribant, ne aliquo modo contingat sigillum confessionis aperiri. Preterea omnes notorie criminosos quorum excessus totam parrochiam scandalizat et qui alias publicas penitencias egerunt, nihilominus tanquam canes redierunt ad vomitum et peccata priora, si non sunt persone nobiles aut mulieres, ad solemnem penitentiam peragendam (quam vulgus carrenam appellat) mittantur." Ebd. 32, 513.

[15] Über die Rubriken vgl. u. a. PL 78, 437 444; Edm. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus (Bassani 1788) I c. 6 a. 7; Herm. Jos. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche (1883) 70; Alb. Mich. Königer, Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München II 6 [1905] 138); Jos. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtl. Entwicklung (1932).

[16] In den Aschermittwochsrubriken heißt es: „Poenitentes, quibus secundum ius vel consuetudinem pro gravioribus criminibus solemnis est poenitentia iniungenda, hac die quarta hora tertia conveniant ad ecclesiam cathedralem in vilibus vestibus et vultibus ad terram dimissis, quorum nomina scribi debent recipientes poenitentiam iuxta modum culpae a poenitentiario episcopi vel ab his quibus hoc officium deputatum est." Der ordo des Gründonnerstags gibt dann folgende Anweisung: „Sacerdotes, quibus impositum est poenitentium confessiones audire, audiant illas vel in ecclesia vel in alio loco ad hoc deputato et . . . qualiter iniunctas sibi poenitentias observaverint diligenter inquirant et notatum fideliter habeant nomina et annos poenitentium ac delicta et circumstantias singulorum, ut sicut cum hora requisitionis advenerit, quid de singulis pontificalis censeat auctoritas clarescat." Herm. Jos. Schmitz, a. a. O. 75 78.

[17] Vgl. Jos. Weisweiler, Buße. Bedeutungsgeschichtliche Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte (1930) 236, und Jos. A. Jungmann, a. a. O. 174.

unter diesen Büßern viele, die freiwillig kamen, aber die meisten waren doch im Bußgericht dazu verurteilt worden, und so wurde ihre Sünde weithin bekannt.

Diese Schwierigkeit bestand, solange für öffentliche Vergehen eine öffentliche Buße in der Beichte gegeben wurde, d. h. bis über das Spätmittelalter hinaus. Um sie möglichst zu verringern, erklärten Theologen und Konzilien, daß eine solche Bußleistung nur für Sünden, die weithin bekannt geworden waren, vorgeschrieben werden dürfe. „Pro peccato quod totam commoverit urbem", „pro crimine publico vel vulgarissimo, quod totam villam communiter commoverit", sagten der hl. Thomas[18] und die Diözesansynode von Lüttich (1288)[19], und die Provinzialsynode von York (1367) ließ sie nur zu für „delicta enormia unde tota civitas, urbs, villa vel patria commovetur[20]", während das Konzil von Trient von „vielen" sprach, vor denen das Verbrechen begangen worden war und gesühnt werden sollte[21].

Die öffentliche Buße geheimer crimina capitalia war mindestens noch im 5. Jahrhundert üblich. Erst als viele Gläubige die alte Bußstrenge und die öffentliche Beschämung nicht mehr ertrugen, setzte sich allmählich eine Milderung durch, aber noch in der Merowingerzeit kämpften Bischöfe und Synoden dagegen an und suchten jene Buße wenigstens noch als dringenden Rat festzuhalten. Doch es war umsonst. Sie mußten froh sein, wenn sie wenigstens für öffentlich bekannte Verbrechen die öffentliche Buße erreichen konnten, und im Maße, wie sich die Verpflichtung, alle Todsünden zu beichten, seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts allmählich durchsetzte[22], drang auch der Grundsatz durch, daß diejenigen Sünden, die großes öffentliches Ärgernis erregt

---

[18] Suppl. q. 28 a. 3.

[19] E. Schoolmeesters, Les statuts synodaux de Jean de Flandre, évêque de Liège (1908) 12; Mansi 24, 894.

[20] Ebd. 26, 461.

[21] „Apostolus monet publice peccantes palam esse corripiendos. Quando igitur ab aliquo publice et in multorum conspectu crimen commissum fuerit, unde alios scandalo offensos commotosque fuisse non sit dubitandum, huic condignam pro modo culpae poenitentiam publice iniungi oportet, ut quos exemplo suo ad malos mores provocavit, suae emendationis testimonio ad rectam revocet vitam. Episcopus tamen publicae hoc poenitentiae genus in aliud secretum poterit commutare, quando ita magis iudicaverit expedire." Sess. 24, Decr. de reformatione c. 8.

[22] Vgl. Peter Browe, Die Pflichtbeichte im Mittelalter (ZKathTh 57 [1933] 337).

hatten, öffentlich und die anderen geheim gebüßt werden müßten[23]. Aber es hat noch lange gedauert, bis er einheitlich aufgefaßt und bis das Recht auf das Geheimnis folgerichtig durchgeführt wurde. Auch noch in der frühmittelalterlichen Zeit, in der läßliche Sünden für sich allein von Laien nicht gebeichtet wurden[24], konnte man schon allein aus der Tatsache, daß jemand ein sakramentales Bekenntnis ablegte, wissen, daß er eine schwere Sünde auf dem Gewissen hatte, besonders da es ja offen am Altar abgenommen wurde. Aber das war damals unvermeidlich und mit der Beichtpflicht ohne weiteres gegeben und hat wohl die Menschen jener Zeit wenig belästigt.

Schlimmer war es, daß manche Priester, entgegen jenem Grundsatz, aus Rigorismus oder Unwissenheit oder Habsucht[25] für geheime Sünden eine öffentliche Buße verlangten. Bis ins Spätmittelalter hinein mußten ihn Synoden wiederholen und einschärfen. „Für eine geheime Sünde darf der Priester keine öffentliche Buße auflegen", mahnten die

---

[23] Die große Synode von Pavia (850) erließ z. B. folgende Bestimmung c. 6: „Sollicite procurent episcopi, quam diligentiam erga plebem sibi commissam unusquisque presbyterorum gerat. Oportet enim, ut plebium archipresbyteri per singulos unumquemque patremfamilias conveniant, quatenus tam ipsi quam omnes in eorum domibus commorantes, qui publice crimina perpetrarunt, publice paeniteant. Qui vero occulte deliquerunt, illis confiteantur, quos episcopi et plebium archipresbyteri idoneos ad secretiora vulnera mentium medicos elegerint; qui si forsitan in aliquo dubitaverint, episcoporum suorum non dissimulent implorare sententiam. Si vero episcopus haesitaverit, non aspernetur consulere vicinos episcopos et ambiguam rem alterius aut certe duorum vel trium fratrum examinare consessu. Quodsi adeo aliqua obscuritate vel novitate perplexa res fuerit, si quidem diffamatum certae personae scelus est, metropolitani et provincialis synodi palam sententia requiratur, ut illud impleatur apostoli: peccantes publice argue, ut et ceteri metum habeant (I Tim. V 20). Si autem occulta confusio est et is, a quo quaeritur salutis consilium, explicare non sufficit, potest suppresso facinorosi nomine qualitas quantitasque peccati discuti et congruus correctioni modus inveniri." MGH Capitul. II 118.

[24] Peter Browe, Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter (ZKathTh 56 [1932] 397).

[25] Um 1236 erließ der Bischof von Lincoln folgendes Dekret: „Audivimus . . ., quod quidam sacerdotes extorquent pecuniam a laicis pro poenitentia seu aliis sacramentis ministrandis et quod quidam turpis lucri plenas iniungant poenitentias; quales sunt quod mulier cognita a viro suo post partum ante suam purificationem deportet deinceps oblationem ad altare cum qualibet muliere purificanda in eadem parochia, et quod homicida vel qui alterius mortem procuravit, offerat pro quolibet mortuo in eadem parochia." Rerum Britanicarum medii aevi scriptores 25 (1861) 160.

Synoden von Coutances (um 1220)[26], Le Mans (1247)[27] und Tours (1396)[28], und die vom Provinzialkonzil von Reims (1408) geforderten Visitatoren sollten u. a. auch fragen, „ob der Pönitentiar für geheime Sünden eine öffentliche Buße gebe, wie das am Anfang der Fastenzeit dumme Pönitentiare Frauen oder Mädchen gegenüber tun, die keine oder wenigstens keine öffentlich bekannte Schuld am Tode ihrer Kinder haben[29]."

Noch eine andere Gefahr der Entdeckung kam aus der im Frühmittelalter herrschenden Anschauung, daß für die Sünden, gleichviel ob sie öffentlich oder geheim waren, an und für sich dieselben kanonischen Bußen gegeben werden sollten. Zwar hatten die Priester das Recht und die Pflicht, sie je nach den Lebensumständen und der Seelenverfassung des Pönitenten und wegen der Geheimhaltung zu kürzen oder nach dem Redemptionssystem abzumildern[30], aber auch die so umgeänderten Bußen — Wallfahrten, langandauerndes Fasten[31], Karenen, Almosen, Absingen oder Beten des Psalters in knieender Stellung — werden ihn nur zu oft seiner Umgebung verraten haben. Auch in der angelsächsischen und irischen Kirche des Frühmittelalters, in der die eigentliche öffentliche Buße nicht üblich war, wurden in den Pönitentialbüchern Vinnians[32] und Cummeans[33] solche nach außen

---

[26] Guil. Bessin, Concilia Rotomagensis provinciae (Rotomagi 1717) II 550.

[27] Mansi 23, 743.

[28] Mémoires de la Société archéol. de Touraine 23 (1773) 106.

[29] Mansi 26, 1071.

[30] Der sel. Bischof Burchard von Worms hat in seine 1008 bis 1012 verfaßte Kanonessammlung (XIX c. 36) folgenden Text aufgenommen, dessen Herkunft unbekannt ist: „Si quis incestum occulte commiserit et sacerdoti occulte confessionem egerit, indicetur ei remedium canonicum, quod subire debuisset, si eius facinus publicatum fuisset. Verum quia latet commissum, detur ei a sacerdote consilium, ut saluti animae suae pro occulta poenitentia proficiat, hoc est ut veraciter ex corde suo graviter deliquisse confiteatur et per ieiunia et eleemosynas vigiliasque ac sacras orationes cum lacrymis se purgare contendat et sic se ad spem veniae pro misericordia Dei pervenire confidat." PL 140, 987.

[31] In einem kastilianisch geschriebenen Beichtspiegel (Ms Anf. 13. Jahrh.) heißt es: „En si mismo peca omne por comere por bever o por luxuria, e este deve façer penitencia de jejunios et de disciplinas e de romerias" (Romania 16 [1887] 381). — Der Erzbischof von Nicosia sagte in seinen 1298 für Zypern gegebenen Konstitutionen: „Si peccatum carnale fuerit, puta luxuria, gulositas et his similia, ieiuniis, disciplinis et peregrinationibus poenitens castigetur." Mansi 26, 349.

[32] C. 10: „Si quis autem ruina fornicationis ceciderit et cle-

erkennbare Strafen für geheime Sünden oft gegeben; nach einer Fassung des Theodorschen Rechtsbuchs erhielten z. B. die Kinder für Selbstbefleckung zwanzigtägiges Fasten oder Prügel[34]. Zweifelsohne sind sie auch sonst üblich gewesen, und daß nur zwei nicht weit verbreitete Bußbücher[35] davor warnten, zeigt, daß man darin nicht besonders ängstlich gewesen ist.

Natürlich waren solche Beichtbußen auch in den Klöstern üblich, wie z. B. aus den von Cluny übernommenen Gewohnheiten Wilhelms von Hirsau († 1091) hervorgeht[36]. Aus

---

ricus fuerit, coronam suam perdiderit, et si semel hoc contingeret et celatum est hominibus, sed notuit coram Deo, annum integrum peniteat cum pane et aqua per mensuras et duobus annis abstineat se a vino et carnibus, sed officium clericatus non amittat. Dicimus enim, in absconso absolvi esse peccata per penitentiam et per studium diligentius cordis et corporis." C. 36: „Si quis laicus maculaverit uxorem proximi sui aut virginem, annum integrum peniteat cum pane et aqua per mensuram et non intrabit ad uxorem suam propriam et post annum penitentiae tunc recipiatur ad communionem et det helimosinam pro anima sua et non intret amplius fornicari cum extranea femina, quamdiu fuerit in corpore." H. J. Schmitz, a. a. O. 503 507. Vgl. auch B. Poschmann, a. a. O. (Anm. 7) 35 67.

[33] „Osculum simpliciter facientes VI superexpositionibus [verlängertes Fasten]; inlecebrosum osculum sine coinquinamento VIII, si cum coinquinamento sive amplexu, X superexpositionibus corrigantur. Post autem annum XX, id est adulti, id est continentes, XL diebus separata a mensa et extores ab ecclesia cum pane et aqua vivant" (ArchKathKR 82 [1902] 519).

[34] Im sog. „Discipulus Umbrensium" heißt es: „Qui se ipsum coinquinat, XL dies peniteat, si puer sit, XX dies vel vapuletur; si cum ordine tres XLmas vel annum, si frequentaverit." P. Wilh. Finsterwalder, Die Canones Theodori und ihre Überlieferungsformen 1 (1929) 301.

[35] Der Codex Cassinensis n. 451 enthält einen „ordo ad dandam paenitentiam", der am Ende des 10. Jahrhunderts geschrieben wurde, aber ins 9. Jahrhundert zurückgeht; in ihm heißt es: „Attende etiam, ut tale ieiunium imponas; nec peccatum facias manifestum et cui non potes imponere ieiunium, impone eleemosynam et orationem et flectat genua per diem et noctem." Das im Cod. Valicellan. C 36 stehende Bußbuch sagte darüber: „Post omnia scrutata et discussa imponat et poenitentiam secundum canones cum discretione; consideret etiam sexum, aetatem, condicionem, statum, personam, intentionem animi vel imbecillitatem et secundum hoc, ut sibi visum fuerit, singula quaeque dilucidet et aliquos a cibo abstinendo, alios helemosynas dando, nonnullos saepius flectendo genua sive in cruce stando, psallendo aut quod ad animi salutem pertinet et sic dividat ei poenitentiam, ne peccatum manifestum faciat." H. J. Schmitz, a. a. O. 750 758.

[36] I c. 43. M. Herrgott, Disciplina monastica vetus (Parisiis 1726) 417; PL 150, 974.

dem ursprünglichen religiösen Familiengeist heraus wurden sie von den Mönchen und Nonnen geduldig ertragen; sie brachten ihnen nicht Verlegenheiten und Entehrung, sondern mitleidige Teilnahme und Gebetshilfe. Freilich ging das nur gut, solange die ideale Begeisterung der ersten Zeit anhielt; nachher stellten sich all die Schwierigkeiten und Gefahren ein, die solche die Sünde verratenden Bußen beinahe notwendig im Gefolge haben, besonders wenn die Obern darauf achteten und sie bei der Leitung und Verwaltung benützten. Dieser Vorwurf wurde, wie ein Minorit in einem Gutachten, das er für das Lyoner Konzil (1274) verfaßte, berichtet, damals den Zisterziensern gemacht[37].

Diese Gefahren waren neben der Lauheit der meisten Beichtenden, welche die schweren Bußen nicht mehr verrichten wollten, in und außerhalb der Klöster der Hauptgrund, der sie schließlich immer mehr zurückdrängte und durch leichtere, unauffälligere ersetzte. Aber auch noch im Hoch- und Spätmittelalter mußten den Priestern Warnungen, die Beichtenden, besonders die Eheleute und Dienstboten, nicht durch schwere Bußen zu verraten, oft gegeben werden. „Der Frau darf keine Buße auferlegt werden, durch die sie bei ihrem Manne in den Verdacht einer geheimen großen Sünde kommen kann; dasselbe gilt von der Buße des Mannes", sagten 1200 und 1330 die Provinzialkonzilien von Canterbury und eine Diözesansynode des 13. Jahrhunderts, von der Ort und Zeit unbekannt sind[38]. Eine ähnliche Bestimmung enthielten u. a. auch die Konstitutionen von Oxford (1222), Rouen (1235), Chichester (1246), Clermont (1268)[39], Linköping (1374—1391)[40] und Basel (um 1423)[41]; auch Johannes de

---

[37] „Impingitur eis de sigillo confessionis, quod non bene custoditur ab eis. Quoniam ex conditione superiorum certas imponunt pro certis criminibus poenitentias confessores, et cum eas faciunt peccatores, superioribus, ut dicitur, reatus apparet." Collectio de scandalis ecclesiae, hrsg. von Autb. Stroick (Quaracchi 1931) 24.

[38] Mansi 22, 715; 24, 892; 22, 728.

[39] Ebd. 22, 1176; 23, 395 706 1198.

[40] „Item caveant sacerdotes, ne uxorem adulteram suspectam faciant marito per penitenciam quam sibi iniungant pro adulterio, ne penitencia sit talis quod vir intelligat eam adulteram, ex eo forte quod ieiunet multum vel alio se notabilem reddat." H. Reuterdahl, Statuta synodalia veteris ecclesiae Sveogothicae (Lundae 1841) 63.

[41] St. Al. Würdtwein, Subsidia diplomatica ad selecta iuris eccles. German. et historiae capita elucidanda (Heidelb. et Francof. 1772/80) VI 97.

Deo, der um 1250 in Bologna Kirchenrecht dozierte[42], und die weit verbreiteten „Canones poenitentiales" des Minoriten Astesanus von Asti († 1330)[43] schärften sie den Beichtpriestern ein.

Solche indirekten Verletzungen des Beichtgeheimnisses werden im Altertum und Frühmittelalter ziemlich häufig vorgekommen sein, wurden aber wohl kaum als solche aufgefaßt, jedenfalls nicht so drückend und entehrend empfunden wie später. Man sah in den Bußwerken mehr die Reuegesinnung, die sie bekundeten, als das Verbrechen, das sie verrieten und sühnten. Die Gemeinde freute sich über die Rückkehr und Buße des Sünders und nahm an ihr inneren Anteil, wie sie sich auch durch seine Tat verletzt gefühlt und mitgelitten hatte. Aus diesem starken Gemeinschafts- und Verbundenheitsgefühl heraus erklärt es sich auch, daß das öffentliche Bekenntnis öffentlich bekannter Hauptsünden aufkommen und mancherorts auch Sitte oder Verpflichtung werden konnte. Wer der Gemeinde Ärgernis gegeben, sollte es auch in ihrem Gottesdienste durch reuige Selbstanklage wieder sühnen. Wann man damit aufgehört hat, ist aus den Quellen nicht zu ersehen, aber das 6. Jahrhundert dürfte diese Art der öffentlichen Schuldbekenntnisse nicht überdauert haben. Zwar begegnen wir ihnen bis ins Mittelalter hinein, aber es ist m. W. kein Fall nachzuweisen, daß sie ein Teil der in der Beichte gegebenen Buße waren; zum Teil wurden sie freiwillig übernommen, zum Teil von einem außersakramentalen Gerichte, z. B. von der Inquisition, vorgeschrieben.

War es im Altertum auch üblich, die geheimen Sünden öffentlich im Gemeindegottesdienst zu bekennen? Daß diese Selbstanklage zuweilen freiwillig übernommen wurde, ist sicher; daß sie manchmal angeraten und für besonders schwere Sünden auch verlangt wurde, ist wahrscheinlich und aus dem Text des hl. Jakobus: „So bekennet einander die Sünden und betet füreinander, auf daß

---

[42] „Excerpta ex poenitentiali. Item praevideas, si est coniugata et in eo casu imponas ei poenitentiam sine scandalo viri, ita quod, si vir fuerit absens, ieiunet et affligat se quantum Deo poterit secundum arbitrium tibi a Deo datum." Jacobus Petit, Theodori archiep. Cantuariensis poenitentiale (Lutet. Paris. 1677) I 381.

[43] „Sacerdos diligenter caveat de penitentia iniungenda circa coniugatos, ne suspicionem inducat; etiam circa servos, ne eorum domini, quibus servire debent, per iudicium sciant de penitentia iniungenda." Herm. Jos. Schmitz, a. a. O. 807.

ihr geheilt werdet", der oft auf das sakramentale Bekenntnis bezogen wurde, unschwer zu erklären; daß dies aber allgemeine Sitte oder Verpflichtung gewesen sei, läßt sich nicht erweisen[44]. Auch bei diesen Texten ist vielfach kaum zu entscheiden, ob die öffentliche Buße oder Beichte gemeint ist, ob es sich um eine vorgeschriebene oder freiwillige oder um eine allgemeine zum Bußritus gehörige Anklage handelt. Wenigstens vom 5. Jahrhundert an finden wir keine Berichte mehr, die als ein pflichtmäßiges öffentliches Bekenntnis geheimer Sünden gedeutet werden könnten.

Auch wo es im Altertum üblich gewesen, war ihm vielleicht eine geheime Beichte bei dem Bischof vorausgegangen[45]. Mancherorts wurde sie auch vor allen Gemeindepriestern abgelegt, die gemeinsam die Gebete über den Pönitenten sprachen und seine Sünden anhörten, ähnlich wie sie damals gemeinsam mit dem Bischof die Hände über den Schwerkranken hielten und die Salbungsworte sprachen. Die Texte lassen aber nicht annehmen, daß diese Art, die geheimen Sünden zu beichten, in irgend einer Kirche strenge Verpflichtung gewesen sei. Als mehr oder weniger freiwillig übernommene Leistung wird sie sehr oft vorgekommen sein, und Spuren davon sind bis ins 12. Jahrhundert hinein nachzuweisen[46]. Nicht selten wird nämlich erzählt, daß Bischöfe und Könige vor mehreren Priestern gebeichtet haben. In einigen Fällen, wie bei den Erzbischöfen Ebo (835)[47] und

---

[44] Das Konzil von Trient sagt hierüber: „Quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit, quin aliquis in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob ecclesiae offensae aedificationem delicta sua publice confiteri possit, non est tamen hoc divino praecepto mandatum, nec satis consulte humana aliqua lege praeciperetur, ut delicta, praesertim secreta, publica essent confessione aperienda." Sess. 14, De poenitentia c. 5.

[45] Vgl. J. Stufler, ZKathTh 31 (1907) 207; 33 (1909) 245 und Bernh. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums (Münchener Studien z. hist. Theol. 7 [1928] 207).

[46] Vgl. J. Mabillon, Acta Sanctorum O. S. B. (Lutetiae Parisiorum 1668) III Praefatio n. 87; Edm. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus (Bassani 1788) I 6 a. 6 n. 10; A. J. Binterim, a. a. O. 292.

[47] „Ego Ebo indignus episcopus, recognoscens fragilitatem meam et pondera peccatorum meorum, testes confessores meos, Aiulfum videlicet archiepiscopum et Badaradum episcopum necnon et Modoinum episcopum, constitui mihi iudices delictorum meorum et puram ipsis confessionem dedi, quaerens remedium poenitendi et salutem animae meae, ut recederem ab officio et ministerio pontificali, quo me recognosco esse indignum, et alienum me reddens

Arnulf (991) von Reims[48], handelte es sich um ein Bekenntnis vor 3 bzw. 12 Bischöfen, die zugleich das forum internum et externum bildeten und deshalb die Veröffentlichung verlangten. Auch in der Eheangelegenheit der Königin Thietberga, die ihr Sündenbekenntnis, das Hinkmar von Reims für ein sakramentales hielt[49], vor 4 Bischöfen und 2 Äbten ablegte, und das dann weiter verbreitet wurde, mag von der Partei Lothars gleichzeitig noch ein forum externum gemeint gewesen sein. Daß diese beiden Gerichte unbedingt auseinanderzuhalten seien, wurde damals ebensowenig wie im Altertum klar erkannt und in der Praxis durchgeführt. Erst vom 11. Jahrhundert an wurden solche Beispiele nicht mehr erzählt; von da an ist immer nur von rein sakramentalen Lossprechungen Schwerkranker die Rede, sei es nun, daß ihnen eine allgemeine oder eine ins einzelne gehende Anklage der Sünden vorausgegangen war. Das wird u. a. von dem Kaiser Otto II. († 983)[50], von den Königen Heinrich I. († 1135)[51] und Heinrich II.[52] von England und von den

---

pro reatibus meis, in quibus peccasse secreto ipsis confessus sum. Eo scilicet modo, ut ipsi sint testes alium succedendi et consecrandi subrogandique in loco meo qui digne praeesse et prodesse possit ecclesiae, cui hactenus indigne praefui. Et ut inde ultra nullam repetitionem aut interpellationem auctoritate canonica facere valeam, manu propria mea subscribens firmavi." Th. Gousset, Les actes de la province ecclésiastique de Reims (Reims 1842/44) I 195; PL 116, 9.

[48] PL 139, 1543.

[49] De divortio Lotharii regis. „Spiritus sancti oraculo cautum esse dignoscitur, ut quique peccantes peccatorum suorum latentes causas spiritualibus senioribus patefaciant, qui sciant et sua et aliena vulnera curare et non detegere ac publicare. . . . Et quantiscunque episcopis femina ipsa secreta confessione delictum suum prodiderit, sic quasi uni dixerit, secretum haberi debebit . . . Nam ipsa confessa est eis coram Deo et angelis eius omnia quaeque in illa erant omneque secretum iuxta exortam famam penitus apparuit illis, ipsique reversi nuntiaverunt praedicto regi quod ad uxorem non liceret illi eam habere." PL 125, 634 636.

[50] „Factaque latialiter confessione coram apostolico caeterisque coepiscopis atque presbiteris acceptaque ab eis optata remissione . . . ex hac luce subtractus est." Thietmari chronicon, recogn. Frid. Kurze, Scriptores rerum German. in usum schol. (1889) III c. 25; PL 139, 1241.

[51] Ordericus Vitalis berichtet darüber in seiner „Historia ecclesiastica" XIII c. 19: „Denique catholicus rex de servanda pace et tutela pauperum omnes obsecravit et post confessionem, poenitentiam et absolutionem a sacerdotibus accepit oleique sacri unctione delinitus et sancta eucharistia refectus, Deo se commendavit." Ausgabe von Aug. Le Prevost (1838/55) V 50; PL 188, 944.

[52] In der Vita Hamonis Saviniac. († 1173) heißt es c. 30: „Sequenti itaque die . . . convocans eum rex privatim in quadam ba-

Bischöfen Theodard von Narbonne († 893)[53] und Hugo von Coventry († 1198)[54] berichtet. Besonders häufig kamen solche Fälle in den Klöstern vor[55], und in der weit verbreiteten Regel, die Petrus de Honestis († 1119), der Prior eines bei Ravenna gelegenen Chorherrenstiftes, verfaßt hat, wurde die Beichte vor mehreren Priestern für Sterbende sogar vorgeschrieben[56].

Bei diesen außergewöhnlichen Beichten ist wohl zuweilen von den Priestern den Umstehenden in allgemeinen Redensarten gesagt worden, daß der Sterbende seine schweren Sünden gebeichtet und bereut habe. Der Chronist weiß ja von Heinrich I., daß er „eine Beichte aller Sünden von Kindheit an" abgelegt habe. Das erklärt sich daraus, daß sich der Sterbende verdemütigen und das Ärgernis, das er im Leben vielleicht gegeben hatte, wiedergutmachen wollte, und deshalb glaubten die Priester in seinem Sinne zu handeln, wenn sie in allgemeinen Ausdrücken von seiner Beichte und seiner Reue sprachen. Eine genauere Bekanntgabe hielt man aber, wie Hinkmar von

---

silica, una cum domno Rotroco . . . qui tunc quidem episcopus, postea vero Rotomagensis archiepiscopus extitit, confessus est ipsis duobus omnia quaecunque ab ineunte aetate peccando commiserat, de quibus memor esse poterat . . . Cui poenitentiam congruam imponentes, inter cetera, quod silendum non est, iniunxerunt, ut trecentos pauperes vestiret, quod ille devotus implevit." AnalBoll 2 (1883) 532.

[53] Acta SS. Maii I 155.

[54] Matthaeus Paris., Chronica maiora; Rerum Britan. medii aevi scriptores 57, II (1874) 443.

[55] Der ehrw. Abt Peter von Cluny erzählt z. B. in seinem Werke „De miraculis" I c. 6 von einem Besessenen: „Sic aeger iste et aqua salutari potuit aspergi et tamen propter occultam, ut post apparuit, peccati labem non potuit a daemone liberari. Quod statim ut adverti, eum ut studiose praeteritam vitam perscrutaretur, et si quid noxium maxime de gravioribus in ea recognosceret hortatus sum. Hoc postquam concessit, remotis aliis et duobus tantum mihi adhibitis, ante illum consedi . . . Confiteri ergo coepit et confitendo aliquandiu processit . . . Confessione ergo completa, fratres advocans, aegrum, ut moris est, absolvi poenitentiamque pro eo fratribus, si ille defungeretur, indixi." PL 189, 859.

[56] II c. 22. „Hi ergo si febrem continuare vel languorem increscere prosenserint, tum advocato priore seu praeposito et presbyteris ad hoc officium deputatis, plenam de peccatis suis confessionem faciant. Sicque praemissa de praeteritis culpis secundum prioris iussum satisfactione et in futuro sui emendatione susceptaque ab omni conventu benedictione et peccatorum absolutione, fideliter per eos, quibus iniunctum est, custodiantur, ut eos in cunctis necessitatibus suis ministros aptissimos habeant." Luc. Holstenius, Codex regularum monast. et canon. (August. Vindelic. 1759) II 159.

Reims klar sagt[57], für unerlaubt und die Wahrung dieses Geheimnisses für strenge Pflicht[58].

II.

Die bis jetzt behandelten Fälle bezogen sich zumeist auf die mehr oder weniger öffentlichen Bußen, aus denen man eventuell auf die Beichte schwerer oder bestimmter schweren Sünden schließen konnte. Wie war es aber um das eigentliche Beichtgeheimnis bestellt? Haben es die Priester ebenso treu und genau bewahrt wie heute oder hat man es leichter genommen und Ausnahmen gemacht?

Die ersten Dekrete, die sich irgendwie auf seine Bewahrung beziehen, wurden von der Provinzialsynode von Karthago (419) und von Leo I. (459) erlassen[59]. Dann ist längere Zeit hindurch nicht mehr eindeutig von ihm die Rede; erst vom 9. Jahrhundert an treffen wir in immer steigender Anzahl, auf Synoden und bei Schriftstellern und Theologen, Zeugnisse, die es voraussetzen oder einschärfen. Paulinus von Aquileja, z. B., Alkwin, Jonas von Orleans, Hinkmar von Reims, Peter Damiani, Ivo von Chartres, Abälard, Robert Pulleyn, Peter von Blois und Petrus Cantor sprachen von ihm, wenn auch meistens nur kurz und ohne Eingehen auf Einzelheiten. Die Kanonessammlungen, die bis zum 10. Jahrhundert, z. B. von Pseudo-Isidor, Benedictus Levita und Regino von Prüm, zusammengestellt worden sind, bieten darüber nichts; Burchard von Worms[60] und Ivo von Chartres[61] haben die beiden eben erwähnten Dekrete aufgenommen. Von den Bußbüchern hat fast nur das sog. Poenitentiale Casinense einen Kanon gebracht[62], der in dieser Fassung

---

[57] Oben Anm. 10.

[58] Wie aus den Berichten hervorgeht, haben entweder alle Priester, sei es einzeln, sei es gemeinsam, die Lossprechung gegeben oder sie war einem vorbehalten, während die anderen nur das Bekenntnis anhörten. Eine theoretische Erklärung einer Lossprechung durch mehrere Priester hat man im Mittelalter nur selten versucht; Duns Scotus leugnete ihre Gültigkeit, „quia unus est Christus, quem sacerdos repraesentat (In 4 d. 17), während Ricardus de Mediavilla sie anerkannte, falls der Pönitent damit einverstanden war. Vgl. u. a. Sylvester de Prierio O. Pr., Summa, unter „confessio" I n. 23 und Ioa. de Lugo, Disputat. scholast. et morales. De sacramento poenit. d. 13 sect. 7 n. 159.

[59] Die Belege für diese und die folgenden ohne Quellenangaben gemachten Behauptungen stehen bei Kurtscheid oder Honoré.

[60] Decr. XIX c. 127 159 (PL 140, 1008 1014).

[61] Decr. XV c. 167 und V c. 363 (PL 161, 894 433).

[62] „Si quis sacerdos palam fecerit et secretum poenitentiae usurpaverit, et quaevis homo intellexerit et declaratum fuerit, quod celare debuerat, ab omni honore suo in cunctum populum de-

nur ganz selten einmal wiederholt wurde; aber ein ähnlicher ist aus der um 1083 verfaßten „Collectio canonica" des Anselm von Lucca in die Sammlung Gratians[63] und in das Lehrbuch des Lombarden[64] übergegangen und so der Ausgangspunkt für die Vorlesungen über das Beichtgeheimnis geworden. Auch in den Kirchengesetzen Heinrichs I. von England (1114—1118)[65], von Peter von Blois († um 1204)[66], Giraldus von Kambrien († um 1220)[67] und von vielen anderen Schriftstellern und Theologen ist er zitiert und eingeschärft worden.

Zu diesem Texte kam dann noch das berühmte Dekret des 4. allgemeinen Laterankonzils (1215)[68], das unzähligemal wiederholt und kommentiert und auch in das vom hl. Raimund von Pennaforte zusammengestellte kirchliche Rechtsbuch übernommen wurde. Von den früheren Konzilien hatten nur sehr wenige von dem Beichtgeheimnis und seiner Verletzung gesprochen; außer den 874 in Douci[69] und 1074 in Rouen[70] abgehaltenen waren es bloß die dalmatische Provinzialsynode von Dioclea (1199), auf der die Legaten Innozenz' III. zugegen waren[71], und die Konstitutionen des Bischofs Odo von

---

ponatur et diebus vitae suae peregrinando finiat." H. J. Schmitz, a. a. O. 428.

[63] „Sacerdos ante omnia caveat, ne de his, qui ei confitentur peccata sua, recitet alicui quod ea confessus est, non propinquis, non extraneis neque quod absit, pro aliquo scandalo. Nam si hoc fecerit, deponatur et omnibus diebus vitae suae ignominiosus peregrinando pergat." De poenit. VI c. 2.

[64] IV d. 21 cap. 9.

[65] E. Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen (1903/16) I 550.

[66] PL 207, 1092. Unten Anm. 107.

[67] Gemma ecclesiastica, ed. by J. S. Brewer, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 21, II (1852) I c. 36.

[68] „Caveat autem omnino, ne verbo vel signo vel alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem, sed si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personae caute requirat, quoniam qui peccatum in poenitentiali iudicio detectum praesumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam poenitentiam in arctum monasterium detrudendum." Gregorii decretales V 38, 12; H. Denzinger n. 438.

[69] Mansi 17, 296.

[70] „Ne quis presbyter vel monachus publice peccantem criminali peccato ad paenitentiam nisi iubente episcopo suscipiat. Occulte peccantem confitentem quidem suscipiat, sed paenitentiam non nisi eam, quam episcopus determinaverit, iniungat. Sic tamen ut iure confessionis secreto peccantis persona nulli detegatur." Ebd. 20, 400. Über die Zeit dieses Konzils vgl. B. Kurtscheid, a. a. O. 52.

[71] C. 4. „Districtius inhibemus, ne aliquis sacerdos filii sui

Paris (1196—1208)[72]. Diese letzteren übten einen großen und weitreichenden Einfluß aus, so daß ihre Verordnung nicht selten wiederholt wurde, so von den Synoden in London (1215—1222)[73], Chichester (1246)[74], Autun, Meaux (Mitte 13. Jahrh.)[75], Clermont (1268), Münster (1279), Köln (1280)[76], Meaux (1346)[77] und Chartres (1355)[78]. Ungleich häufiger aber schärften Provinzial- und Diözesansynoden aller Länder das Beichtsiegel in der Fassung des Laterankonzils ein. In Frankreich tat man das z. B. in Rouen (1223 und 1235), Le Mans (1247), Nimes (1284), Coutances (1300), Bayeux (1300)[79], Reims (um 1330)[80], Tours (1396)[81] und Meaux (1493)[82]; in Schottland (1225), in England in Worcester (1229), Exeter (1287) und Lambeth (1331)[83]; in Deutschland und einigen umliegenden Ländern in Budapest (1279)[84], Eichstätt (1283 und 1354)[85], Würzburg (1298)[86], Krakau (1320)[87], Prag (1346 und 1349)[88], Magdeburg (1383—1403)[89],

---

vel filiae spiritualis privatam confessionem alicui revelare praesumat. Quod si facere convictus fuerit, officio vel beneficio ecclesiastico perpetuo spolietur." Mansi 22, 702.

[72] C. 6. „Nullus ira vel odio vel etiam metu mortis in aliquo audeat revelare confessionem signo vel verbo ullis, generaliter vel specialiter, ut dicendo: ‚Ego scio quales estis.' Et si revelaverit, absque misericordia debet degradari." Ebd. 679; PL 212, 62.

[73] The English Historical Review 30 (1915) 292.

[74] Mansi 23, 706.

[75] Edm. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Parisiis 1717) IV 471 895.

[76] Mansi 23, 1194; 24, 318 355.

[77] Toussaint Du Plessis, Histoire de l'église de Meaux (Paris 1731) II 540.

[78] M. Jusselin, Statuts synodaux et constitutions synodales du diocèse de Chartres au XIVe s.: Revue historique de droit français et étranger 4e série, 8 (1929) 84.

[79] Mansi 22, 1199; 23, 387 738; 24, 532; 25, 38 75.

[80] Th. Gousset, Les actes de la province ecclésiastique de Reims (1842/44) II 541.

[81] Mémoires de la société archéologique de Touraine 23 (1873) 88.

[82] Toussaint Du Plessis, a. a. O. I 523.

[83] Mansi 22, 1239; 23, 178; 24, 792; 25, 893.

[84] Rom. Hube, Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis (Petropoli 1856) 144.

[85] Monumenta boica 49 (1910) 217; 50 (1932) 435.

[86] Fr. X. Himmelstein, Synodicon Herbipolense (1855) 151.

[87] J. Fijalek, Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera (Krakau 1915) 8.

[88] Mansi 26, 101 408.

[89] Jos. Hartzheim, Concilia Germaniae (Coloniae 1759/90) V 719.

Linköping (1374—1391)[90] und Gnesen (1512)[91]. Andere Konzilien, wie 1230 in Albi[92] und um 1292 in Mende[93], haben die beiden Dekrete ineinandergearbeitet oder sie haben, wie 1222 in Oxford[94], 1246 in Fritzlar und Würzburg, 1261 und 1310 in Mainz[95], 1310 in Trier[96], 1404 in Langres[97], 1410 in Breslau[98], 1503 in Basel[99], 1524 in Sens[100] und 1528 in

---

[90] H. Reuterdahl, a. a. O. (Anm. 40) 63.

[91] Archiwum Komisyi Prawniczej 1 (Krakau 1895) 358.

[92] A. de Lagger, Statuts synodaux inédits du diocèse d'Albi au XIIIe siècle: Revue historique de droit français et étranger 6 (1927) 437.

[93] J. Berthelé, Les instructions et constitutions de Guill. Durand le Spéculateur: Académie des sciences et lettres de Montpellier, Mémoires de la section des lettres (1900) 21.

[94] Mansi 22, 1177.

[95] Dem Texte des Laterankonzils fügten diese 4 Synoden bei: „Verum quia quidam confessorum, etsi peccatum confitentis non exprimant, circumlocutionibus tamen confitentium et peccati circumstantias sub quadam generalitate indiscrete publicant confitentem, statuimus igitur, ut nullus sacerdos expressa religione, ordine seu statu alicuius peccatum recitet confitentis, imo nec peccati qualitas, locus seu vicinia perpetrati facinoris specificetur ullo modo, cum ex huiusmodi circumlocutionum indiciis auditoris industria peccatum interdum eliciat peccatoris et ex specificatione peccati humana fragilitas ad perpetrandum similia forsitan provocetur." Ebd. 23, 726 1082; 25, 344. Das Würzburger Dekret steht bei Fr. X. Himmelstein, a. a. O. 259.

[96] C. 121. „Caveat autem sacerdos omnino, ne aut verbo speciali, ut dicendo, ‚ego non sum fur vel adulter', quasi dicat, ‚tu es talis'; vel generali, ‚ego scio qualis tu es', aut signo aut quolibet alio favore odio vel timore prodat vel revelet. Sed si forte pro poenitentia pro peccato iniungenda dubitaverit et episcopi vel alterius prudentioris consilio indiguerit, illud caute et generaliter sub aliis terminis absque alicuius personae expressione requirat. Alioquin deponetur et in arctum monasterium ad agendam ibi perpetuam poenitentiam detrudi debet." Ioh. Iac. Blattau, Statuta synodalia . . . archidioecesis Trevir. (Aug. Trevir. 1844) I 133; Mansi 25, 282.

[97] Dem Laterandekret fügte diese Synode bei: „Item cavere debent summopere sacerdotes, ne de aliquo cuius confessionem audierunt, dicant aliquas malas iniurias vel opprobia in praesentia eorum aut absentia, quia per hoc posset praesumi, quod ipse sacerdos revelaret eius confessionem." Laurent. Bouchel, Decretorum ecclesiae gallicanae ex conciliis eiusdem oecumenicis, statutis synodalibus . . . collectorum libri VIII (Parisiis 1609) 240.

[98] M. de Montbach, Statuta synodalia dioecesana s. ecclesiae Wratislav. (1855) 19.

[99] Jos. Hartzheim, a. a. O. VI 9.

[100] „Obligantur sacerdotes omnes et singuli triplici iure videlicet naturali, divino et humano celare peccata quaecumque revelata et dicta in confessione sacramentali, quae tanto et tali debet claudi sigillo secreti, ut nullo casu nec verbo nec signo aliqualiter revelet ur aut revelari existimetur . . . Secundo peccat contra ius divinum, quia eodem iure prohibetur revelatio confessionis, quo iure praecipi-

Bourges[101] ihrer Verordnung eine eigene Form gegeben oder eine genauere Erklärung beigefügt.

Selbstverständlich haben auch die Theologen und Kanonisten des Hoch- und Spätmittelalters, die über die Beichte geschrieben haben, die beiden Dekrete angeführt und mehr oder weniger ausführlich behandelt. Erwähnt sei nur Innozenz III., der das große Laterankonzil geleitet hatte und dessen Satz: „Schlimmer sündigt der Priester, der die Sünde nicht bewahrt, als derjenige, der sie begeht[102]", häufig wiederholt wurde.

Die Ordensregeln dieser Zeit haben ebenfalls auf die Wahrung des Beichtgeheimnisses gedrängt und darüber Verfügungen erlassen. Zwar hatte schon der hl. Benedikt (c. 46) gesagt, daß die geheimen, dem Abt oder den geistlichen Führern (spiritualibus senioribus) angeklagten Versuchungen und Sünden nicht aufgedeckt und bekanntgemacht werden dürften, aber das war wohl, wie u. a. aus dem ums Jahr 774 geschriebenen Kommentar des Paulus Diaconus hervorgeht[103], nicht von der Beichte, sondern von der außersakramentalen Gewissensoffenbarung gemeint[104]. In derselben Weise sind vermutlich auch einige andere Regeln des Frühmittelalters, die diese Pflicht der Geheimhaltung erwähnen, zu verstehen[105]. A fortiori folgt aber daraus, daß man sie

---

tur ipsa confessio, quae est de iure divino a Christo instituta. Et si licitum esset in aliquo casu sacerdoti revelare peccatum sibi dictum in confessione, enervaretur praeceptum divinum de confessione facienda; quia nemo esset, qui vellet suum peccatum occultum propriae famae denigrativum sacerdoti detegere et revelare et sic talis revelatio peccati esset a praecepto de facienda confessione retractiva." Laurent. Bouchel, a. a. O. 241.

[101] C. 12. „Statuit etiam ne poenitentes iniunctam sibi poenitentiam a sacerdote revelent neve sacerdotes ipsi revelent poenitentias etiam iniunctas aut aliquid in confessione detectum; quod a quibusdam impune fit in contemptum clavium ecclesiae; alioquin si contrafecerint, gravi poena punientur." Mansi 32, 1143.

[102] Sermo in consecrat. pontificis: „Caveat ergo sacerdos, cui confitetur peccator, non ut homini, sed ut Deo, ne forte post confessionem auditam recordetur peccati; hoc est, ne verbo vel signo innuat se scire delictum . . . Gravius enim peccat sacerdos, qui peccatum revelat quam homo, qui peccatum committit." PL 217, 652.

[103] Bibliotheca Casinensis IV. Florilegium (1880) 57.

[104] Vgl. G. Schreiber, a. a. O. (Anm. 4) 446 und P. Browe, ZKathTh 56 (1932) 398.

[105] Die im Anschluß an die Benediktinerregel für ein unbekanntes Kloster geschriebene „Regula Tarnatensis monast." sagt darüber c. 8: „Quaecunque ab aliquo absque testibus admittuntur, si ad abbatis notitiam pervenerit, secretius emendetur; si omnibus innotuerit, coram omnibus est reus admissi criminis arguendus. Qui

bei der Beichte der schweren und später auch der läßlichen Sünden erfüllt hat, und der „Liber usuum" des normannischen Klosters Bec z. B. setzte sie als selbstverständlich voraus[106]. Aber sie wurde doch auch von einigen Beichtvätern, besonders wenn sie zugleich Obere waren, mehr oder weniger vernachlässigt. So rügte Peter von Blois am Ende des 12. Jahrhunderts einen Abt, weil er den Mönchen, die ihm schwere Sünden beichteten, öffentlich seine Verachtung zeige und sie so entehre[107]. Auch den Bettelorden wurde manchmal von den Pfarrern, denen sie ihre sexuellen Vergehen vorwarfen, der Vorwurf gemacht, sie hätten davon nur aus der Beichte Kenntnis erlangt und scheuten sich nicht, sie weiter zu verbreiten. Dagegen nahm sie 1247 die Bistumssynode von Le Mans energisch in Schutz[108], und ihre Ka-

---

cogitationum impugnationes consolationis suae causa secretius confitetur, non oportet eum despici nec aliis publicari sed quantum in se est, blanda exhortatione foveri." Luc. Holstenius, a. a. O. (Anm. 56) I 182; PL 66, 980. Der Text, den B. Kurtscheid (S. 49) aus Benedikt von Aniane anführt, gehört nicht, wie er irrtümlich annimmt, einem Kommentar der Benediktinerregel, sondern einer Nonnenregel (L. Holstenius, a. a. O. I 398) an, die unter dem Einfluß des hl. Kolumba entstanden ist. Sie handelt nicht, wie der von Benedikt von Aniane falsch zitierte Text besagt, von einem dem Abte, sondern von einem der Äbtissin abgelegten Bekenntnis und ist also nicht, wie Kurtscheid meint, ein Beweis für die sakramentale Beichte.

[106] „Quaecumque aguntur in capitulo, confessio est et ut confessio celari debet; itaque si quis deprehensus fuerit extra loqui de his, quae acta sunt in capitulo, districte emendari debet." Edm. Martène, a. a. O. (Anm. 15) IV 1 c. 5 n. 47.

[107] „De poenitentia vel satisfactione a sacerdote iniungenda epistola. Nimia tui rigoris austeritas, quam exerces in tuorum confessionibus fratrum, sicut dicitur ex eorum querela communi, enormium generat materiam scandalorum. Susceptos enim ad poenitentiale remedium post confessionem publice dehonestas. Nam, licet infirmitates eorum verbo non publices, quadam tamen superciliosa et notabili despectione opinionem eorum apud alios sinistra suspicione contaminas. Novisti quam gravi animadversione plectatur transgressio sacerdotis peccata sibi confitentium revelantis. Nec multum interest, utrum voce vel signo vel quodam vultuoso contemptu aut alias nimia severitate satisfactionis secreta conscientiae alienae vulgentur. Tales equidem canonica censura deponit ac depositos perpetuae et ignominiosae peregrinationi addicit" (oben Anm. 66). PL 207, 1091.

[108] „Quia quidam presbyteri, quos conscientiae reatus accusat, timentes quod si parochiani sui vel ipsi fratribus Praedicatoribus vel Minoribus confessi fuerunt peccata sua, fingentes mendaciter contra ipsos dicunt quod confessiones confitentium detegere non verentur, sub poena emendae vel alterius gravissimae poenae districtius inhibemus, ne dictos fratres super detectione confessionum audeant infamare." Mansi 23, 744.

pitel traten ihm dadurch entgegen, daß sie auf die Geheimnispflicht nachdrücklich hinwiesen. In keiner Weise sollen die Priester von dem reden, was sie in der Beichte gehört haben, bestimmte 1263 das Generalkapitel der Dominikaner[109], und ein Kapitel der Provinz Teutonia (um 1267) warnte besonders vor Äußerungen auf der Kanzel[110]. Die Generalkapitel der Franziskaner von 1274 und 1292 erließen ebenfalls das Verbot, direkt oder indirekt etwas zu erwähnen, wodurch der Beichtende in den Verdacht einer Sünde kommen könnte[111].

Die vorsätzliche Verletzung des Beichtgeheimnisses wurde immer als ein schweres Amtsverbrechen angesehen, das, wie der hl. Erzbischof Lanfrank von Canterbury († 1089) sagte, den Tod verdient[112]; das, nach den Worten des hl. Antonius von Padua, schlimmer ist als Mord und als die Sünde des Judas[113]. Eine bestimmte Strafandrohung

---

[109] „Admonemus omnes fratres, ne per aliquas circumstancias sive locorum sive temporum sive personarum vel alias quascumque loquantur de his, que in confessionibus audierunt." Monumenta O. Pr. historica III 120.

[110] „Ammonemus fratres ne in predicacione sua vel extra aliquid loquantur de hiis, que in confessione audierunt et fratres notabiliter iuvenes non exponantur nimis ad predicaciones et confessiones et maxime mulierum." Quellen und Forschungen z. Gesch. des Dominikanerordens in Deutschland 14 (1919) 10.

[111] „Reddant eos [confessores] cautos de sigillo confessionis stricte servando, scilicet quod nec directe vel indirecte, verbo vel signo, aliquid dicant, de quo possit aliquis de pecato notari. Item districte precipiant fratribus, quod nullus in secreta collocutione aliquid dicat vel dicat sub sigillo confessionis, quod vergat in infamiam alicuius vel quod possit inter fratres dissensionem aliquam generare." ArchLitKGMA 6 (1891) 44 105. Über die schlechte Bewahrung des Beichtgeheimnisses, welche die Spiritualen ihren übrigen Ordensmitgliedern vorwarfen, vgl. ebd. 3 (1887) 121.

[112] De celanda confessione. PL 150, 628.

[113] Sermo domin. 1 in quadrag. „Confessio debet esse . . . ab omnis hominis notitia abscondita et solius confessoris memoriae thesauro sub sigillo inviolabili reposita et omni humanae conscientiae occulta, in tantum ut si omnes homines qui sunt in mundo scirent peccatum peccatoris tibi confitentis, tu nihilominus debes abscondere et sub clavi perpetuae taciturnitatis claudere. Vere illi sunt filii diaboli, a Deo vivo et vero reprobati, ab ecclesia triumphante expulsi, a militante excommunicati, ab officio et beneficio deponendi et infamiae publicae exponendi qui confessionem non dico verbo quod peius est omni homicidio, sed signo vel alio quocumque modo occulto vel manifesto, irrisorie vel applausorie, denudant et manifestant. Audacter dico: quicumque confessionem discooperit, gravius peccat Iuda proditore qui Dei filium Iesum Christum Iudaeis vendidit. Confiteor homini, non tamquam homini,

treffen wir erst in dem sog. „Poenitentiale Casinense" (Wende 9./10. Jahrh.) und in dem oft wiederholten Kanon „Sacerdos ante omnia", die den Täter zur Deposition und zu lebenslänglicher Büßerwallfahrt und damit zum Exil verurteilten. Bloß die erstere Strafe legten die beiden Synoden von Dioclea und Paris auf, während das Laterankonzil auf jenen Kanon „Sacerdos ante omnia" zurückgriff, nur daß es die Infamie nicht mehr verhängte und daß es die lebenslängliche Bußwallfahrt, mit der man schlechte Erfahrungen gemacht hatte, durch Einsperrung in ein Kloster ersetzte[114]. Diese Strafe forderte auch Berthold von Regensburg († 1272) in seiner Beichtpredigt für denjenigen, „der die Beichte seinem Weibe sagte"; „sô solte er niemer bîhte gehoeren noch messe gesingen, unde man solte in vermûren, dasz er niemer mensche noch taegeslieht gesaehe[115]".

Diese beiden gemeinrechtlich festgelegten Strafen, die de lege ferenda waren, wurden in der Folgezeit von Synoden und Kanonisten immer wiederholt, nur daß sie manche Bischöfe, wie 1302 in Peñafiel[116] und 1346 in Florenz[117], noch durch besondere Strafen verschärften.

---

sed tamquam Deo." Ant. M. Locatelli, S. Antonii Patavini confessoris sermones et evangelia dominicarum (Patavii 1895) 45.

[114] Dagegen kennt Caesarius von Heisterbach, der das Laterandekret nie erwähnt, noch die Strafe des Exils, die für eine besonders schwere Verletzung des Beichtsiegels, verbunden mit Erpressung, verhängt wurde (criminator de provincia eliminatus est). Caesarius Heisterbac. O. Cist. dialogus miraculorum, ed. Ios. Strange (1851) III c. 42.

[115] Franz Pfeiffer, Berthold von Regensburg I (Wien 1862) 351.

[116] C. 5. „Item quia . . . nonnulli sacerdotes, suae salutis immemores et suscepti officii ignari, peccata . . . non ut hominibus, sed ut locum Dei tenentibus confessa, quae iuxta verbum Augustini dicentis: ‚Nihil in hoc mundo minus scio quam id, quod in confessione scio', tanquam scita, cum vere iuxta Domini verbum debeant dici non scita, propalant et revelant, ne excessus tanti criminis transeat impunitus, statuimus et mandamus, quod, si qui tam nefandi criminis rei inventi fuerint, tanquam deportati et in metallum damnati perpetuo carceri mancipentur, pane et aqua pro vitae sustentatione solummodo reservatis." Juan Tejada y Ramiro, Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España (Madrid 1849/55) III 437; Mansi 25, 102. Mit dem Zitat ist wohl der Satz gemeint: „Illud quod per confessionem scio, minus scio quam illud quod nescio", der in einer fälschlich dem hl. Augustin zugeschriebenen Beichtpredigt (PL 40, 1289) steht, die einer viel späteren Zeit, vielleicht erst dem 11. Jahrhundert angehört.

[117] „Caveant N. sollicite confessiones audientes, ne verbo, signo, nutu vel alio indicio confessionem audeant indiscrete revelare. Alio-

Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Strafen, besonders die lebenslängliche Einsperrung, nur bei besonders groben Verletzungen verhängt oder ausgeführt wurden. Ein solcher Fall wird z. B. aus dem Leben des hl. Thomas von Villanova, Erzbischofs von Valencia (1544—1555), erzählt. Ein Priester hatte seinen Pönitenten, der ihm einen Mord gebeichtet hatte, verraten und dadurch vor das Gericht gebracht. Als der Heilige die Sache klargestellt hatte, strafte er den Pflichtvergessenen durch Wegnahme der Pfründe, Suspension und Einsperrung „in arce de Chullila[118]".

In späterer Zeit ließ man diese letztere Strafe, da die weltliche Gewalt sie nicht mehr unterstützte, bei der Wiederholung des Dekrets oft ganz weg und sprach nur noch von Deposition oder Degradation; auch der Codex iuris canonici hat die Einsperrung nicht mehr erwähnt.

Die Exkommunikation ist gelegentlich einmal von einem Bischof gegen die direkte und indirekte Preisgabe des Beichtgeheimnisses verhängt worden, so z. B. 1288 von einer Lütticher Synode[119]; auch der hl. Antonius von Padua bezeugt sie[120]; dagegen ist diese Sünde nie ein päpstlicher und nur ganz selten einmal bischöflicher Reservatfall gewesen.

Trotz all dieser Verordnungen und Strafandrohungen wurde das Beichtgeheimnis im Mittelalter lange nicht so gut beobachtet wie in der Neuzeit. Schon im Frühmittelalter müssen manche Klagen über Verletzungen laut geworden sein, wenn auch die Behauptung L. Honorés, „daß es mancherorts ganz außer Übung gekommen sei" (S. 33), übertrieben sein dürfte. Jedenfalls beweisen die beiden von ihm angeführten Kapitularien diese Behauptung nicht. Denn wenn die Priester in Sachsen ihr Zeugnis über die Beichte und Buße geheimer Sünden abgaben[121], so ist das doch wohl auf

quin praeter poenam canonicam, quam incurrunt, nostro vel nostri vicarii arbitrio puniantur." Ebd. 26, 70.

[118] Acta Sanctorum Sept. V 896.

[119] „Nullus sacerdos ira vel odio vel etiam metu mortis in aliquo audeat confessionem confitentis sibi signo vel verbo, generaliter vel specialiter aliquatenus revelare. Omnes enim sacerdotes contrarium facientes excommunicamus et excommunicatos denunciamus." E. Schoolmeesters, Les statuts synodaux de Jean de Flandre, évêque de Liège (1908) 11; Mansi 24, 893.

[120] Oben Anm. 113.

[121] Capitulatio de partibus Saxoniae (775—790) c. 14. „Si quis pro his mortalibus criminibus latenter commissis aliquis sponte ad sacerdotem confugerit et confessione data agere poenitentiam voluerit, testimonio sacerdotis de morte excusetur." MGH Capitul. I 69.

die Bitten ihrer Pönitenten hin geschehen, die sich dadurch vor dem Todesurteil retten wollten, und jene mochten das für erlaubt halten, um die harten Maßregeln Karls d. Gr. zu mildern und die unterjochten Sachsen eher für das Christentum zu gewinnen. In dem anderen Kapitulare, das er anführt[122], handelt es sich zwar um bewußte Verletzungen des Beichtsiegels aus Habgier, aber doch nur um Einzelfälle, die auffielen und die man untersuchte, die man deshalb ebensowenig verallgemeinern darf wie die Nachrichten aus den folgenden Jahrhunderten, aus denen allerdings hervorgeht, daß solche Verletzungen nicht gerade selten waren. Der Erzbischof Lanfrank von Canterbury († 1089) hat ein eigenes Werkchen „de celanda confessione" geschrieben, in dem er die Frage beantwortete, ob die Gläubigen, deren Beichten vom Pfarrer verraten würden, auch bei einem Diakon oder Kleriker oder Laien beichten dürften; ferner warnte er die Geistlichen, besonders die Prälaten, davor, eine geheime in der Beichte angeklagte Sünde unter dem Vorwand einer anderen schweren Schuld öffentlich zu bestrafen[123]. Auch Petrus Abälard sprach von „vielen unfrommen und indiskreten Prälaten, die leichthin die Sünden der Beichtenden aufdecken und bei denen zu beichten nicht nur unnütz, sondern auch gefährlich ist[124]". Noch häufiger scheint das Beichtgeheimnis in der späteren Zeit preisgegeben worden zu sein; wenigstens gewinnt man den Eindruck, daß etwa seit dem Ende des 12. Jahrhunderts mehr Verletzungen vorkamen, daß sie aber auch häufiger und energischer bekämpft wurden. Neben dem Dekret des Pariser Bischofs Odo von Sully wurde besonders der berühmte Kanon des 4. Laterankonzils ungezählte Male wiederholt, was man nicht getan hätte, wenn solche Vergehen nicht öfters vorgekommen wären; das beweisen auch die Zusätze, mit denen einige Synoden seine Einschärfung begründeten. Auch daß andere, wie 1289 in Cahors[125], und Schriftsteller, wie ein Anonymus um 1189[126],

---

122 Capitula originis incertae (um 813) c. 1. „Ut hoc inquiratur, si de partibus Austriae verum est, quod dicunt an non, quod presbyteri de confessionibus accepto pretio manifestent latrones." Ebd. 175. Über das Ergebnis der Untersuchung ist nichts bekannt.

123 PL 150, 630.

124 Ethica c. 25. PL 178, 670.

125 „Nota quod septem sunt casus, in quibus potest quis confiteri alii sine licentia proprii sacerdotis . . . Secundus est, si pro certo sciat vel credat indiscretum proprium sacerdotem." Edm. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Parisiis 1717) IV 694.

126 De poenitentia c. 6. „Est adhuc, quod confessionem tuam liberam facit (wo du einem anderen als dem eigenen Pfarrer beich-

der berühmte Alanus ab Insulis († 1202)[127], Bonaventura[128], Thomas von Aquin[129] und der Pariser Bischof Wilhelm IV. (1304—1320)[130], unter den Fällen, in denen es erlaubt war, einem anderen als dem eigenen Pfarrer zu beichten, die Verletzung des Beichtsiegels mit aufzählten, erweist doch wohl, daß man sie als tatsächlich vorkommend voraussetzte. Dasselbe folgt aus gelegentlichen Erzählungen von Chronisten und anderen Schriftstellern, z. B. aus dem Zisterzienser Caesarius von Heisterbach (Anf. 13. Jahrh.)[131], und Berthold von Regensburg läßt sich in seiner Beichtpredigt den Einwand machen: „Bruder Berthold, ich habe gehört, daß manche Priester die Beichte ihren Frauen sagen[132].“ Auch der berühmte Kanonist Henricus von Segusia (Cardinalis Hostiensis, † 1271) spricht von vielen leichtsinnigen Beichtvätern, die selbst an dem Orte, an dem sie die Beichte gehört, so reden, daß die Hörer vermuten können, um wen es sich handelt; wie er aus eigener Erfahrung wisse, halte das nicht wenige von der Anklage ihrer Sünden ab[133].

---

ten darfst); si videlicet sacerdos plenus rimarum est, hoc est, si continere et tacere non potest, qui confitentium peccata aliis prodat. Hunc quasi quamdam pestem fuge.“ PL 213, 870.

[127] Liber poenitentialis: „Cautum quoque sit apud peccatorem, ne peccata sua revelet sacerdoti, cuius notorium est crimen confitentium sibi peccata revelare; sed si suus sacerdos sit, cum eius licentia accedat ad alium. Si vero crimen occultum sit, sufficit uni soli revelare; si autem notorium est, ut publica laboret infamia, potest pluribus revelare, ut maiori puniatur verecundia.“ PL 210, 304. Einige Autoren sprechen diesen Traktat dem Alanus ab und weisen ihn in die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts. Vgl. H. J. Schmitz, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren (1898) 721.

[128] In 4 d. 17 p. 3 a. 1 q. 2.

[129] Suppl. q. 8 a. 4.

[130] „Scias tamen quod sunt quinque casus qui excipiuntur, in quibus potest parochianus alii confiteri quam proprio sacerdoti . . . Quartus est ob propriam maliciam sacerdotis quando revelator est confessionis vel incitat confitentem ad peccatum.“ Guillielmi parisiensis episcopi dyalogus de sacramentis (Florentiae 1579) 32.

[131] Alb. M. Königer, Die Beicht nach Caesarius von Heisterbach (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München II 10 [1906] 63) und B. Kurtscheid, a. a. O. 66.

[132] Oben Anm. 115.

[133] „Tenetur igitur hoc secretum tenere sacerdos, adeo quod consulimus ei bona fide, quod nec verbum nec signum nec nutum nec gestum inde faciat, nec in genere nec in specie, et hoc est contra multos, qui inde ludunt et rident, inter se dicentes: ‚Hodie audivi talem confessionem‘, et licet non nominent specialiter, tamen dicunt: ‚Quidam miles vel quidam comes vel quaedam mulier commisit tale peccatum‘, et cum sint in loco, ubi audierint et ubi est

Natürlich handelte es sich in diesen Fällen nur selten um bewußte direkte Verletzungen, d. h. um ausdrückliche Nennung des Beichtenden und seiner Sünden, sondern besonders um indirekte Äußerungen irgend welcher Art (verbo, signo vel alio quovis modo), durch die der Priester etwas, das er bloß aus der Beichte wußte, erkennen oder mutmaßen ließ[134]. Da diese Art die weitaus häufigere war, haben sie manche Synoden eingehender beschrieben und noch eigens verboten[135], und die kanonischen Strafen wurden, wenn die Sünde schwer schuldhaft war, auf sie ebenso angewandt wie auf die direkten Verletzungen.

III.

Die bewußten direkten und indirekten Verletzungen des Beichtsiegels aus grober Unwissenheit, aus Furcht, Habgier, Haß oder sonst irgend einem Beweggrund waren im Mittelalter nicht gerade selten, ohne daß man aber von einem weit verbreiteten Laster reden dürfte; jedenfalls haben Bischöfe und Synoden ernst dagegen angekämpft, sie mit den Theologen und Predigern unter die ärgsten Sünden eingereiht und mit den schwersten Strafen bedroht. Insofern kann von einer Entwicklung der Lehre keine Rede sein, höchstens daß das, was man unter indirekter Preisgabe verstand, im Laufe der Zeit klarer umschrieben und ausdrücklicher verboten wurde. Ganz anders verhält es sich dagegen mit zahlreichen Verletzungen, die wir heute für unbedingt unerlaubt halten, die aber das Mittelalter nicht so beurteilte oder über welche die Ansichten auseinandergingen und in denen eine allmähliche Entwicklung vor sich ging.

---

persona, sic narrant omnia, quod aliqui circumstantes, coniecturant quod velint dicere, sicut vidi aliquoties de facto; sed non refert, utrum res proprio vocabulo exprimatur vel digito vel caeteris circumlocutionibus ostendatur . . ., et propter hoc multi, sicut experti sumus, retrahuntur talibus confiteri. Caveas ergo, quod ex quo aliquid scis in confessione de caetero non loquaris inde incaute . . ., maxime autem hoc cavendum est, quando circumstantia nimis propinqua est." Aurea summa (Coloniae 1612) V de poenit. et remiss. n. 53.

[134] Das war der Sinn, den man im Mittelalter dieser Unterscheidung unterlegte. Sie kommt, wie L. Honoré (51) sagt, zuerst in dem Trierer Provinzialkonzil von 1227 vor, das den Kanon des Laterankonzils folgendermaßen wiedergibt: „Nullus sacerdos revelet confessionem, directe vel indirecte, nuto, verbo vel signo, generaliter vel specialiter; alioquin in degradatione honoris sui gravissime et indesinenter punietur." Ioh. Iac. Blattau, a. a. O. (Anm. 96) I 15; Mansi 23, 29.

[135] Oben Anm. 95 f.

Aus diesen Fragen sollen wieder nur diejenigen herausgegriffen werden, die noch nicht eingehend erörtert wurden oder zu denen neue Quellenbelege gegeben werden können.

Als **Gegenstand** des Beichtsiegels wurden, wie sich von selbst versteht, zunächt die Person und die Sünden des Beichtenden angegeben. Was etwa sonst noch darunter fallen könnte, wurde bis zum 13. Jahrhundert nicht erörtert. Dann gaben die verschiedenen Fassungen der beiden grundlegenden Dekrete Anlaß zu Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten. Während der Kanon „Sacerdos ante omnia" und die ihm folgenden Synoden ganz allgemein verboten hatten, das Gebeichtete zu verraten, sprach das Laterankonzil nur von der Person und den Sünden und verhängte nur auf ihre Preisgabe seine Strafen. Deshalb waren im 13. und 14. Jahrhundert manche Theologen der Ansicht, daß alles sonst in der Beichte Vorgebrachte nicht unter das sakamentale Beichtsiegel falle.

Noch im Jahre 1331 spielte diese Ansicht in einem großen Staatsprozeß eine Rolle. Robert von Beaumont hatte im Kampfe um die Grafschaft Artois einige Dokumente vorgelegt, die sich als gefälscht erwiesen. Hierauf ergriff er die Flucht, aber sein Beichtvater, der Dominikaner Jean Aubery, wurde festgenommen und antwortete im gerichtlichen Verhör, daß er darüber nur aus der Beichte etwas wisse. Als man ihn drängte, es mitzuteilen, „erklärte er, dies tun zu wollen, wenn Theologieprofessoren in seiner Gegenwart erklären würden, daß dies ohne Sünde geschehen könnte". Als man daraufhin einige ins bischöfliche Palais berufen hatte, „ergriff der Dominikaner Petrus de Palude, der damals Patriarch von Jerusalem war, das Wort und sagte, daß er das ohne Sünde und Gefahr mitteilen dürfte, da ja nur die Sünden unter das Beichtsiegel fielen, jene Briefgeschichte aber sei keine Sünde; zudem diene das zur Aufklärung der Wahrheit und zur Befriedung und Ruhe des Reiches. Wenn man in dieser Angelegenheit klar sähe, würde die Gerechtigkeit, die wertvollste Tugend, in Frankreich herrschen; und deshalb drohe ihm durch die Enthüllung keine Gefahr, er werde im Gegenteil dafür nach Verdienst belohnt werden. Dieser Rede stimmten alle anwesenden Professoren bei, aber mehr, wie sehr viele glauben, um den Menschen zu gefallen als um Zeugnis für die Wahrheit abzulegen. Denn diese Entscheidung war gegen die allgemeine Lehre, welche die Dominikaner für wahr halten und täglich verteidigen, nämlich daß alles, was im Zusammenhang mit den Sünden gesagt wird (quae sub eodem contextu cum peccatis dicuntur), ebenfalls unter das Beichtsiegel falle, auch wenn es keine Sünden sind." Auf jenes Gutachten hin teilte dann der

Beichtvater alles mit, was er über die Dokumente aus der Beichte wußte[136].

Besonders häufig wurde die Frage behandelt, ob die Praxis vieler Beichtväter, diejenigen Personen, deren Sünden sie von ihren Pönitenten zufällig oder durch Befragen erfahren hatten, zur Rede zu stellen oder zur Anzeige zu bringen, statthaft sei oder ob sich die Geheimnispflicht auch darauf erstrecke. Der erste, der davon sprach und diese Verpflichtung aufstellte, war wohl der Erzbischof Lanfrank von Canterbury[137]; erst geraume Zeit später haben auch einige Synoden, wie um 1200 in Paris[138], um 1220 in London[139], 1279, 1280 und 1288 in Münster, Köln[140] und Lüttich[141] und 1438 bis 1448 in Linköping[142], die Priester ermahnt, diese Sünden ebenso geheimzuhalten wie die der Beichtenden selbst. Das war aber doch nicht so streng gemeint, als es klang. Es sollte nur jeder Gebrauch verboten sein, der dem Pönitenten lästig fallen oder seinem complex schaden konnte; dagegen wurde eine geheime Benützung zu seiner Warnung und Besserung nicht ausgeschlossen. So hatte schon Lanfrank von Canterbury entschieden[143], und der Pariser Bischof Odo von Sully hat sogar trotz seines eben erwähnten Verbots folgendes Dekret erlassen: „Der Pfarrpriester soll die Namen derjenigen, mit denen sein Pönitent gesündigt hat, nicht erfragen; es sei denn, daß er selbst oder durch einen der Mittäter sein Pfarrkind von der Sünde abbringen könne. Keinesfalls darf er aber seinen Pönitenten dadurch irgendwie bekanntgeben. . . . Wenn es sich um eine nicht zu seiner Pfarrei gehörige Person handelt, soll er vielleicht dem Or-

---

[136] Dieser Bericht steht in einer Fortsetzung der Chronik Wilhelms von Nangis, die von einem unbekannten Mönch aus St. Denis niedergeschrieben wurde. Chronique latine de G. de Nangis, de 1113 à 1300, avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368, publ. par H. Géraud (Paris 1843) II 127; auch bei L. d'Achéry, Spicilegium (Parisiis 1723) III 95. Ein Grund, an der Wahrheit dieses Berichtes zu zweifeln, liegt nicht vor, obwohl Petrus de Palude diese Ansicht in seinen Schriften nirgendwo vertreten hat.

[137] PL 150, 628 629.

[138] „In confessione caveant sibi confessores, ne inquirant nomina personarum, cum quibus peccaverint confitentes, sed circumstantias tantum et qualitates; et si confitens indicaverit, arguat eum confessor et secretum illud teneat sicut confitentis peccatum." Mansi 22, 679; PL 212, 62.

[139] The English Historical Review 30 (1915) 291.

[140] Mansi 24, 318 354.

[141] E. Schoolmeesters, a. a. O. 11; Mansi 24, 892.

[142] H. Reuterdahl, a. a. O. (Anm. 40) 147.

[143] PL 150, 632.

dinarius einige Umstände mitteilen[144]." Auch aus einigen Beispielen, die der Zisterzienser Cäsarius von Heisterbach erzählt[145], ersehen wir, daß dieser Gebrauch der Beichtkenntnis nichts Ungewöhnliches war und nicht getadelt wurde.

Vom 14. Jahrhundert an wurde diese Frage von vielen Theologen und Kanonisten erörtert. Alle waren darin einig, daß der Beichtvater diese Kenntnis auf keinen Fall ohne die Erlaubnis des Pönitenten benützen dürfe; ob mit ihr, wurde verschieden beantwortet, und für beide Ansichten traten Autoritäten ein. Da viele Theologen, z. B. Fr. Suarez S. J.[146] und Barthol. Mastrius de Meldula O. Min.[147], sie historisch und theoretisch behandelt und die Gründe und Gegengründe auseinandergesetzt haben, ist es überflüssig, dies noch einmal zu tun.

Die meisten Schwierigkeiten entstanden über den **Verpflichtungsgrad** des Beichtgeheimnisses. Zwar waren alle darin einig, daß der Beichtvater es auch unter den größten persönlichen Opfern bewahren und eher den Tod erleiden müsse als es zu verraten; aber die Frage, ob seine Preisgabe nicht zuweilen durch höhere Rücksichten gefordert sei, wurde zum Teil anders beantwortet als heute oder war doch wenigstens sehr umstritten. Die Kollisionen, die im Mittelalter erörtert wurden, kamen von 3 Seiten her:

1. von der Pflicht, dem Bischof oder einem andern Priester die Person des Pönitenten und seine Sünde zu nennen oder ihn um Rat fragen zu müssen;
2. von der Gefahr der sakrilegischen Spendung der Sakramente;
3. von dem Gebot der Liebe, das verlangt, den Nebenmenschen vor großer leiblicher und seelischer Not zu bewahren.

---

144 „Nec requirat [confessor] nomina personarum, cum quibus confitens peccavit, nisi forte in casu, ut possit suum parochianum obstinatum vel suam parochianam per se vel per alios sui criminis comites ab obstinatione peccati deterrere, ita tamen quod personam sibi confessam in nullo reddat notabilem. Ita etiam quaerat, si confitens voluerit sponte alium nominare; de alieno parochiano forsitan debet aliquas circumstantias eius ordinario intimare." Mansi 22, 685.

145 Vgl. B. Kurtscheid, a. a. O. 66; vgl. unten Anm. 182 219.

146 Commentaria in 3^{m} partem d. Thomae, De poenit. d. 34 sect. 4.

147 Disputationes theol. in 4^{m} sentent. (Venetiis 1698) d. 5 q. 18 a. 3.

1. Beichtgeheimnis und Anzeige- oder Konsultationspflicht.

a) Während des ganzen Mittelalters hat die **reservatio peccatorum** zu Kollisionen mit der Schweigepflicht Anlaß gegeben.

Im öffentlichen Bußverfahren des Altertums gab zunächst nur der Bischof die öffentliche Buße, überwachte sie und erteilte die Lossprechung. Erst als die Anzahl der Christen in seiner Residenzstadt stark zunahm, auch auswärts Gemeinden entstanden und er die Arbeit allein nicht mehr bewältigen konnte, übertrug er seinen Priestern und Diakonen die Beaufsichtigung der Büßer und behielt sich nur die Auflage der Buße oder wenigstens ihre Bestätigung und die Wiederversöhnung vor. Das blieb auch später so und ließ sich durchführen, weil ja die Anzahl der öffentlichen Büßer immer mehr abnahm und weil sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, am Aschermittwoch und Gründonnerstag gemeinsam in die Kathedrale kamen und die Buße und Wiederversöhnung von ihm erhielten. So blieb diese Auflage der poenitentia publica und solemnis während des ganzen Mittelalters ein Recht, das der Bischof sich oder seinen Stellvertretern vorbehielt[148].

Auch bei der Buße der öffentlichen und geheimen Sünden, die nicht dem kanonischen Verfahren unterlagen, bildete sich schon frühzeitig eine solche Reservation heraus. Als nämlich die Beichte aller Todsünden allmählich üblich wurde, war es ganz unmöglich, daß der Bischof die Strafen jedesmal selbst bestimmte und die Lossprechung erteilte. Er gab deshalb seine Jurisdiktionsgewalt an die Pfarrer weiter, die ihn als „pastores" der Gemeinden vertraten und die häufig vorkommenden geheimen Fälle erledigten[149]. Aber wo eine besondere seelsorgliche Behandlung nötig schien oder wo sie ihr Bußbuch im Stiche ließ, wandten sie sich doch an ihn, damit er sie berate und die Buße bestimme, die ja damals als der wichtigste Teil des Wiederversöhnungsprozesses galt. Nur gelegentlich wird er auch selbst einmal die Lossprechung gegeben haben. Daraus bildete sich allmählich die Sitte heraus, schwere und eine besondere Buße verlangende Sünden immer vor sein

---

[148] Oben Anm. 12—14.

[149] Rather von Verona gab 966 in seiner „Synodica ad presbyteros" die Bestimmung: „De occultis peccatis poenitentiam vos dare posse scitote; de publicis ad nos deferendum agnoscite." PL 136, 567.

Forum zu bringen; aber welche das im einzelnen sein sollten, wurde im Frühmittelalter nicht bestimmt, höchstens daß einmal, wie in den Bußbüchern Cummeans und Columbas[150], die eine oder andere besonders schlimme Sünde eigens genannt wurde. Weil sich im 10./11. Jahrhundert, in dem die kirchliche Zucht und Ordnung arg darniederlag, viele Priester um diese Reservation der Buße nicht mehr kümmerten und sie deshalb, wie das normannische Provinzialkonzil von Lillebonne (1080) andeutet[151], mancherorts ganz außer Gewohnheit gekommen war, haben die großen Synoden von Winchester (1070)[152] und Rouen (1074)[153] von neuem eingeschärft, daß für die „peccata criminalia" nur der Bischof zuständig sei und die Buße geben dürfe.

In den Klöstern mußten diese Sünden natürlich dem Abte gebeichtet werden, und falls sie dem gewöhnlichen Beichtvater angeklagt worden waren, nahm er zuweilen das Recht in Anspruch, ihn danach zu fragen. Eine solche Geschichte erzählt oder erdichtet der Biograph des hl. Zisterzienserabts Hugo von Bonnevaux († 1194) ohne jede Bemerkung[154]; er scheint also nichts Tadelnswertes darin gefunden zu haben. Außerhalb der Klöster wird aber so etwas kaum je vorgekommen sein; jedenfalls ist kein Beispiel bekannt, daß das ein Bischof getan hätte.

Was unter den „Hauptsünden", die sich die Bischöfe vorbehielten, zu verstehen sei, wurde auch im 11. und 12. Jahrhundert noch nicht näher erklärt; erst später stellten sie

---

150 Vgl. B. Poschmann, a. a. O. (Anm. 7) 35.

151 C. 37. „Parochianorum crimina ad episcopum pertinentia, ubi consuetudo erit, episcoporum iudicio examinentur." Mansi 20, 563.

152 „Quod de criminibus soli episcopi poenitentiam tribuant." Ebd. 460.

153 Oben Anm. 70.

154 Helinandi O. Cist. chronicon (geschr. um 1204) ad a. 1185. „Quidam famulus cellerarii Bonaevallis infirmatus est usque ad mortem et confessus est peccata sua monacho confessori pauperum; et dixit ille quoddam peccatum, quod monachus timuit recipere et iniunxit infirmo, ut hoc confiteretur abbati; quod ille concessit, si viveret. Interim famulus ille mortuus est. Abbas autem cum rediisset de via post completorium et sederet in lecto suo, volens se discalceare, vidit illum mortuum . . ., qui . . . cecidit ad pedes eius . . . rogans humiliter, ut suam confessionem audiret, dicens se missum ad eum propter hoc. . . . Post absolutionem mortuus rogat humiliter abbatem, ut oraret pro se, quia in magnis tormentis erat . . . In crastino abbas quaesivit a confessore pauperum, si mortuus ille tale crimen confessus fuisset; cui respondit: ‚Etiam' ‚Et quomodo illud nosti?' ‚Ab ore', inquit, ‚eius audivi'." Acta SS. Apr. I 48; PL 212, 1080.

eine mehr oder weniger spezifizierte Liste auf, die sehr viele öffentliche und geheime Tatsünden umfaßte, so daß in den meisten Bistümern an die 20—30 ihnen oder ihren Pönitentiaren vorbehalten waren.

Die Art und Weise, wie sie dabei vorgingen, brachte für das Beichtsiegel nicht wenige Gefahren und Schwierigkeiten mit sich.

Wenn der Pönitent eine reservierte Sünde anklagte, mußte der Priester das Bekenntnis abbrechen und dafür sorgen, daß sie dem Bischof mitgeteilt wurde. Erst wenn dieser einverstanden war, konnte er es zu Ende hören und die Gesamtbuße und die Lossprechung geben. Wie im Altertum war der Pönitent verpflichtet — unzählige Male betonten das Theologen, Prediger und Synoden, wie z. B. die Provinzialkonzilien von York (1195)[155] und Arles (1275)[156] —, sich dem Bischof persönlich zu stellen.

Als allgemeiner Befreiungsgrund galt im Mittelalter nur eine schwere Krankheit, in welcher der Beichtvater zwar die Lossprechung geben durfte, aber den Beichtenden verpflichten mußte, im Genesungsfalle die Buße beim Bischof zu erfragen. Nur ganz ausnahmsweise haben Synoden auch andere Gründe gelten lassen und dem Priester, wie 1284 in Nîmes[157], die Vollmacht gegeben, die Sache selbst zu erle-

---

[155] „Si vero de periurio poeniteant, ad archiepiscopum vel episcopum vel generalem dioecesis confessorem absente archiepiscopo vel episcopo transmittantur, ab eo poenitentiam suscepturi. In extremis vero laborantibus insinuanda, non imponenda est poenitentia eisque firmiter iniungatur, ut, si vixerint, archiepiscopum vel episcopum vel generalem dioecesis confessorem absente archiepiscopo vel episcopo adeant, ut eis poenitentia competens imponatur." Mansi 22, 655.

[156] „Statuimus omnes casus supradictos ad episcoporum audientiam ab omnibus confessiones audientibus specialiter reservandos, inhibentes quod illi, qui confessiones audiunt, se intromittere non debeant de absolutionibus peccatorum, nisi personae quae in aliquos praedictorum casuum inciderint, fuerint adeo senes vel valetudinariae, quod ad episcopos vel eorum poenitentiarios venire non possint vel nisi fuerint in mortis articulo constitutae. Et tunc eis nihilominus iniungantur, quod si recuperaverint sanitatem, pro praedictis se debeant episcoporum aspectibus praesentare." Ebd. 24, 151.

[157] „Si autem de omnibus confitetur et poenitet et propositum habet in posterum abstinere, consideret sacerdos, an tale peccatum inter alia confessus fuerit, propter quod ad episcopum sit mittendus. In quo casu ad episcopum ipsum mittat, si potest; sin autem, imposita sibi poenitentia de illo et de aliis peccatis confessis, consideratis peccatorum circumstantiis et peccati, et licet secundum canones pro quolibet peccato mortali septennis esset regulariter poenitentia iniungenda, sacerdos tamen iniungat minorem vel maiorem

digen. In Amiens (1437—1456) erhielt er für die öffentlichen casus reservati diese Erlaubnis nicht; für die geheimen mußte er den Bischof um Rat fragen, der ihm dann die Buße angab oder sich vielleicht auch einmal die Absolution vorbehielt[158]. Eine ähnliche Bestimmung trafen die Statuten von Cahors, Rodez und Tulle (1289), die verlangten, daß er die Weigerung des Pönitenten, aber ohne den Namen anzugeben, dem Bischof anzeigen sollte, damit dieser heilsame Maßregeln treffen könnte[159].

Lange Zeit hindurch legte der Bischof dem Pönitenten, der mit einem casus reservatus zu ihm geschickt wurde, nur die Buße auf, ohne ihm ein sakramentales Bekenntnis abzunehmen; das geht u. a. aus den Synoden von York (1195)[160] und Chichester (1246)[161] hervor. Als aber die Bußleistungen die große Bedeutung, die sie früher gehabt, allmählich verloren und statt ihrer das Bekenntnis an die erste Stelle rückte, wurde es üblich, daß er auch die Beichte hörte und die Lossprechung gab; ob er sich aber bloß die reservierte Sünde beichten ließ und bloß von ihr lossprach oder ob er das mit allen Sünden tat, war nach Ort und Zeit verschieden. Die Statuten von Cahors, Rodez und Tulle (1289) verlangten an und für sich eine vollständige Beichte, gestatteten aber auch die andere Praxis[162]. Theoretisch wurde

---

prout secundum quantitatem peccati et contritionem et qualitatem peccatoris saluti eius viderit expedire." Ebd. 24, 529.

158 „Ceterum si committens aliquod e praedictis a confessore monitus et inductus nihilominus ad nos pro poenitentia venire noluerit, si eius peccatum occultum fuerit, quam citius commode poterit confessor super hoc consilium nostrum exposcat; si vero manifestum fuerit, ad nos precise venire cogatur, nisi forte adeo senex vel corpore debilis sit, ut venire non possit." Edm. Martène, Veterum scriptorum et monumentorum histor., dogmat., moral. ampliss. collectio (Parisiis 1729/33) VII 1253.

159 „Si vero confitentes haec peccata ad praeceptum sacerdotis ad nos nullatenus venire noluerint, in suis peccatis et duritia remanentes, sacerdos nobis hoc non designata persona significare procuret, ut adhibeamus super hoc remedium salutare." Edm. Martène, a. a. O. (Anm. 125) 693.

160 Oben Anm. 155.

161 „Sacerdotes in dubiis consulant superiores et maiora maioribus reservent, ut homicidia, sortilegia, peccata contra naturam, vota fracta et periuria de assisis vel aliis causis, partus suppositionem et testamenti immutationem et similia, nisi sint occulta et ad poenitentiam imponendam sufficiat discretio sacerdotis." Mansi 23, 706.

162 C. 14. „Nota quatuor esse casus, in quibus peccata semel confessa debemus iterum confiteri . . . Tertius est, quando audita confessione attendens sacerdos, quod ipse non potest absolvere,

diese Frage im 14. Jahrhundert nur von einigen wenigen Theologen und dann im Nachmittelalter eingehend behandelt. Der Kardinal Kajetan z. B. teilte die Ansicht, daß der Bischof von der reservierten Sünde allein lossprechen und die andern dem Beichtvater überlassen könne und behauptete, daß diese Art und Weise auch in Rom üblich sei[163].

Da die Bischöfe also ursprünglich nur die Buße auflegten, ohne sich die vorbehaltene Sünde noch einmal beichten zu lassen, so hatten sie keine genaue Kenntnis von der seelischen Haltung und den Lebensumständen des Pönitenten und konnten sie deshalb nicht dementsprechend geben. Daher ahmten sie die Sitte, die bei der öffentlichen Buße herrschte, nach und schrieben dem Beichtvater vor, sein Beichtkind zu begleiten oder ihm einen Brief mit genauer Beschreibung der reservierten Sünde mitzugeben. Noch im Hochmittelalter haben besonders englisch-normannische Synoden solche Dekrete erlassen, aber auch in Deutschland und in anderen Ländern treffen wir sie an. „Die geschickt werden", sagten um 1217 die Statuten des Bischofs von Salisbury, „sollen einen Brief mitbringen, in dem die Art und die Verumstandungen der Sünde genügend (litteras, continentes genus peccati et circumstantias sufficienter) angegeben sind, oder aber der Priester soll selbst mitkommen"; und die Konstitutionen

---

quia est casus episcopalis vel aliter ad eum non pertinere, debet superiori peccator de omnibus confiteri, nisi superior ipsum remittat super aliis sacerdoti." Edm. Martène, a. a. O. (Anm. 125) 694.

[163] „Confessio si quidem illa qua quis habens multa mortalia, confitetur episcopo vel eius vicario unum mortale reservatum, est confessio non integra ac per accidens et materialiter, quia non ex voluntate poenitentis provenit non-integritas, sed ex parte talis confessoris reservantis. Et propterea huiusmodi confessio, quamvis non integra, sancta est; sic namque sanctae matris ecclesiae usus habet nec oportet sapere plus quam oportet, sed sapere ad sobrietatem. Cave autem, ne erres dicendo absolutionem illam, quam intendit episcopus huiusmodi peccato non esse sacramentalem. Ex hoc namque quod confessio illa partialis est sacramentalis (quod patet et ex eo quod sigillum confessionis illius est sacramentale; potest enim episcopus sicut quilibet confessor iurare se nihil scire; et ex eo quod aliter poenitentes essent delusi, quia non intendunt nisi confiteri nec tenentur nisi confessione sacramentali ire ad episcopum) consequens necessario est, ut absolutio quoque sit sacramentalis nec est hoc vertendum in dubium." Summula comp. resoluta sec. concilii Trident. . . . castigatissima (Lugduni 1596) unter confessio, condicio 10. Über diese Frage handeln u. a. ausführlich Fr. Suarez, a. a. O. (Anm. 146) d. 31 sect. 1 und Barthol. Mastrius de Meldula, a. a. O. (Anm. 147) q. 20 a. 2.

von Canterbury (1236) fügten bei: „sonst werden sie nicht angenommen[164]". Eine ähnliche Vorschrift gab um 1240 der Bischof von Rouen[165].

Schon um 1074 hatte eine andere Synode von Rouen darauf hingewiesen, daß dabei die Person des Beichtenden nicht verraten werden dürfte[166], aber das Verfahren selbst brachte es mit sich, daß das Beichtgeheimnis in Gefahr kam und sicher auch oft verletzt wurde. Den Mißbrauch, den Brief offen zu schicken oder mitzugeben, untersagten 1227 und 1277 die Bischöfe von Trier[167]; die Synode von Würzburg (1298) ermahnte die Beichtväter, darin nur im allgemeinen von einer reservierten Sünde zu sprechen, ohne genau anzugeben, um welche es sich handle, und damit glaubte sie das Beichtgeheimnis gewahrt[168]. Mit der Zeit wurde man immer gewissenhafter; „um es in keiner Weise preiszugeben", verbot das Provinzialkonzil von Salzburg (1490) einfachhin, über geheime Sünden in diesen Briefen zu schreiben[169].

Die Hauptgefahr lag aber in der Reise zur Bischofsstadt, die ja viele Pönitenten, besonders Frauen und Jungfrauen, nicht machen konnten, ohne dadurch in den Verdacht einer schweren Sünde zu kommen. Viele weigerten sich deshalb, sie anzutreten, oder verschwiegen die reservierte Sünde oder beichteten überhaupt nicht mehr. Um dem abzuhelfen, gaben die Bischöfe die Absolutionsvollmacht auch einigen Welt- und Ordenspriestern oder schickten, wie man aus der

---

[164] Mansi 22, 1116; 23, 422.

[165] „Item prohibemus, ne sacerdotes absolvant in magnis casibus constitutos . . . Et scribant casus istos cum evenerint et tradant archidiacono sive nobis." Ebd. 23, 404.

[166] Oben Anm. 70.

[167] „Inhibemus firmiter et distincte, ne aliquis sacerdos scribat peccata confitentium in literis apertis, sed tantummodo clausis." Mansi 23, 29; 24, 196; Ioh. Iac. Blattau, a. a. O. (Anm. 96) 18.

[168] „Sunt tamen nonnulli, qui ignorantiae caecitate ducti, cum ad nos in illis articulis, in quibus nobis tanquam episcopo ius dispensandi competit, parochianos illorum cum litteris suis transmittant et nude scribere non verentur: ‚Tales ad vos mittimus, qui nobis talia crimina sunt confessi, in quibus vobis ius competit dispensandi, unde petimus', et quod sub praemissa poena fieri de coetero prohibemus, cum per hoc confessiones certissime prodere videantur, sed sic in genere scribant: ‚Talem ad vos mittimus, qui perpetravit quendam casum, cuius ad vos dispensatio dignoscitur pertinere etc.', extunc ille missus ad nos veniens illum casum nobis vel poenitentiario nostro non desinat confiteri eo modo servato, quod manifesta peccata non sint occulta correctione corrigenda." Fr. X. Himmelstein, Synodicon Herbipolense (1855) 151.

[169] Oben Anm. 14.

Provinzialsynode von Arles (1263) ersieht[170], wenigstens während der Fastenzeit ihre Pönitentiare durch das Bistum. Allerdings war diese Praxis nach Ort und Zeit sehr verschieden, und im allgemeinen ließ man die persönliche Stellungspflicht im ganzen Mittelalter bestehen, um die Lossprechung zu erschweren und so die Leute von diesen Sünden abzuschrecken. Erst später milderte man die alte Strenge besonders auch wegen des Beichtsiegels bedeutend ab. Um die Pönitenten und hauptsächlich die Frauen nicht dem Verdacht und der Beschämung auszusetzen, gestattete 1493 die Synode von Meaux allen Pfarrpriestern, von den reservierten geheimen Sünden gegen das sechste Gebot loszusprechen; nur mußten sich die Frauen, sobald sie es ohne Nachteil konnten, dem Bischof oder seinem Pönitentiar stellen und von ihnen die Buße annehmen[171]. Dieselbe Vollmacht gaben in ausgedehnterem Maße die Provinzialkonzilien von Köln

---

[170] Mansi 23, 1011.

[171] „Est autem circa praemissa attendendum, quod quis dicitur vicino morti periculo impeditus non solum propter gravem corporis infirmitatem, verum etiam si probabiliter timeat in itinere capitalem inimicum praedonemve aut potentioris se crudelitatem, vel si fit per loca periculosa aut insidiosa inevitabiliter transiturus nec alias absolvendi potestatem habentis copiam habere possit et suam absolutionem obtinere. Praeterea ne forte, quod circa praetactorum casuum reservationem pro remedio contra incentivum delinquendi provide statutum est, occulta manifestandi peccata occasionem praebere ac inde gravius famae periculum et scandalum inducere videatur personarum; metu quoque horum in contemptum cedat, contemnentes induret ac tandem in profundum malorum mergat penitus induratos, his nos idcirco et aliis moti rationabilibus causis, aliquas personas pro sexus fragilitate et conditione status a generalibus nostris prohibitionibus et casuum reservationibus supradictis specialiter excipiendas et praetactis impeditis quoad quaedam aequiparandas fore censentes, omnibus et singulis praedictae nostrae dioecesis parrochialibus presbyteris, ut sibi confitentes, innuptas adulescentulas et alias coniugatas mulieres, suas parochianas, non notorias peccatrices, sed occultas, ab incestus, adulterii aliisque omnibus luxuriae, etiam sodomiticis, occultis peccatis, si quae talia confiteantur commisisse easque ipsi presbyteri verisimilibus et probabilibus coniecturis cognoverint ad nos vel nostrum praedictum poenitentiarium propter hoc absque scandalo et famae periculo accedere non posse, absolvere valeant et possint, auctoritatem impartimur pariter et facultatem; iniungendo tamen per ipsos presbyteros eisdem sic absolutis, quatinus quamcitius commode, sine scandalo et periculo famae poterunt, nobis vel dicto nostro poenitentiario se repraesentent, nostrum seu eiusdem nostri poenitentiarii mandatum super huiusmodi ab eis commissis confessis criminibus humiliter suscepturas." Toussaint Du Plessis, Histoire de l'église de Meaux (Paris 1731) II 525.

(1536)[172], Mainz (1549)[173] und Besançon (1571)[174]; nur mußten die Beichtväter in jedem einzelnen Falle, mündlich oder schriftlich, um Rat fragen und um die Lossprechungserlaubnis einkommen; dagegen waren die Pönitenten von jeder Stellungspflicht frei.

b) Auch **die Pflicht des Beichtvaters, in besonderen Fällen um Rat zu fragen,** hat häufig zu Kollisionen mit dem Beichtgeheimnis geführt. Schon im Frühmittelalter sollte er den Bischof angehen und seine Meinung hören; das blieb auch später so, wenn es ihm zweifelhaft war, ob eine Sünde reserviert war oder nicht, ob er um die Lossprechungsvollmacht einkommen mußte oder nicht. Viele Bischöfe und Synoden, z. B. 1222 in Canterbury, 1300 in Coutances[175] und 1355 in Chartres[176] ermahnten ihn, das zu tun. Daß dabei, wenigstens in der früheren Zeit, häufig auch der Name des Pönitenten und die Sünde genannt wurde, ist sehr wahrscheinlich, besonders da man ja geltend machen konnte, daß er sowieso verpflichtet war, sich persönlich zu stellen. Aber

---

[172] VII c. 37. „In occultis delictis ex reservatione casuum compertum habemus, nonnihil mali interdum accidere, vel quod peccator non habens in promptu sacerdotem, qui illum absolvat, confiteri vel differt vel contemnit, vel quod qui minores aetate sunt vel mulieres difficile adducantur, ut ex suis parochiis non sine levi suspicione ad nos seu commissarios nostros proficiscantur. Quare ut consulamus et verecundiae et famae, visum nobis est hanc potestatem nostram absolvendi a peccatis et casibus nostrae absolutioni reservatis (occultis tamen) omnibus parochis per dioecesim nostram constitutis, rite vocatis delegare, modo tamen vicariorum nostrorum in pontificalibus consilium requirant ac adhibeant, nostris tamen suffraganeis potestatem facientes, aliter in dioecesibus suis, uti consultius videbitur, super hac re ordinandi." Mansi 32, 1266.

[173] Ebd. 1410.

[174] „Si in confessione occurrat aliquis casus reservatus, si persona est iuvenis, maxime vir, non multum distans a civitate, eum sacerdos remittat ad vicarium generalem vel poenitentiarium nostrum reclusum. Sin vero sit mulier nupta, contra quam posset oriri suspicio et periculum a marito, vel persona debilis vel pauper, tunc curatus ipse veniat vel mittat per literas et nuntium ad civitatem, ad obtinendum pro illis personis dispensationem et licentiam absolutionis. Quam tamen postulabit in generali, sic: ‚Confessus est quidam mihi peccatum vobis reservatum, peto, ut placeat vobis licentiam mihi dare absolvendi, quia poenitens commode non potest isthuc se transferre.'" Ebd. 36 bis, 55.

[175] „Item in maioribus et accuratioribus et dubiis sacerdos consulat episcopum aut illos, qui vices gerant episcopi, providos et discretos, quorum consilio certificatus sciat, quos et qualem ligare potest et solvere." Mansi 22, 1176; 25, 42.

[176] Oben Anm. 78.

im Laufe der Zeit setzte sich auch hier die Pflicht, das sakramentale Geheimnis zu wahren, durch, besonders da ja die Priester auch in anderen schwierigen Fällen, die nicht die Reservation betrafen, neben ihren Obern auch erfahrene Seelsorger und Theologen zu Rate zogen. Solche Konsultationen waren im Mittelalter bei der großen Unwissenheit sehr vieler Pfarrgeistlicher, bei den komplizierten Jurisdiktionsverhältnissen und bei der oft nicht genau spezifizierten Liste der casus reservati viel häufiger als heute, und deshalb war es nötig, daß in den Diözesanstatuten oft davon geredet und besonders auch die Schweigepflicht eingeschärft wurde. Schon die Synode von Pavia (850) hatte untersagt, bei der Konsultation den Namen des Beichtenden zu nennen, und auch das große Laterankonzil von 1215 erließ darüber ein Dekret[177], und nach ihm taten das die Synoden von Trier (1277), Köln (1280)[178] und Trier (1310)[179] und die zahlreichen anderen, die den Kanon „Omnis utriusque sexus" wiederholten. Auch manche Lehr- und Pastoralbücher betonten diese Pflicht eindringlich, so z. B. ein Opusculum, das irrtümlicherweise dem hl. Thomas zugeschrieben, aber wohl noch am Ende des 13. Jahrhunderts verfaßt wurde[180]. Eine Breslauer Synode von 1446 bezog die Strafen der Lateransynode ausdrücklich auch auf die Verletzung dieses Geheimnisses[181].

Daß der Beichtvater, um einen solchen Rat einholen zu können, das Einverständnis des Beichtenden nötig habe, wurde in diesen Dekreten nicht gesagt, und vermutlich hat er es sehr häufig ohnedem getan. Ein solches Beispiel erzählt Caesarius von Heisterbach O. Cist. aus dem Anfang

---

[177] Oben Anm. 23 und 68.

[178] „In dubiis autem sacerdotes consulant nos vel vices nostras in spiritualibus gerentem aut alios sapientes viros, non prodendo vel revelando confitentem, sed in genere, quorum consilio poenitentem absolvant aut ad alium mittant." Mansi 24, 317 354.

[179] Oben Anm. 96.

[180] De officio sacerdotis. De cautela in confessione habenda. „Sacerdos autem summa cura et solicitudine curare debet, ne revelet aliquid de his quae dicta sunt sibi in confessione, neque per verbum neque per aliud signum, sed si dubitat de aliquo peccato et super hoc vult consulere magis peritum, ita caute quaerat consilium de peccato, ut nullus aliquid perpendat de peccatore, alias esset in causa depositionis."

[181] C. 24. „Insuper si sacerdos insufficiens fuerit, peccatori penitenciam iniungendo consilium requirat a periciore, tacita omnino persona peccatoris sive confitentis; quam si alicui expresserit aliquo modo, sine spe restitutionis deponatur et in monasterio ad peragendum penitenciam recludatur." F. X. Seppelt, Die Breslauer Diözesansynode vom Jahre 1446 (Breslau 1912) 65.

des 12. Jahrhunderts[182], und auch der hl. Raimund von Pennaforte erklärte in den Entscheidungen, die er um 1241 für die geistlichen Gerichte der Kirchenprovinz Barcelona gab, dieses Vorgehen, wenigstens in einem besonderen Falle, für erlaubt[183]. Ebenso haben alle diejenigen Theologen, die dem Beichtvater gestatteten, den Pönitenten bei bestimmten Verbrechen, mit oder ohne Nennung des Namens, zur Anzeige zu bringen, ihm a fortiori auch gestattet, deshalb um Rat zu fragen. Erst in späterer Zeit drang ziemlich allgemein die Ansicht durch, daß der Beichtende dazu freiwillig seine Zustimmung geben müsse. Einige waren sogar so streng, daß sie dem Pönitenten das Recht absprachen, diese Erlaubnis überhaupt zu geben[184]; diese Ansicht teilte z. B. der Kartäuser Ludolf von Sachsen († 1377), der verlangte, daß sich der Beichtvater das Bekenntnis noch einmal außerhalb der

---

[182] „Ante hoc biennium, cum dominus Wilhelmus, Abbas Claraevallis, cum ceteris Abbatibus contra Galonem Cardinalem profectus fuisset Romam, quidam ex monachis eius cuidam ex confessoribus peccatum quoddam criminale confessus est. Cui ille dixit: ‚Bene te audio, bene consilium do, sed absolvere te non potero, quia confessio haec debita non est; consulo et rogo, ut confitearis Priori, qui potestatem habet.' Illo respondente: ‚Hoc nunquam faciam', confessor dolens ac fluctuans corde, tacita persona atque peccato, periculum confitentis domino Sigero Priori revelavit. Qui multum dolens et de salute periclitantis cogitans, magni consilii angelum cum lacrimis invocavit. Eodem tempore, cum conversus quidam ex eis perversus multa furaretur, Prior Dei nutu, nacta occasione, in Capitulo monachorum vitio furti exprobrans, hoc adiecit: ‚Si forte aliquis est inter vos, cauteriatam habens conscientiam, ita ut non possit eam suo praelato aperire, pro tali tribus diebus tales vobis iniungo orationes.'" Caesarii Heisterbac. O. Cist. dialogus miraculorum, recogn. Ios. Strange (1851) III c. 53. Aus einem anderen Beispiel (II c. 10) geht hervor, daß der Beichtvater vorher die Erlaubnis erbat.

[183] „Qualiter sacerdos debet inquirere in confessionibus de facto heresis. Item, iniungatur sacerdotibus, quia in penitentiis diligenter inquirant de hereticis et Insabbatatis et credentibus eorumque fautoribus, et si quid invenerint, fideliter conscribant et mox cum illo et cum illis pariter qui hoc confessi fuerint episcopo vel eius vicario, quod super hoc invenerint, manifestent; si vero confessus noluerit consentire quod dictum eius reveletur episcopo vel eius vicario, ipse sacerdos nichilominus requirat consilium, non specificando personam, a peritis et Deum timentibus, qualiter sit ulterius procedendum." C. Douais, Saint Raymond de Peñafort et les hérétiques (Le Moyen âge 12 [1899] 322). In der Summa de paenitentia et matrimonio (III tit. 38 § 60) erlaubte der Heilige dem Beichtvater in diesem Falle auch, den Pönitenten beim Gerichte anzuzeigen. Vgl. B. Kurtscheid, a. a. O. 73.

[184] Vgl. Fr. Suarez, a. a. O. d. 23 sect. 5 n. 4 und B. Kurtscheid, a. a. O. 156.

Beichte wiederholen lassen müsse und dann erst einen andern um Rat fragen dürfe[185]. Ebenso umstritten war im Mittelalter und darüber hinaus die Frage, ob der so Konsultierte bloß zum secretum naturale oder aber zum eigentlichen Beichtgeheimnis verpflichtet sei[186].

c) Eine dritte Kollision mit dem Beichtsiegel bot die **Pflicht der Laien und Kleriker, zu Ostern beichten und kommunizieren zu müssen.** Um ihre Erfüllung überwachen zu können, hat man etwa seit dem Ende des 12. Jahrhunderts die Namen der Beichtenden aufgeschrieben und — im Anschluß an eine frühere Sitte — diejenigen, die nicht gekommen waren, dem Bischof zur Bestrafung mitgeteilt[187]. Zahlreiche Provinzial- und Diözesansynoden, wie 1227 in Narbonne[188], 1275 in Arles[189], gaben solche Verordnungen. In einigen Bistümern schrieben sie auch, wie z. B. 1335 in Sala-

---

[185] „Valde autem cautus debet esse confessor in tenendo secretum confessionis, ita ut nec illud revelet, etiam de licentia confitentis. In casu enim quo confitens renuntiat sua secreta et dat confessori licentiam dicendi cui voluerit vel loquendi de eo, non potest ipse confessor revelare dictum sibi in confessione, quia ipse confitens non potest in praecepto legis divinae et evangelicae, sub quo secretum confessionis cadit, dispensare. Et ideo si confessor non habet potestatem absolvendi vel indiget consilio saniori, debet sibi iterum extra confessionem ob hanc tantum causam dici facere et tunc potest exprimere superiori vel alteri consulenti." Vita Iesu Christi I c. 20 n. 11.

[186] Vgl. Fr. Suarez, a. a. O. n. 9; Alfonsus M. de Ligorio, Theologia moralis VI tract. 4 c. 3 n. 648; B. Kurtscheid, a. a. O. 138.

[187] Vgl. P. Browe, a. a. O. (Anm. 22) 372.

[188] C. 7. „Item statuit praesens synodus, quod nomina illorum omnium, qui peccata sua confessi fuerint, scribantur a capellanis, qui confessiones audiverunt eorumdem, ut laudabile testimonium de confessionibus eorum valeant perhibere." Mansi 23, 23.

[189] C. 19. „Item statuimus, quod omnes sacerdotes curam animarum habentes de bonis ipsarum ecclesiarum emant chartularia, in quibus quolibet anno, saltem in Quadragesima, conscribant nomina parochianorum, qui ad poenitentiam venerunt et dicta chartularia teneant et custodiant diligenter, ipsa, quando ab ecclesia recesserint, penes ecclesiam dimittentes. Nomina autem illorum, qui in Quadragesima non fuerint ad confessionem faciendam proprio sacerdoti vel alii de licentia ipsius, in synodo post Pascha per proprios sacerdotes in scriptis ad dioecesanum episcopum deferantur. Et si contigerit, quod religiosi aut alii confessiones audiant, praesertim in Quadragesima, de parochia alicuius, nomina sibi confitentium infra octavam Paschae in scriptis tradant proprio sacerdoti, ut sic parochialis sacerdos certitudinem habeat de confessionibus subditorum ad fraudulentas quorumdam parochianorum versutias evitandas et animarum pericula evitanda." Ebd. 24, 152.

manka[190] und 1339 in Toledo[191], ein Pfarrbuch vor, in dem die Namen aller Gemeindemitglieder aufgezeichnet und dann diejenigen, die ihrer Beichtpflicht nicht genügt, angemerkt werden mußten. Diese Kontrolle setzte natürlich voraus, daß die Pönitenten oft nach ihrem Namen gefragt wurden, da ja die Pfarrpriester und besonders die fremden Ordensleute, die in der Fastenzeit hie und da aushalfen, unmöglich alle persönlich kennen konnten. Sie teilten sich dann, wie z. B. die Synode von Orleans (13./14. Jahrh.) vorschrieb[192], die Namen gegenseitig mit oder trugen sie in die Beichtliste ein, um so feststellen zu können, wer seiner Osterpflicht genügt hatte und wer nicht. Diese Mitteilung der Namen, die man in der Beichte erfahren hatte, hielt man also mit dem Beichtgeheimnis für vereinbar.

Ebensowenig trug man Bedenken aufzuschreiben, ob der Beichtende absolviert worden war oder nicht. Man wollte ja, wie das eben angeführte Provinzialkonzil von Narbonne (1227) sagte, durch diese schriftliche Kontrolle „die Erfüllung der Osterpflicht lobend bezeugen können"; das konnte man aber nicht, wenn man nur die Tatsache, daß die Gläubigen gebeichtet, und nicht auch, ob sie absolviert worden waren, festgestellt hätte. „Die Beichtväter sollen die Namen

---

[190] C. 16. „Sane parochialibus, qui de plebis cura tenentur episcopis rationem reddere, inhibemus . . . sub excommunicationis poena, ut omnium parochianorum suorum nomina in uno libro scribere teneantur, ut saltem visitationis tempore possint suo episcopo intimare illos, qui sacramenta recipere noluerint, ut per ipsum episcopum arctius puniantur." Juan Tejada y Ramiro, a. a. O. (Anm. 116) III 577.

[191] C. 5. „Quilibet eorum (der Pfarrgeistlichen) in sua parochia nomina suorum parochianorum, qui ad annos discretionis pervenerint, annuatim in scriptis redigant." Ebd. 582.

[192] „Ubi autem sunt plures sacerdotes, quilibet eorum habeat in scriptis nomina quos recipit ad confessionem, ut sic inter se conferentes videant qui confessi fuerint et qui non confessi fuerint, ut non confessi dictam poenam non valeant evitare." Edm. Martène, a. a. O. (Anm. 158) VII 1278. Auch in vielen Klöstern wurde die Beichte in dieser Weise kontrolliert. So gab der Bischof von Lincoln 1433 für das Augustinerpriorat Newnham folgende Verordnung: „Ceterum pro confessionibus canonicorum audiendis assignamus vobis fratres W. Bedford suppriorem, Ioh. Chudyngfolde et Ioh. Goldyngtone in confessores, ut ipsorum quilibet confessiones sibi confiteri volencium audiat, poenitencias iniungat confessis et eos absolvat a peccatis; ordinantes et ordinamus, ut quilibet istorum confessorum ceteris collegis suis personas sibi confitentes in fine cuiuslibet septimane revelet, ut sic constet, si aliqui remaneant non confessi." Visitations to religious houses on the diocese of Lincoln, ed. by A. Hamilton Thompson I; The publications of the Lincoln Record Society 7 (1919) 89.

derjenigen, die von ihnen eine Buße erhalten haben, aufschreiben", bestimmte 1230 die Synode von Albi[193]; aber Buße und Lossprechung bekommen, war damals gleichbedeutend. Die sie nicht erhielten, galten als „non confessi", die ihrer Osterpflicht nicht genügt hatten[194] und die auf diese Verweigerung der Absolution hin verwarnt und gestraft wurden.

Daß man auch die Namen derjenigen aufschrieb, die nicht absolviert worden waren, geht noch klarer aus dem Provinzialkonzil von Saragossa hervor, das der Erzbischof Peter von Luna (1314—1345) abhielt. Danach mußten die Pfarrer in dem Pfarrbuch von allen Gemeindemitgliedern vermerken, ob sie die Lossprechung bekommen hatten oder nicht[195]. In nachmittelalterlicher Zeit wurden, wie z. B. die Provinzialsynode von Mecheln (1570) bezeugt[196], nur diejenigen in dieses Buch eingetragen, welche sie erhalten hatten und also auch die anderen Sakramente empfangen konnten, wodurch die nicht absolvierten ebenfalls dem Pfarrklerus und vielleicht auch anderen Personen bekannt wurden.

---

[193] C. 17. „Item precipimus, quod sacerdotes scribant nomina illorum qui penitentias ab ipsis acceperint et communicaverint et eorum qui non fecerint et excommunicatorum." A. de Lagger, a. a. O. (Anm. 92) 438.

[194] Die Frage, ob eine Beichte ohne Absolution zur Erfüllung des Kirchengebotes genüge, wurde im Mittelalter nur von wenigen Theologen behandelt. Einige, wie Alexander von Hales (4 q. 77 membr. 5 a. 7) und Sylvester de Prierio O. Pr. (Summa unter „confessor" 4 q. 2) haben sie verneint, die anderen dagegen, wie Guil. Durandus (4 d. 17 q. 14) bejaht. Erst in nachmittelalterlicher Zeit wurde sie häufiger und eingehender erörtert. Vgl. Fr. Suarez, a. a. O. d. 36 sect. 7 und Ioa. de Lugo, a. a. O. (Anm. 58) d. 15 sect. 6 § 5.

[195] Folgende Eintragung wurde vorgeschrieben: „Anno et die tali, ego talis rector vel vicarius talis ecclesiae scribo nomina parochianorum, virorum videlicet et mulierum a 14 annis ultra qui sunt in parochia mea. G. R. tali loco confessus est mihi et absolutus vel non est absolutus, sed consilium ei dedi." Joaq. Lor. Villanueva, Viage literario á las iglesias de España (1803) III 119.

[196] „Mandat synodus pastoribus omnibus, ut registrum conficiant omnium, quorum tempore quadragesimae confessiones recipiunt atque ut in illud omnes alii etiam religiosi ad confessiones audiendas admissi eos describi curent, quorum confessiones susceperunt et a pastoribus auditi non sunt nec alios quam sic descriptos ad sacramenta, etiam matrimonium aut sepulturam admittant et proinde etiam omnibus subditis mandat, ut in hoc registro, tempore opportuno se inscribi faciant." Petr. F. X. de Ram, Synodicon Belgicum (Mechlin. 1828/39) I 95; Mansi 34, 581. Für andere Beispiele aus dieser Zeit vgl. Analecta iuris pontifici 2 (1857—1860) 2271.

Noch deutlicher trat diese Preisgabe des Beichtgeheimnisses bei den Beichtzetteln hervor, die denjenigen Gläubigen gegeben wurden, die an Ostern nicht bei ihrem eigenen Pfarrer beichteten, sei es daß sie auswärts weilten, sei es daß sie mit seiner Erlaubnis in der Pfarrei zu einem anderen Priester gehen wollten. Natürlich mußte er auch kontrollieren, ob sie das tatsächlich getan und die Lossprechung erhalten hatten und ob er ihnen die Kommunion reichen konnte. Er ließ sich deshalb von ihrem Beichtvater darüber mündlich unterrichten oder ein schriftliches Zeugnis ausstellen[197]. Zahlreiche Synoden, wie 1241—1250 in Sisteron[198], 1257 in Norwich[199], 1512 in Sevilla[200] und 1549 in Köln[201] verboten ihm, sie ohne das als „confessi" anzusehen oder kommunizieren zu lassen.

Die Sitte, jedem Beichtenden eine Bescheinigung zu geben, die er vor der Kommunion abgeben mußte, fing wohl erst in nachmittelalterlicher Zeit an. Eine Verordnung, die der hl. Karl Borromeo darüber auf dem Mailänder Provinzialkonzil von 1576 erließ[202], wurde in nicht wenigen Bistümern,

---

[197] Vgl. P. Browe, a. a. O. (Anm. 22) 376.

[198] C. 60. „Inhibemus etiam omnibus sacerdotibus, quantumcumque discreti, quantumcumque religiosi fuerint, ne parrochianos alterius ad poenitentiam admittant, nisi de licentia nostra vel proprii sacerdotis, qui inquisitus licentiam non deneget et cum signo suo transmittat et audiens signo suo remittat, ut sic pastor de vita et conscientia proprie certificetur. Hoc autem tempore quadragesimali potissime praecipimus observari." Edm. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Lutetiae Paris. 1707) IV 1090.

[199] „Si forte aliquis voluerit se alii confiteri quam proprio sacerdoti, ab eodem modeste petita licentia non neget, dum tamen sacerdoti per assertionem alicuius sacerdotis distincte constiterit, quod ei conscientiae suae vulnera patefecit; alioquin pro non confesso teneatur." Mansi 23, 972.

[200] „Item quia plures dicendo confessos fuisse apud religiosos et alios sacerdotes electos ab his qui habent facultatem audiendi confessiones et absolvendi, confiteri in suis parochiis recusant, mandamus ut dicti parochi illos non habeant pro confessis nec pro absolutis, nisi docuerint legitime per litteras talium religiosorum vel alio modo, qualiter fuerunt confessi apud ipsos et absoluti." Juan Tejada y Ramiro, a. a. O. V 75.

[201] „Statuimus idcirco, ut quicumque christiano nomine volunt censeri, semel ut minimum in anno accipiant a suo paracho s. communionem, secundum catholicae ecclesiae ritum sub una tantum specie. Et vel eidem prius confiteantur vel si de eorum confessione probabilis est dubitatio, testimonium afferant, quod alibi sint confessi et absoluti." Mansi 32, 1397.

[202] C. 5. „Confessarius sacerdos, quicumque sit, etiam regularis, ne auditae sacrae confessionis testimonium scriptum aut impressum manu sua suoque sigillo signatum sibi peccata confessis dare omittat; tum in pascha, ut parochis, tum aegrotationis tempore, ut medicis, quod debent, eos praestitisse plane constet. Confitentium

z. B. 1585 in Aix[203], wiederholt.

Auf diesen Beichtzetteln wurde nicht nur angegeben, daß der Pönitent gebeichtet hatte, sondern auch, ob er die Lossprechung bekommen hatte, oder aber sie wurden demjenigen, der sie nicht erhalten, verweigert.

In einer Wiener Brief- und Formelsammlung aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts steht ein solches Zertifikat, das der Minoritenguardian von Wiener-Neustadt an den Abt von Heiligenkreuz geschrieben hat und das als Vorlage für andere Beichtväter dienen sollte. „Ich bescheinige hiemit, daß der Überbringer dieses Schreibens, Herr H. genannt Hund (dominus H. dictus Canis), bei mir gut gebeichtet hat (mihi pure confessus est); ich habe ihm auch die Erlaubnis für die Kommunion gegeben und bitte Ew. Paternität, ihn nach seinem Wunsche kommunizieren zu lassen[204]."

Natürlich wurde durch solche Beichtzeugnisse dem Pfarrer, dem sie vorgezeigt werden mußten, oder auch anderen Geistlichen bekannt, wenn jemand nicht absolviert worden war. Die Erlaubtheit dieser Praxis haben die mittelalterlichen Theologen m. W. nicht behandelt, also wohl auch nicht angezweifelt; erst im 16. Jahrhundert fingen sie an, sich zu fragen, ob die Angabe „non absolvi", „non dedi poenitentiam" nicht eine Verletzung des Beichtsiegels sei. Kajetan[205] hat das „de iuris rigore" verneint, aber doch wegen

---

praeterea paschae tempore nomina et cognomina, ut fraudi multiplici occurratur, in librum certum, notato etiam die et mense, referet; quem librum episcopo petenti, pro debito caritatis studio, non modo non deneget, sed prompte ostendat atque exhibeat tradatve; testimonii vero formula certa ab episcopo praescribatur; cuius exempla, ubi ars impressoria sit et ubi opus est, typis impressa, quamplurima unicuique sacerdoti confessario tradantur." Ach. Ratti, Acta ecclesiae Mediolanensis ab eius initiis usque ad nostram aetatem II (Mediolani 1890) 228.

[203] Mansi 34, 955.

[204] Mitteilungen aus den vatikanischen Archiven II; Eine Wiener Briefsammlung zur Gesch. des deutschen Reiches und der österreich. Länder in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh., hrsg. von Osw. Redlich (Wien 1894) n. 255.

[205] „Potest tamen sine omni licentia [poenitentis] dicere: ‚Ego audivi confessionem istius, rite confessus est, absolutionis beneficium impendi'; haec enim bona generalia potest dicere. Sed si non absolvit et oporteat respondere interrogantibus, debet dicere: ‚Ego feci officium meum' vel aliquid huiusmodi. Si tamen diceret: ‚Ego illum non absolvi', non esset de iuris rigore revelator confessionis, quia ista negatio nullum manifestat peccatum confitentis, quia potest ex pluribus causis provenire . . . Quia tamen suspicio non irrationabilis impoenitentiae confitentis ex his verbis quandoque generatur, non est dicendum: ‚Ego illum non absolvi', sed ‚ego feci officium meum.'" Summula peccatorum (1526) unter „confessio".

des Verdachts der Unbußfertigkeit, der dadurch auf den Pönitenten fiele, für unerlaubt erklärt. In späterer Zeit drang aber die Ansicht, die darin einen eigentlichen Bruch des Beichtsiegels sah, ziemlich allgemein durch, und es wurde verlangt, daß die Zettel nur noch die Tatsache der Beichte angeben, aber von der Lossprechung schweigen sollten und daß sie auch den Nicht-Absolvierten auf ihre Bitte hin zu geben seien[206].

2. Beichtgeheimnis und sakrilegischer oder ungültiger Empfang der Sakramente.

Nicht selten tauchte die Frage auf, ob der Priester durch Preisgabe des Beichtgeheimnisses den unwürdigen oder ungültigen Empfang eines Sakraments verhindern dürfe; praktisch und theoretisch handelte es sich dabei um die Ehe, die Weihen und die Kommunion.

a) Mancherorts war es üblich, die Brautleute vor der Ehe zum Empfang des Bußsakraments aufzufordern. Einige wenige französische Diözesanstatuten, wie um 1220 in Paris[207], 1300 in Bayeux[208] und 1346 in Meaux[209] begründeten ihn auch mit der Möglichkeit, auf diese Weise eventuelle Hindernisse entdecken und die Hochzeit verbieten zu können. Daß dies manche Pfarrer nicht nur durch energische Mahnungen in der Beichte taten, sondern ihre Kenntnis auch sonst be-

---

[206] Vgl. u. a. Ioa. de Lugo, a. a. O. d. 23 sect. 4 n. 84 und Alf. M. de Ligorio, a. a. O. n. 639.

[207] C. 16. „Presbyteri iniungant parochianis suis, quod quando matrimonium inter aliquos erit contrahendum, illi qui debent contrahere, confiteantur ob reverentiam sacramenti peccata sua presbyteris suis, priusquam fidem praebeant de contrahendo vel saltem antequam contrahant per verba de praesenti. Presbyteri vero tunc solliciti sint de inquirendo, maxime super impedimentis matrimonii." Mansi 22, 768.

[208] In C. 110. „Volumus insuper, quod die Veneris ordines praecedente ad nos vel ad mandatum nostrum accedant, ut examinari valeant et scribi nomina eorum; et antequam ordines recipiant, nobis vel poenitentiario nostro confiteantur; quia saepe contingit, quod pro simplicitate confessoris plures irregulares irregulariter ordinati sunt." Ebd. 25, 80.

[209] C. 64. „Praecipimus, ut sacerdotes moneant et efficaciter inducant parochianos suos matrimonialiter coniungendos, ut antequam matrimonium contrahant, sua peccata confiteantur, ut sic cognoscat sacerdos, utrum debeant matrimonium complere, ex aliqua causa differre vel ex aliquo casu qui intervenerit superiorem consulere, et ut securius et dignius possint hoc sacramentum suscipere." Toussaint Du Plessis, Histoire de l'église de Meaux (Paris 1731) II 487.

nützten, ist sehr wahrscheinlich, besonders da ja auch einige Theologen und Kanonisten das nicht für unerlaubt hielten. Wilhelm von Auxerre gestattete in seiner 1215—1230 geschriebenen Summe die Preisgabe dieses Beichtgeheimnisses, „wenn dadurch dem Bußsakrament keine Gefahr drohe, was aber", wie er beifügte, „beinahe unmöglich ist[210]". Andere Theologen, wie Alexander von Hales[211] und der hl. Bonaventura[212], gingen nicht so weit und gestatteten nicht, einem Dritten, z. B. dem Bischof, davon Mitteilung zu machen, aber sie verpflichteten doch den Pfarrpriester, der das Ehehindernis in der Beichte entdeckt hatte, die Einsegnung zu verschieben oder zu verweigern oder sie wenigstens durch einen andern Priester vornehmen zu lassen. Die späteren Theologen haben aber beinahe alle, wie z. B. der Universitätskanzler von Canterbury, Ioa. de Burgo († 1386)[213] und der Dominikaner Silvester de Prierio († 1523)[214], die heutige Ansicht vertreten und einen solchen Gebrauch des

---

[210] Vgl. Jos. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilh. von Auxerre: Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengeschichte XIII 5 (1917) 178.

[211] Vgl. B. Kurtscheid, a. a. O. 112.

[212] Contra 3. „Item ponatur quod sacerdos sciat per confessionem inter duos contractam esse affinitatem per coitum fornicarium et post eos velle contrahere in facie ecclesiae; si sacerdos iungit istos, cum isti peccent mortaliter, consentit peccato eorum, ergo mortaliter peccat; ergo si non debet sceleris alieni fieri particeps, debet hoc manifestare. Similis casus est in decano, qui audivit confessionem habentium irregularitatem, an debeat eos praesentare ordinandos ab episcopo vel revelare confessionem . . ." Resp. ad arg. „Ad illud quod obiicitur de presbytero, dicendum quod presbyter debet dissuadere ei, qui est confessus et similiter decanus clerico; et si ille petat, debet differre; et nisi ille cogatur per superiorem vel per scandalum populi, non debet nec matrimonium tale benedicere nec clericos praesentare. Ex tunc autem potest, quia non ipse facit, sed ecclesia et ecclesia iudicat secundum ea quae exterius sunt. Consilium tamen est, quod et sacerdos et decanus faciant per vicarium, tum propter confusionem illorum occultam tum etiam propter criminis horrorem. Si tamen ipse faciat, non credo quod peccet, dum non ultro se offerat, sed coactus sustineat." In 4 d. 21 II a. 2 q. 1.

[213] „Tanquam violator sacramenti peccat, qui confessionem revelat; unde si aliquod grave periculum immineret, ut de heretico qui velit corrumpere fidem vel de aliquo matrimonio illicito, quod aliqui velint contrahere, vel de aliquo magno damno temporali, et hoc sciretur solum per confessionem, non debet confessor hoc revelare, sed potius debet eos monere qui confitentur, ut obvient vel ut desistant, et prelato potest dicere quod vigilet super gregem suum vel aliud simile." Pupilla oculi (Argentinae 1517) 48.

[214] Summa Summarum quae Silvestrina dicitur (Venetiis 1587) unter „confessio" III.

in der Beichte Gehörten untersagt[215]. Die Praxis mancher Pfarrpriester allerdings mag noch über das 16. Jahrhundert hinaus anders gewesen sein, weshalb auch einige Synoden, wie 1583 in St. Omer[216], das Verbot dringend eingeschärft haben.

b) Ähnlich wie vor der Hochzeit zur Aufdeckung von Hindernissen hat man die Beichte auch vor der Priesterweihe benützt, um die Würdigkeit der Kandidaten festzustellen. Schon Hildemar hat in seiner um 845 geschriebenen Erklärung der Benediktinerregel eine Gewohnheit aufgezeichnet, die einerseits das Beichtgeheimnis zu wahren und andererseits doch die Beichtkenntnis zu verwerten suchte. Wenn der Abt einen Kandidaten nicht recht kennt, „soll er mit dem Beichtvater reden und ihn um Rat fragen. Der soll ihm sagen: ‚Ich weiß darüber noch nichts; doch laß mich zu ihm gehen und ihn fragen, und dann will ich dir antworten.' Der Abt soll nämlich den Beichtvater des Priesterkandidaten fragen: ‚Ist der Frater, der dir gebeichtet hat, würdig Priester zu werden?' Darauf darf der Priester die Sünde des Fraters nicht nennen, sondern er muß antworten: ‚Ich weiß noch nicht, ob er will oder nicht.' Dann soll er zu ihm gehen und ihm sagen: ‚Der Herr Abt will dich zur Ehre des Priestertums befördern; was sagst du dazu?' Wenn dieser antwortet: ‚Ich will nicht', dann soll er dem Abt sagen, daß er nicht will. Wenn er aber — Gott möge es verhüten — sagt: ‚Ich will', dann soll er ihm sagen: ‚Eine solche Sünde widerspricht dem, und deshalb darfst du das nicht wollen.' Wenn aber jener Frater dabei bleibt und sagt: ‚Ich will unter allen Umständen', dann soll der Priester dem Abt sagen: ‚Ich weiß nicht, was ich sagen soll; ich rate weder ab noch zu.' Daraufhin darf ihn der Abt nicht weihen lassen, aber auch

---

[215] Vgl. u. a. Thomas Sanchez S. J., Disputat. de s. matrimonii sacramento (Antwerpiae 1652) III disput. 16.

[216] X c. 10. „Tanto autem magis [desponsi] ad faciendam, et id tempestive, peccatorum confessionem hortandi sunt, quod nonnunquam confessione detegi contingat secreta matrimonii impedimenta, quae prorsus in occulto latebant; de quibus etiam expediat parochum, sub confessionis finem, ultro poenitentem rogare, an nulla sciat huiusmodi. Non tamen quod a parocho revelanda aut aperienda aliquando sint peccata poenitentis aut ea, per quae in peccatorum illius notitiam veniatur, sed quod adduci eo et persuaderi poenitens possit, ut aut aperiat ipse aut aperiri permittat, proposito ipsi aeternae salutis suae hinc pendentis discrimine. Nam si huc adduci non potest, neganda quidem ipsi est absolutio a peccatis, sed a matrimonio, etiamsi forte illud vere non ineat, invitus repellendus non est, quando non nisi ex confessione nota est." Jos. Hartzheim, a. a. O. (Anm. 89) VII 938.

die Sünde nicht offenbaren . . ., sondern er soll irgend einen Vorwand angeben, warum er es nicht tut[217]."

Daß man in ähnlicher Weise auch in anderen Klöstern des Frühmittelalters vorgegangen sein wird, ist sehr wahrscheinlich, wenn auch lange Zeit darüber nichts mehr erwähnt wird; erst im 13. Jahrhundert finden sich wieder einige Texte. Nur sehr wenige Diözesansynoden, wie 1247 in Le Mans[218], haben von den Klerikern vor ihren Weihen eine Beichte verlangt, um eine eventuelle Irregularität erkennen zu können. Ebenso haben Theologen nur selten darüber geredet, und dann natürlich, wie der hl. Bonaventura, gleich entschieden wie in dem vorhergehenden Falle; die späteren haben, soweit sie überhaupt darauf zu sprechen kamen, den Gebrauch des Beichtgeheimnisses verboten.

Außerdem ist im Mittelalter gelegentlich erörtert worden, was der Beichtvater machen muß, dem jemand in der Beichte bekennt, daß er Messe lese, ohne Priester zu sein. Ein solcher Fall wurde am Anfang des 13. Jahrhunderts in einem Generalkapitel der Zisterzienser verhandelt und, da man sich nicht einigen konnte, vor Innozenz III. gebracht, der ihn den Kardinälen und Theologen vorlegte. Obwohl fast alle für die Bewahrung des Beichtsiegels eintraten, entschied er doch anders, mit der Begründung, daß eine solche Blasphemie — denn Beichte könne man ein solches Bekenntnis nicht nennen — der Kirche großen Schaden bringen könnte. Caesarius von Heisterbach, der diese Entscheidung überliefert hat, fügte bei, daß der Beichtvater zwar gefährliche Sünden des Beichtenden oft verraten dürfte, um ihre Folgen zu verhindern, seinen Namen aber nur in diesem eben erzählten Falle[219].

c) Eine dritte Kollision bot sich dem Beichtvater, wenn er nur aus der Beichte wußte, daß der Pönitent unwürdig

---

[217] Rup. Mittermüller, Vita et regula s. P. Benedicti. III Expositio regulae ab Hildemaro tradita et nunc primum typis mandata (1880) 570.

[218] „Clerici antequam ordines recipiant episcopo vel poenitentiariis discretis confiteantur, ne forte per simplicitatem confessoris irretiti irregularitate ordinentur." Mansi 23, 737.

[219] Dial. III c. 31. „Peccata quidem confitentium in multis casibus prodere poterit [confessor], tacitis personis; ipsas vero personas non debet nisi in uno casu, quem infra hoc quinquennium dominus Innocentius Papa tali modo determinavit. c. 32. In domo quadam ordinis Cist. monachus quidam sine ordinibus celebravit. Hoc cum die quadam abbati suo retulisset in confessione, nec tamen cessare vellet a tanta praesumtione, abbas dolens ac lacrimans, ut a blasphemia tam magna desisteret, miserum rogavit, monuit et

war, die Kommunion zu empfangen, sie aber doch von ihm verlangte. Wenn er das öffentlich tat, mußte sie ihm gegeben werden, um ihn nicht in Verruf zu bringen; das wurde von beinahe allen anerkannt[220]. Wenn er sie aber geheim verlangte, so daß außer ihm und dem Priester niemand etwas gewahr wurde, wie mußte dieser dann vorangehen? Durfte er sie ihm verweigern oder mußte er tun, als ob er die Beichtkenntnis gar nicht besäße, und den sakrilegischen Empfang zulassen? Zweifelsfrei sind im Hochmittelalter viele Priester der ersteren Praxis gefolgt, die auch das Provinzialkonzil von Trier (1227) vorschrieb[221]; vielleicht ist auch das Dekret der Synode von Nîmes (um 1284) so zu verstehen. Ebenso haben ihr nicht wenige Theologen beigestimmt und geglaubt, daß der Beichtvater einem solchen Pönitenten gegenüber nicht zum Beichtgeheimnis verpflichtet sei. Während ihm Alanus von Lille († um 1212) nur

praecepit, sed non profecit. Ille vero timens notari si cessaret, celebravit ut prius. In sequenti capitulo generali abbas idem proposuit casum eundem, interrogans quid faciendum foret confessori, si forte tale quid in aliqua domo emergeret. Cumque domus Cisterciensis sive ceteri abbates super hoc nihil auderent diffinire, casum scripserunt Innocentio Papae. Qui convocans cardinales virosque literatos, casum eis proposuit, et quid de hoc sentirent, a singulis requisivit. Omnibus pene in hoc consentientibus, quod confessio non esset prodenda, respondit: „Ego dico confessionem in tali articulo esse prodendam, quia talis confessio non est confessio, sed blasphemia; nec debet confessor blasphemiam tantam ac insaniam celare, per quam periculum incumbere poterit toti ecclesiae. Et placuit sententia omnibus. Scripsitque sequenti capitulo quod a se fuerat determinatum et a cardinalibus approbatum." A. a. O. (Anm. 114).

[220] Die Synode von Nîmes (um 1284) z. B. gab darüber folgende Belehrung: „Ante communionem parochianos suos moneant publice in ecclesia in diebus illis, in quibus est generalis communio facienda, ne aliquis in mortali peccato constitutus occulto seu manifesto praesumat accipere corpus Christi. Et si videant vel sciant aliquem in peccato mortali constitutum paratum communicare, trahant ipsum ad partem et eum severe [secrete?] moneant, ne communicet ullo modo, nisi prius de peccato illo vere contritus fuerit et confessus, dicentes sibi, quod si taliter communicaret, in damnationem animae suae redundaret, et si monitus noluerit abstinere, non debet ei publice communio denegari. Si a solo sacerdote, nemine alio praesente, communionem petet, non est audiendus, sed potius repellendus. Verum tamen, si peccatum fuerit manifestum et non est de ipso confessus vere, ante satisfactionem condignam debet ei manifeste et publice communio denegari." Mansi 24, 535.

[221] C. 3. „Item nullus sacerdos propter occulta peccata mortalia, quod scit per confessionem, debet negare corpus domini alicui publice; peccat enim graviter quilibet sacerdos faciens hoc, quod facere non debet." Ioh. Iac. Blattau, a. a. O. (Anm. 96) I 16; Mansi 23, 28.

eine Mahnung gestattet hatte[222], erlaubten ihm andere, wie Alexander von Hales, Bonaventura[223], Thomas von Aquin[224] und Johannes Maior († um 1540)[225], auch die Verweigerung der Kommunion. Auch noch einige spätere, wie Suarez[226], haben sie gebilligt, wenn auch die meisten sie als dem Beichtgeheimnis widersprechend für unerlaubt hielten.

3. Beichtgeheimnis und Gebot der Liebe.

Die Frage, ob der Priester das Beichtgeheimnis auch dann bewahren muß, wenn er durch seine Preisgabe sich oder einen andern aus einer großen Gefahr des Leibes oder der Seele erretten kann, hat zu langen Kämpfen geführt, die zum Teil mit denselben Gründen wie die unter 2. angeführten Kollisionen durchgeführt wurden. Der Geistesart jener Zeit entsprechend wurde sie nicht abstrakt und ganz allgemein, sondern in aktuellen Einzelanwendungen erörtert, von denen besonders drei die Gemüter lange erregten.

---

[222] Liber poenitentialis. „In hoc tamen [wenn der Pönitent unbußfertig ist] quodammodo sine consilio debet eum relinquere, ut nec admoneat eum in tali proposito corpus Christi sumere nec iniungat abstinere, sed in hoc eum instruat, quod si in hoc statu manens sumpserit, iudicium sibi manducabit. Si vero in tali statu permanens reus ad sacerdotem accedat, ut eucharistiam sumat, exactorem admonere debet, prohibere non potest." PL 210, 290.

[223] „Item, si peccator peteret in occulto, peccaret qui ei daret, ergo similiter in manifesto . . . Resp. Dicendum quod sacerdos debet dare illi, quem scit esse peccatorem, si petat in aperto, si sit occultus peccator et ipse solus scit. Si manifestus, nullo modo debet dare, sive petat sive non." In 4 d. 9 a. 2 q. 4.

[224] „Si sacerdos sciat peccatum alicuius, qui eucharistiam petit, per confessionem vel alio quolibet modo, distinguendum est, quia aut peccatum est occultum aut manifestum. Si est occultum, aut exigit in occulto aut in manifesto. Si in occulto, debet ei denegare et monere, ne in publico petat; si autem in manifesto petit, debet ei dare." In 4 d. 9 q. unica a. 5. Wie es scheint, hat der Heilige in der Summa die Verweigerung der Kommunion nicht mehr gutgeheißen, sondern nur noch die Mahnung wegzubleiben. „Si vero non sunt manifesti peccatores, sed occulti, non potest eis petentibus s. communio denegari . . . . Potest tamen sacerdos, qui est conscius criminis, occulte monere peccatorem occultum vel etiam in publico generaliter omnes, ne ad mensam Domini accedant, antequam de peccatis poeniteant et ecclesiae reconcilientur." S. th. 3 q. 80 a. 6.

[225] „Si subditus meus peccator [occultus] petat a me eucharistiam in tempore quo tenerer ei dare eucharistiam, si non esset in peccato, teneor etiam ei dare in peccato . . . . Si petat a me peccator ille eucharistiam pro tempore, quo non teneor ei ministrare, non dabo ei eucharistiam." In 4 d. 9 q. 4.

[226] A. a. O. sect. 6 n. 4.

Darf der Priester seine Beichtkenntnis benützen, um ein Verbrechen, z. B. gegen den Staat oder den Fürsten, zu verhindern? um einen Ketzer, der von der Verbreitung seiner Irrlehre nicht abstehen oder seine Mitschuldigen nicht nennen will, zur Anzeige zu bringen? darf der Obere sie zur außersakramentalen Leitung seiner Untergebenen benützen?

Bis über das Mittelalter hinaus war es nicht klar und eindeutig im Bewußtsein der Kirche, weder in der Lehre noch in der Praxis, daß das Beichtgeheimnis allen diesen Geboten, allen Rücksichten auf das Wohl des Staates und der Kirche vorzugehen habe und in keiner Weise zum Nachteil des Pönitenten preisgegeben werden dürfe. Da sowohl viele ältere Theologen als auch K. A. Gründler[227], B. Kurtscheid und L. Honoré darüber ausführlich geschrieben haben, ist es nicht nötig, noch einmal darauf einzugehen.

IV.

Diese Darlegungen weisen, in Verbindung mit den früheren Forschungen nach, eine wie lange Geschichte die sakramentale Geheimnispflicht hinter sich hat, und wie schwer es war, zu der klaren und folgerichtig durchgeführten Lehre und Praxis von heute zu kommen. Sie bietet geradezu ein Musterbeispiel für die allmähliche Entwicklung und Herausarbeitung einer conclusio theologica, eines Gebotes, das von Christus nicht ausdrücklich, sondern nur in einem andern eingeschlossen gegeben wurde. Sie zeigt auch, wie gefährlich es gerade im Sakramententraktat ist, mit aprioristischen Beweisen über die Anschauungen und die Praxis früherer Zeiten belehren zu wollen. Das Dilemma Palmieris: „Wenn die Kirche ein Gebot Christi längere Zeit hindurch unbeobachtet ließe, so machte sie sich entweder eines Irrtums oder eines Ungehorsams schuldig", muß sehr vorsichtig gehandhabt werden, wenn es nicht zu falschen Aufstellungen führen soll[228]. Denn Lehren und Gebote Christi, die für den christlichen Lebenswandel und das Seelenheil nicht unbedingt erforderlich sind, braucht ja die Kirche nicht gleich von Anfang an zu kennen; es genügt, wenn sie ihr in allmählicher Entfaltung und je nach den Bedürfnissen der Zeit bewußt werden. Auch hierin zeigt sich die Fürsorge Gottes, die sie leitet und ihr die jeweils notwendigen Erkenntnisse und Kräfte zukommen läßt.

---

[227] Über die Unverletzlichkeit des Beichtsiegels (Archiv für Kirchenrechtswissenschaft 4 [1833] 103).

[228] Vgl. J. B. Umberg, a. a. O. (Anm. 4) 555.

Vom Beichtsiegel ist in der abendländischen Kirche bis zum 5. Jahrhundert nirgendwo die Rede; auch wo wir es erwarten und unbedingt darauf zu sprechen kommen würden, wird es nicht erwähnt. Eine so strenge Notwendigkeit seiner Bewahrung wie heute brachten die damaligen Verhältnisse auch nicht mit sich. Zunächst wurden nur die crimina capitalia angeklagt und gebüßt; da sie meistens öffentlich bekannt waren, war auch ihre Anklage und Buße öffentlich. Das Ärgernis und die Gefahr, welche die Gemeinde durch sie erlitten, sollte wiedergutgemacht und der Sünder durch ihre liebevolle Anteilnahme ermuntert und durch ihr Gebet unterstützt werden. Gerade dieses Gemeinschaftsbewußtsein, das die Glieder des mystischen Leibes Christi verband, spielte in jener Zeit eine große Rolle und trug nicht wenig dazu bei, daß das Beichtgeheimnis keinem solchen Bedürfnis entsprach wie später, und daß auch die geheimen crimina capitalia in der Öffentlichkeit gebüßt und mancherorts auch öffentlich oder wenigstens vor allen Gemeindepriestern angeklagt wurden. Es ist eine Verkennung dieses Solidaritätsgefühls und seiner formbildenden Kraft, wenn Domin. Palmieri sagt: „Im Bußsakrament wird die Sünde — das liegt in seiner Natur — nicht als Beleidigung der Gemeinde und der anderen, sondern als Beleidigung Gottes angesehen[229]." Das Altertum hat die Sünde mehr und inniger als wir auch als Kränkung und Schwächung der sichtbaren Gottesgemeinde angesehen und das in der Art der Anklage, Buße und Wiederversöhnung und im ganzen Ritus zum Ausdruck gebracht.

Ein noch größerer Irrtum war es, wenn einige Theologen, wie z. B. Franciscus Mayronis O. Min. († 1327)[230], aus ihrer zeitbedingten Anschauung heraus eine öffentliche Beichte von vornherein für ungültig erklärten, weil sie gegen das Wesen des Bußsakramentes sei.

Seit dem beginnenden Frühmittelalter hatte das öffentliche kanonische Bußverfahren trotz des Widerstandes vieler Bischöfe und Synoden von seiner früheren Strenge sehr viel eingebüßt und wurde immer mehr durch die geheime Buße ersetzt, so daß schließlich nur noch Sünden, die großes, allgemein bekanntes Ärgernis erregt hatten, öffentlich

[229] Tractatus de poenitentia (Romae 1879) 401.

[230] „Sed numquid potest in publico fieri confessio? Dico quod non, quoniam est contra naturam istius sacramenti; tamen ubi iudex cognoscat utile, potest fieri, sed tamen non confessio sacramentalis." In 4 d. 17 q. 2.

gebüßt werden mußten. Durch diese Entwicklung wurde natürlich die Schweigepflicht des Beichtvaters mehr in den Vordergrund gerückt, und das Dekret des Konzils von Karthago (419) hing damit zusammen. Dazu kam, daß etwa vom 8./9. Jahrhundert an die Beichte aller Todsünden Sitte und bald auch als Verpflichtung eingeschärft wurde; dadurch wurde die Kirche ebenfalls genötigt, über das Beichtgeheimnis zu reden, was sie bis dahin, von dem eben erwähnten Kanon und dem Dekret Leos d. Gr. (459) abgesehen, die besonders geartete Fälle des kanonischen Bußverfahrens betrafen, nie getan hatte. Wenn sie jetzt von den Gläubigen verlangte, alle, auch die geheimsten Todsünden dem Priester zu beichten, mußte sie ihnen auch Schutz gegen Indiskretionen bieten und das Geheimnis gewährleisten. Deshalb treffen denn auch die ersten Dekrete, die es forderten, ungefähr mit den ersten Mahnungen zur Beichte aller schweren Sünden zusammen, und hier beginnt die eigentliche Geschichte des Beichtgeheimnisses, das sich nun in langsamer, aber ständiger Entwicklung voranbildet.

Was man als Verletzung klar erkannte, hat man jederzeit verurteilt und bestraft. Aber bis zu der heutigen Auffassung war noch ein langer Weg, auf dem viel und heftig gestritten wurde. Zuerst wurde, wie sich von selbst versteht, die Pflicht, die Person des Beichtenden und seine Sünden geheimzuhalten, aufgestellt und ihre Verletzung untersagt. Die anderen Fragen, die später so eingehend erörtert wurden, sind bis zum 13. Jahrhundert kaum behandelt worden; nur einige wenige, in der Praxis häufig vorkommende Fälle wurden ohne gründliches Eingehen auf Prinzipien besprochen. Was darüber gesagt wurde, geht, von der kleinen Schrift des hl. Lanfrank „De celanda confessione" abgesehen, über mehr gelegentliche, kurze Bemerkungen nicht hinaus. Eine systematische Behandlung setzt erst nach dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts ein, angeregt durch die Entwicklung der Theologie und besonders durch den Kanon des 4. Laterankonzils, der in den Vorlesungen der Theologen und Kanonisten erklärt und durchgesprochen wurde.

Von da an hat man während des ganzen Mittelalters viel über das Beichtgeheimnis geredet und geschrieben. Einer durchgreifenden und folgerichtigen Behandlung standen aber noch viele Schwierigkeiten im Wege, so daß selbst von angesehenen Professoren Zweifel geäußert und Lösungen gegeben wurden, die uns befremden, wenn wir sie von den heutigen Erkenntnissen aus betrachten und beurteilen. Aber

zu ihrer Zeit nahm sich die Sache anders aus; sie standen mitten in der Entwicklung und mußten sich erst über viele Vorfragen klar werden, ehe sie den Gegenstand und Verpflichtungscharakter der Geheimnispflicht gründlich behandeln konnten. So war z. B. die Frage, welches Sündenbekenntnis sie nach sich zieht, lange Zeit sehr umstritten[231]. Daß es in Bezug auf das Sakrament abgelegt sein mußte, war allen klar, aber sollte ein Bekenntnis ohne Reue und Besserungswillen und deshalb ohne Auflegung einer Buße und ohne Lossprechung auch ein sakramentales sein und also ebenfalls unter das Beichtsiegel fallen? Weil viele das verneinten, kamen sie bei manchen Pflichtenkollisionen zu anderen Lösungen als diejenigen, welche es auch darauf ausdehnten.

Eine Hauptursache des unentschiedenen Schwankens vieler Theologen und Kanonisten und ihrer voneinander abweichenden Ansichten lag in der verschiedenen Art und Weise, wie sie die Schweigepflicht zu begründen suchten. Hierin ist ebenfalls eine Entwicklung vor sich gegangen.

Wie bei manchen anderen Geboten gab man zunächst überhaupt keine Begründung oder deutete höchstens, wie Leo d. Gr. und Hinkmar von Reims[232], mit einigen Worten an, daß ihre Verletzung die Gläubigen von der Beichte zurückhalten würde. Den Unterschied von secretum naturale und sacramentale hat man bis zum Hochmittelalter m. W. nicht behandelt. Tatsächlich hat man dieses höher gestellt; denn über jenes würde man nicht so ernst und eindringlich geredet und seine Verletzung nicht so schwer geahndet haben. Beide eingehend miteinander zu vergleichen, fing man erst im 13. Jahrhundert an, und die Lehre von der natürlichen Geheimnispflicht ist zum Teil erst in Abgrenzung von der sakramentalen systematisch ausgebildet worden. Rasch wurde man sich dann darüber klar, daß der Priester strenger verpflichtet sei als der Arzt und jeder andere, der sich kraft seines Amtes zum Schweigen über ein secretum naturale verpflichtet hat, aber woher dieses Plus an Verpflichtung kommt und wie es zu begründen ist, war bis über das Mittelalter hinaus umstritten. Von der Art der Begründung hing dann wieder die Lösung der Frage ab, ob das Beichtgeheimnis, wenn es mit einem anderen Gebot zusammenstößt, immer den Vorrang hat oder nicht.

---

[231] Vgl. neben den älteren Autoren B. Kurtscheid, a. a. O. 71.

[232] De divortio Lotharii regis; PL 125, 634. Vgl. Anm. 49.

Einige wollten jenes Plus aus dem bloßen Naturrecht, ohne Zuhilfenahme eines göttlichen Gebotes, erweisen und gaben verschiedene ihm entnommene Gründe an; aber teils waren sie überhaupt nicht stichhaltig, teils führten sie, für sich allein genommen, nur zu einem gesteigerten secretum commissum und nötigten in gewissen Fällen zu Ausnahmen.

Andere suchten den Beweis aus dem seit dem 12. Jahrhundert unzählige Male wiederholten Satz herauszulesen, daß der Beichtvater die im Sakrament erlangte Kenntnis nicht als Mensch, sondern als Gott besitze[233], also unbedingt schweigen müsse. Deshalb durfte er sie auch nach der allgemein, z. B. von Bonaventura[234], Thomas[235], Kajetan[236] und Franciscus de Victoria O. Pr. († 1546)[237] angenommenen Ansicht verleugnen und gegebenenfalls einen Eid leisten, daß er nichts wisse[238].

Das Axiom, daß der Priester von dem in der Beichte Gehörten keine Kenntnis habe und deshalb unbedingt Schweigen bewahren müsse, erklärten einige Theologen daraus, daß

---

[233] Vgl. oben Anm. 49 102 113.

[234] In 4 d. 21 II a. 2 q. 1.

[235] Suppl. q. 11 a. 1.

[236] „Revelans enim confessionem mortaliter peccat, quia sacrilegii iniuriam infert sacramento, ex cuius natura est ut confessor nihil sciat ut homo. Ubi scito sigillum confessionis obligare ita ad secretum, ut nullo praecepto, nullo metu, nulla vi excusari possit, imo potest iurare se nihil scire, si de alicuius peccato quod in confessione tantum scit interrogetur. Et si interrogatus fuerit, an in confessione sciat talem furtum fecisse, potest libere iurare: ‚Ego nihil scio', sed non addat in confessione nec tenetur respondendo addere nec respondere secundum mentem interrogantis." A. a. O. (Anm. 205) unter „confessio necess."

[237] „Sed quid faciet confessor, cum interrogaretur de peccato, quod audivit in confessione, an possit dicere se nescire? Respondeo secundum omnes quod sic. Sed quid si cogatur iurare? Dico quod potest et debet iurare se nescire, quia intelligitur se nescire extra confessionem et sic verum iurat. Sed fac quod iudex vel praelatus ex malitia exigat a me iuramentum, an sciam in confessione. Respondeo quod coactus iuret se nescire in confessione, quia intelligitur se nescire ad revelandum aut taliter quod possit dicere. Sed contra si iuret se scire in confessione, iuraret verum; ergo cum iurat, se nescire in confessione, iurat falsum, quia sunt contradictoriae? Respond. quod non sunt contradictoriae. Quia in illa negativa intelligitur conditio subintellecta, scilicet quod non scit tali modo, quod possit illud dicere." Summa sacramentorum ecclesiae, ex doctrina F. Francisci a Victoria O. Pr. (Venetiis 1593) n. 185.

[238] Das war das erste Beispiel einer reservatio mentalis, auf das die Scholastiker zu sprechen kamen, ohne allerdings diesen Ausdruck zu gebrauchen und ohne näher auf ihre Erörterung einzugehen.

der Pönitent eigentlich nicht ihm, sondern Gott beichte, der ja nichts verrate. Andere gaben sich damit nicht zufrieden und suchten einen Beweis mehr in der Natur des Sakraments. Vielleicht der erste, der einen solchen Versuch machte, war der hl. Erzbischof Lanfrank von Canterbury (1070—1084), der ihn ganz auf dem unzähligemal ausgesprochenen Satze, daß die Buße eine zweite Taufe sei, aufbaute. Ihn leugnet, sagte er, wer das Beichtsiegel bricht; denn wie in der Taufe die Sünden abgewaschen werden, so muß sie der Priester auch im Bußsakrament als getilgt und nicht mehr vorhanden ansehen und kann also gar nicht mehr davon reden. Jene Zeit, die solche schönen Sätze liebte und sie ausdeutete, als ob sie nicht nur mehr oder weniger zutreffende Vergleiche, sondern Ganzwahrheiten wären, hat dieser Erweis sicher befriedigt. Aber er war doch höchstens für die guten Beichten stichhaltig; Lanfrank hat das wohl gefühlt und deshalb beigefügt, daß der Priester auch unbußfertigen Pönitenten gegenüber das Stillschweigen bewahren müsse, „um so U. H. J. Chr. zu gleichen, der ja auch den Judas bis zum Tode ertragen hat[239]." Dieser Beweis war natürlich noch ungenügender und gab denen Recht, die behaupteten, daß ein Sündenbekenntnis ohne Reue und Vorsatz und also ohne Lossprechung kein sakramentales sei und deshalb auch kein sakramentales Geheimnis verlange.

Derselben Schwierigkeit war ein anderer Beweis aus der Natur des Bußsakramentes ausgesetzt, den der hl. Thomas in seinem Sentenzenkommentar vorbrachte. Bei allen Sakramenten, sagte er, muß das äußere Geschehen ein Zeichen dessen sein, was in der Seele vor sich geht; nun aber deckt Gott die Sünde des demütigen und unterwürfigen Pönitenten zu; also muß das auch zum Ausdruck kommen, und das geschieht dadurch, daß der Beichtvater die angeklagte Sünde mit Stillschweigen überdeckt und verheimlicht[240]. Dieser Hauptbeweis des Heiligen für das Beichtsiegel ist mehr blendend als durchschlagend. Denn schon das zugrunde gelegte Axiom bedarf doch wohl einer Einschränkung; nicht alles,

---

[239] PL 150, 628.

[240] „In sacramentis ea, quae exterius geruntur, sunt figura rerum, quae interius contingunt; et ideo confessio, qua quis sacerdoti se subiicit, signum est interioris [subiectionis], qua quis Deo subiicitur. Deus autem peccatum illius, qui se subiicit per poenitentiam, tegit; unde et hoc oportet in sacramento poenitentiae significari; et ideo de necessitate sacramenti est quod quis confessionem celet et tanquam violator sacramenti peccat qui [confessionem] revelat." In 4 d. 21 q. 3 a. 1.

was bei der Spendung der Sakramente innerlich geschieht, braucht in einem darstellenden Zeichen sichtbar zu sein, sondern nur ihre Form und Materie sind ein Zeichen, das die in der Seele wirkende Gnade irgendwie darstellt und bewirkt. Dies läßt sich aber auf das Beichtgeheimnis als Wirkung des Sakraments nicht anwenden. Zudem würde sich aus diesem Beweis, wenn er stichhaltig wäre, die Folgerung ergeben, daß ein öffentliches Bekenntnis nie sakramental wäre, und daß der Priester auch mit Erlaubnis des Beichtenden nichts aus der Beichte mitteilen dürfte. Tatsächlich ist das auch von nicht wenigen, mit oder ohne Berufung auf diesen Beweis, gelehrt worden[241]. Ferner würde er, wie der des hl. Lanfrank, höchstens für die reuige, mit der Absolution verbundene Anklage gelten und die Geheimnispflicht bei den anderen Beichten keine sakramentale sein; denn wenn kein Sakrament zustande gekommen ist, kann ja das obige Axiom keine Anwendung finden.

Deshalb haben sehr viele Theologen diesen Beweis entweder nur als Kongruenzgrund angesehen oder umgeändert oder ganz beiseite gelassen und einem anderen den Vorzug gegeben. Fast alle suchten ein göttliches Gebot geltend zu machen, durch das die unbedingte Schweigepflicht anbefohlen sei[242]. Schon der Erzbischof Hinkmar von Reims hatte von einem „Orakel des Hl. Geistes" gesprochen[243], ohne aber anzudeuten, aus welchem Texte er es herausgelesen habe. Im Hochmittelalter tastete man einige Zeit hin und her, bis sich schließlich weitaus die meisten Theologen dahin einigten, daß diese Schweigepflicht nirgendwo direkt von Christus geboten worden sei, daß sie aber in einem anderen von ihm erlassenen Gebot eindeutig enthalten sei, d. h. sie erklärten sie als eine sichere „conclusio theologica". Sie haben sie nämlich, einer Anregung des hl. Thomas folgend, aus der allgemeinen Beichtpflicht abgeleitet und beide als unzertrennlich zusammengehörig aufgefaßt; der Pflicht der Gläubigen, alle, auch ihre geheimsten Todsünden dem Priester zu beichten, entspricht ihr Recht auf sein unbedingtes Stillschweigen; das eine ist so weit wie das andere[244]. Denn sonst würden sie von dem Bekenntnis abgehalten werden, und das Sakrament, das in der Kirche von

---

[241] Oben S. 38 f.

[242] Vgl. B. Kurtscheid, a. a. O. 149, L. Honoré, a. a. O. 60 und P. Galtier, De paenitentia (Parisiis [2]1931) n. 530.

[243] Vgl. Anm. 49.

[244] Vgl. Anm. 100.

grundlegender Bedeutung und unersetzlich ist, würde vernachlässigt und auf die Dauer überhaupt nicht mehr empfangen werden. Deshalb ist die Verletzung dieses Geheimnisses nicht nur eine Sünde gegen ein Recht des Pönitenten, sondern auch ein Sakrileg, eine Ehrfurchtlosigkeit gegen das Sakrament, das dadurch verunehrt und geschädigt wird. Der hl. Thomas kann also das Beichtsiegel mit einigem Recht „de necessitate sacramenti" nennen, weil es sich aus der allgemeinen Beichtpflicht notwendig ergibt. Daher kommt jenes Plus an Verpflichtung, das über jedes „secretum commissum" hinausgeht und das, folgerichtig durchgedacht, zu der Lehre und Praxis führt, die sich allmählich in aufsteigender Entwicklung herausgebildet hat, daß nämlich das Beichtgeheimnis bei Kollisionen mit anderen Geboten immer den Vorrang hat und unter allen Umständen gewahrt werden muß.

Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Psychologie.

Von Joseph Fröbes S. J.

I. Historische Übersicht.

1. Entwicklung des Streites. Die traditionelle Psychologie, die als Wissenschaft auf Aristoteles zurückgeht, war ein Teil der Philosophie. Im Geiste des Meisters benutzte sie das bekannte empirische Material in weitestem Umfang und führte es dann auf seine letzten ontologischen Prinzipien zurück, die Seele und ihre Fähigkeiten. Am meisten lagen ihr die lebenswichtigsten Fragen am Herzen, die Geistigkeit des Verstandes, die Freiheit des Willens, die sittliche Verantwortlichkeit, deren Bedeutung nie untergehen kann. Einen völlig neuen Aufbau versuchte vor einem Jahrhundert Herbart; indessen waren seine spekulativen Voraussetzungen zu willkürlich, um auf die Dauer befriedigen zu können. Nach der glanzvollen Entwicklung der Physik sagte es dem Zeitgeist mehr zu, die so erfolgreiche naturwissenschaftliche Methode auch auf die Psychologie anzuwenden, aus den Beobachtungen mittels der Induktion Gesetze und Theorien zu entwickeln. Am eindrucksvollsten führte das Fechner durch. Er wandte die physikalische Methode, die er vorzüglich beherrschte, auf die Seelentätigkeiten an, Beobachtung, Vergleichung, Vermutungen, Experiment, mathematische Verarbeitung; zunächst, wie es nahe lag, in den elementarsten Fragen, wie bei der Abhängigkeit der Sinnesempfindungen von den Einwirkungen der Außenwelt. Was so anziehend wirkte, war die Aussicht, über den Bereich der alten allgemeinen Fragen wesentlich hinauszukommen, nach dem Beispiel der exakten Wissenschaften in langsamem, aber sicherem Fortschritt immer mehr neue Tatsachen zu gewinnen, aus ihnen Gesetze abzuleiten, so die seelische Wirklichkeit immer besser zu durchschauen und mit Wahrscheinlichkeit vorauszusagen.

Das Thema der experimentellen Untersuchungen war anfangs unscheinbar. Auf die Frage der Gültigkeit des Weberschen Gesetzes, der Abhängigkeit der Empfindungsintensität von der Stärke des physikalischen Reizes wurde eine unglaubliche Arbeit verwendet, deren Ergebnis kein sehr bedeutendes war. Aber es kam allmählich doch Ordnung in die Lehre von den Eigenschaften der Sinnesempfindungen; die Abhängigkeit von der Außenwelt wurde quantitativ festgelegt. Später wagte man sich an die Bewältigung der hö-

heren Sinneswahrnehmungen, die Lokalisation der Sehdinge und die Geheimnisse des Sehraumes; aber auch an die weniger erforschten Gebiete des Tastraumes, der Zeitwahrnehmung und der an überraschenden Entdeckungen reichen Bewegungswahrnehmungen, die auch heute noch im Mittelpunkt der Arbeit stehen. Schon vorher hatte Ebbinghaus in einem genialen Versuch viele Gesetze über die Assoziationsbildung festgestellt. Mit alledem war man freilich noch recht weit vom Kern des Seelenlebens, vom lebenbeherrschenden und ordnenden Willen, von den Gemütsbewegungen, von der höheren wissenschaftlichen Erkenntnis und ihren Gesetzmäßigkeiten. Die übermäßig konstruktive Psychologie Herbarts hatte doch wenigstens der Pädagogik für einen Teil ihres Gebietes Anregung und Grundsätze geboten. Die neue experimentelle Psychologie hatte mit der philosophischen Tradition keinen Zusammenhang; was über das Wesen der Seele gedacht worden war, galt ihr als vage Spekulation, wenn es ihr überhaupt bekannt war. Mit dem aber, worauf sie einstweilen den Nachruck ihrer Arbeit legte, war für die Geisteswissenschaften, für Geschichtswissenschaft, Rechtswissenschaft, Ästhetik usw. nichts zu machen. Es ist begreiflich, daß die Anhänger der Geisteswissenschaften an dem „Kleinkram" verzweifelten und sich selbst eine Psychologie aufbauten, die das notwendige Fundament für ihre Wissenschaft sein könnte. So entstand die sog. verstehende oder geisteswissenschaftliche Psychologie für die Erforschung des höheren Seelenlebens.

2. Allgemeine Darstellung der beiden Systeme. Müller-Freienfels gibt in einer sehr lesenswerten kleinen Schrift[1] eine summarische Übersicht über die Leitsätze.

a) Die naturwissenschaftliche Psychologie: Gegenstand dieser Psychologie sind die Bewußtseinsvorgänge

[1] Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie, [3]1933. — Die letzte Durchführung des Streites beginnt 1926. Man vergleiche die im folgenden öfter benutzten Artikel: Messer, Zwei Grundrichtungen der Psychologie, ArchGsmtPsych 55 (1926); 4 Berichte über „Erklären und Verstehen" von Binswanger, Erismann, Ewald und Spranger auf dem 8. Internat. Kongreß der Psychologie in Groningen (1926); Erismann, Erklären und Verstehen in der Psychologie, ArchGsmtPsych 55 (1926); Roffenstein, Das Problem des psychologischen Verstehens, 1926; Bühler, Krise in der Psychologie, 1927; Schmied-Kowarzik, Diltheys und Sprangers Verstehende Psychologie in ihrem Verhältnis zur erklärenden Psychologie, ArchGsmtPsych 58 (1927); Heymans, Über verstehende Psychologie, ZPsych 102 (1927); G. Störring, Die Frage der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie, ArchGsmtPsych 58, 61 u. 62 (1927 u. 1928).

und ihr Zusammenhang sowie die Dispositionen und Vorgänge des Körpers. Die Methode ist von der Naturwissenschaft übernommen: Man abstrahiert die Vorgänge vom Ich-Zusammenhang, isoliert und klassifiziert die Elemente wie in der Chemie, sucht nach formulierbaren Gesetzen wie die Physik. Es besteht eine Neigung zur Atomisierung und Mechanisierung. Um an Gesetze zu kommen, werden die Bewußtseinsvorgänge den meßbaren Tatbeständen der Außenwelt zugeordnet, was besonders gut bei den Empfindungen gelingt. Die Empfindungen gelten sogar manchen im Sinne von Hume und Mill als die Elemente aller übrigen seelischen Vorgänge; die Vorstellungen sind ihre Reproduktionen, Begriffe sind ihre Umformungen, Gefühle ihre Begleiterscheinungen oder Eigenschaften. Das Innenleben gilt den extremeren Vertretern als eine rein passive Wirkung der Außenwelt. Man sucht auch die Begriffe und Vorstellungen im Gehirn zu lokalisieren. Die Ordnung des seelischen Geschehens ist teils von außen bestimmt, teils durch die Assoziationen, deren Leben wieder von der materiellen Grundlage beherrscht ist. Die Gesetzlichkeit ist streng kausal, wenn nicht gar mechanistisch; das Zielstreben ist ausgeschaltet. So ist beim Willen die „Zielvorstellung" die ganze Ursache des folgenden Geschehens. Wo man im Bewußtsein keine vermittelnden Glieder findet, setzt man unbewußte psychische Zwischenglieder ein, die man sich gewöhnlich körperlich denkt. Die Seele als psychisches Substrat wird geleugnet. Die Methode ist nach Möglichkeit das Experiment und die mathematische Berechnung. — Den kürzesten Ausdruck dieser Denkrichtung geben Messers Worte: Die naturwissenschaftliche Psychologie löst das seelische Subjekt und sein Erleben in Elemente auf und in ihren kausalen Zusammenhang; sie macht das Individuum zu einer Summe von Empfindungen, das Leben zu einem mechanischen Getriebe, das wir kausal erklären, aber nicht verstehen; sie sieht von Sinn und Zweck des seelischen Geschehens ab.

b) Dem stehe sofort das Programm der geisteswissenschaftlichen Psychologie in einer ebenso extremen Fassung zur Seite. Ganz kurz kennzeichnet es Messer: Die verstehende Psychologie weiß unmittelbar vom Ich und seiner Stellungnahme; das Wollen macht das innerste Wesen des Seelenlebens aus. Die Person tritt uns als ein lebendiges Ganze entgegen, das eigene Zwecke verwirklichen will. Es tritt gegenüber dem kausalen Erklären aus den Ursachen das finale „von den Zwecken aus den Sinn verstehen" mehr hervor. — Eingehender Müller-Freienfels: Man kann das See-

lenleben ohne atomisierende Zergliederung verstehen, wie es in der Menschenkenntnis geschieht; man begreift dann eine Handlung aus der Ganzheit des Charakters. Das Bewußtsein wird der Außenwelt nicht unter-, sondern übergeordnet; auch ein starker äußerer Reiz kann wirkungslos bleiben, wenn die Seele anders beschäftigt ist. Die Wahrnehmung ist nicht ein genaues Abbilden, sondern eine subjektive Auswahl, wofür nicht das zufällige Zusammenwirken der Residuen äußerer Reizeinwirkungen maßgebend ist, sondern vor allem Triebe, Gefühls- und Willensdispositionen. Empfindungen und andere Erkenntnisse sind die Oberfläche des Ich, dessen Tiefe sich in Trieben usw. enthüllt. Die Kausalität ist weniger wichtig als die Zielstrebigkeit, aus der man versteht. Das Ich ist eine Einheit, nach vielen eine Substanz, die sich in Vermögen gliedert. Das Experiment gilt nur in künstlichen Bedingungen; die richtige Methode ist, das Seelenleben zu beobachten und dann in seinem Eindruck oder seinen Wirkungen zu verstehen.

3. Die Einzelsysteme beider Psychologien. Die wirkliche Ausführung ist selten so radikal wie die Programme, sondern mischt in mannigfacher Weise Glieder aus beiden zu einer Einheit.

a) Die extremste Form der naturwissenschaftlichen Psychologie ist die sensualistische Assoziationspsychologie. So sind bei Mach die Empfindungen die einzigen Elemente; Gefühle sind meist Eigenschaften der Empfindungen oder sonst Begleiterscheinungen, vielleicht in einer freieren Abhängigkeit. Ebenso werden Wille und Triebe aufgefaßt. Die materiell niedergelegten Assoziationen bestimmen das ganze Seelenleben. Die Aufmerksamkeit wird aus der Konstellation (dem zufälligen Zusammentreffen von Assoziationen) erklärt; ebenso die Wahrnehmung mit Hilfe von Reproduktionen. Für das begriffliche Denken wird bisweilen eine Allgemeinvorstellung angenommen (die einst schon Berkeley widerlegt hatte). Das zielstrebende Denken erklärt Liepmann aus „Obervorstellungen". Affekte, Leidenschaften, das freie Handeln gehen auf Vorstellungen und ihre Gefühlstöne zurück. Viele dieser Grundsätze finden sich in den älteren Lehrbüchern vereinigt, wie bei Ziehen und Ebbinghaus.

Indessen dringen immer mehr Elemente aus anderen Standpunkten ein. So nimmt Wundt neben den Empfindungen die Gefühle als etwas Selbständiges an, dagegen keine Willenselemente oder eigenartige Begriffe. Neben der Assoziation fordert er eine Apperzeption, die etwas mit dem Willen zu tun hat. Doch wird in der tieferen Erklärung diese Eigenart nicht aufrechterhalten. Die Seele ist für Wundt keine Sub-

stanz, sondern die Wirklichkeit der seelischen Vorgänge. — Bei Ribot ist das emotionale Leben das grundlegende, worin wieder die motorischen Zustände und Strebungen das Primäre seien, die Gefühle das Sekundäre. — Bei James sind alle Bewußtseinserscheinungen auf das Ich bezogen; die Zielstrebigkeit durchdringt alles, Empfindungen, Erinnerungen, Gefühle; der Wille ist sogar frei. Trotzdem gibt es bei ihm keine substantielle Identität im Bewußtseinsstrom. Es ist klar, daß diese letzten Formen schon weit außerhalb der mechanistisch gedachten Psychologie stehen, aber noch innerhalb der naturwissenschaftlichen. — Ein besonders wichtiges höheres Element findet wieder die experimentelle Denkpsychologie (Külpe, Bühler): Man kann Ideen ohne Vorstellungen denken; die Gedanken sind etwas Unanschauliches. Dieser radikale Gedanke setzt sich trotz des Widerspruchs der älteren Generation allmählich weithin durch. — Die neuere Gestalttheorie legt besonderen Wert auf ein weiteres Element, die Auffassung der Ganzheit, die nicht aus den Elementen aufgebaut wird, sondern an sich gegeben ist. Die Lösung von Aufgaben beruht auf Einsicht. Neben diesen höheren Elementen steht freilich wieder die Forderung, daß aus den Empfindungen sich auf rein physiologischem Weg (durch dynamische Wirkung der Nerventätigkeit) die Wahrnehmung bzw. die körperliche Grundlage entwickelt, an die diese eindeutig gebunden ist; mithin wieder eine Überordnung der Materie, was als unantastbarer wissenschaftlicher Grundsatz gilt. — Im ganzen zeigt die Entwicklung der experimentellen Psychologie die Neigung, vieles Brauchbare aus der älteren Psychologie aufzunehmen.

b) Die ausgesprochensten Systeme der geisteswissenschaftlichen Psychologie sind die von Dilthey und Spranger. Die naturwissenschaftlichen Systeme, die beide bekämpfen, liegen zeitlich weit zurück; es sind recht mechanistische Formen, die das höhere geistige Leben noch kaum miteinbeziehen. Die beschreibende Seelenkunde von Dilthey will die Regelmäßigkeiten des entwickelten Seelenlebens untersuchen, seine Struktur, Entwicklung und seine Verschiedenheiten; daraus verstehen wir das Menschenleben. Der Strukturzusammenhang ist teleologisch. Die seelischen Tatsachen sind nicht vereinzelt und von außen gegeben wie in der Physik, sondern von innen, als Realität, als lebendiger Zusammenhang. — Spranger übersetzt die abstrakte Theorie ins Konkrete. Seine Struktur- oder geisteswissenschaftliche Psychologie betrachtet die höheren seelischen Vorgänge als sinnbestimmte Ganze. Später wurde er darauf aufmerksam,

daß auch die naturwissenschaftliche Psychologie Gestalten, Ganzheiten behandle. Infolgedessen unterscheidet er nun drei Psychologien: die niederste, physiologische Psychologie mit ihrer Abhängigkeit von der Außenwelt; die Art der Zuordnung ist hier nicht sinnevident; dann die Psychologie der intentionalen Sinneswahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühle, Willenshandlungen mit ihrer Beziehung auf die Gegenstandswelt; hier habe man schon Sinnbeziehungen; endlich die geisteswissenschaftliche Psychologie, worin Bedeutungen erfaßt werden; diese allein enthält nach ihm sinnvolle Ganzheiten, ein wahres Verstehen. Mit „Verstehen" meint Spranger die Zusammenhänge sinnvoll auffassen, d. h. als Glieder in ein Wertganzes einordnen. Wir verstehen das Spiel des Kindes nur, wenn wir seinen Sinn erfassen. Er unterscheidet weiter den objektiven Geist als die geistige Lebensumgebung; den normativen Geist als die kulturethische Direktive, die auf das wahrhaft Wertvolle hintreibt. Die seelische Entwicklung ist das Hineinwachsen der Einzelseele in den objektiven und normativen Geist. Anderswo nennt er Verstehen das Auffassen des sinnvollen Zusammenhangs im Erleben und Verhalten des Menschen; ferner das Eindringen in den Wert eines geistigen Zusammenhangs. Freilich suchen die Menschen den Sinn ihres Lebens in Verschiedenem. Deshalb die Typenpsychologie der Lebensformen. — Erismann weist darauf hin, daß auf den Gebieten des Denkens, Fühlens und Wollens das induktive Verfahren nicht ausreicht, sondern besondere Einsicht angenommen werden muß.

Elemente dieser Lehre finden sich in verschiedenen Darstellungen der Psychologie. Um einige wenige Beispiele zu nennen, so betont im Sinn der älteren Psychologie die Schule Brentanos den Unterschied von Akt und Inhalt, der auch schon im niederen Seelenleben eine Rolle spielt. Bei verschiedenem Inhalt sei der Akt des Empfindens derselbe. Nach Stumpf ist die Seele, wenn sie von den Funktionen und Dispositionen verschieden genommen wird, erschlossen, nicht unmittelbar gegeben. Lipps erwartet nichts von Experimenten, sondern nur von der geschulten Selbstanalyse; die Seele ist ihm eine Substanz; eine solche ist notwendig zur Erklärung der Bewußtseinserscheinungen. Nach Oesterreich ist das Ich ein Faktor in allen seelischen Erlebnissen; es besitzt dauernde Identität mit sich selbst. Nach all diesen Psychologen kann man sagen, daß die Einheit im unmittelbaren Erleben vorgefunden wird, wenn auch nicht alle die Substantialität der Seele anerkennen. — Manche von Medizinern ausgebildete Psychologien schließen sich hier an, wenn auch mehr

im Sinn einer populären Psychologie. Die Psychoanalyse von Freud erklärt alles durch unbewußte Tätigkeiten des Ich nach bestimmten Trieben und Zwecken, wobei er bekanntermaßen die Rolle der Sexualität als Motiv maßlos übertreibt. Mehr im Sinn der Psychologie des praktischen Lebens erklärt die Individualpsychologie von Adler die Störungen des Verhaltens aus dem Streit zwischen Machttrieb und Gemeinschaftstrieb, also aus der von ihm freilich sehr vereinfachten Zielstrebigkeit der Seele. — Die weitschichtige Phänomenologie ist ein System eigener Art, das der verstehenden Psychologie nahesteht und hauptsächlich durch Wesensschau die psychologischen Tatsachen zu verstehen sucht. Die Absicht geht auf Beschreibung, Analyse. Ähnliches findet sich schon in der alten spekulativen Psychologie, nur daß diese die Spekulation mit den Tatsachen in Einklang zu bringen sucht, während die Phänomenologie vielfach verlangt, daß die Psychologien ihre Ergebnisse als sichere Grundlage der eigenen Forschungen anerkennen.

Die gegebene Darstellung der Systeme ordnet sie zum Zweck des Verständnisses der Kontroverse in zwei große Lager. Man darf aber nicht vergessen, daß die sog. naturwissenschaftliche Psychologie (die experimentelle Psychologie) nur in dem Prinzip einig ist, das ganze Bewußtseinsleben in all seinen Abhängigkeiten zu erforschen, ferner für die Beobachtung auch das Experiment zu verwenden, wo es möglich ist, und es nach der Logik der Induktion auszuwerten. Was den Inhalt angeht, so herrscht große Verschiedenheit, von der äußersten Armut der reinen Empfindungspsychologie bis zur Anerkennung der höchsten seelischen Vorgänge und ihrer Eigenart. Daher waren manche Vorwürfe zu einer gewissen Zeit berechtigt, wurden aber in der Weiterentwicklung gegenstandslos.

II. Die Streitpunkte zwischen den beiden Psychologien.

Einige Vertreter der verstehenden Psychologie, wie Dilthey, behaupten, das gegnerische System sei wissenschaftlich verfehlt, sei gar keine wahre Psychologie; nach den späteren, wie Spranger und Erismann, ist es wenigstens nicht die vollständige Psychologie, sondern bedarf der Ergänzung durch eine andere Psychologie, weil es den höheren seelischen Vorgängen nicht gerecht wird. Um zur Klarheit zu kommen und Wiederholungen zu vermeiden, ordnen wir nicht nach den Autoren (was Störring in vorzüglicher Weise tut), son-

dern nach den Grundgedanken der Einwürfe in übersichtlicher Ordnung. Wir besprechen die Einwendungen gegen die Methode der Induktion, die Frage nach dem wahren Gegenstand der Wissenschaft, die Besonderheiten der geistigen Leistungen, endlich den behaupteten Gegensatz zwischen Erklären und Verstehen.

1. **Die Methode** der naturwissenschaftlichen Psychologie ist, wie man oft sagt, die einseitige naturwissenschaftliche Induktion, die dem psychischen Geschehen nicht angemessen sei. Nach Dilthey sind die Tatsachen in der Geisteswissenschaft von innen gegeben, werden als Realität erkannt, haben einen lebendigen Zusammenhang; das alles trifft aber in der Naturwissenschaft nicht zu. — Indessen ist das ein Unterschied im Gegenstand; es ist aber nicht zu sehen, warum dieser Unterschied im Material die Gleichheit der Methode ausschließt. Ob etwas von innen oder außen gesehen wird, ob es Realität oder Erscheinung ist, es kann doch in beiden Fällen beschrieben, zergliedert, klassifiziert werden; es kann in seiner Abhängigkeit von anderm Geschehen untersucht werden, was eben die Methoden der Induktion leisten. Wie man nach diesen Methoden einwandfrei feststellen kann, daß die Bewegung des Geschosses die Ursache für die Zerstörung in der getroffenen Mauer ist, so kann nach gleichen Methoden gefunden werden, daß gewisse Erkenntnisse Gefühle oder Strebungen kausal nach sich ziehen. In Fällen, wo dieser kausale Zusammenhang schon unmittelbar einleuchtet, ist dafür eine besondere Induktion überflüssig; aber oft ist das nicht der Fall, wie die Gegner selbst zugeben.

Wenn Dilthey den Atomismus angreift, der die Elemente wie getrennte Körper behandelt, während sie doch bloße Abstraktionen sind, so ist das ein richtiger Einwand gegen einige ältere Autoren. Aber schon Wundt lehrt, daß die seelischen Elemente, wie die Empfindungen, bloße Abstraktionsprodukte sind. Dieser Einwand trifft also nicht das Wesen der experimentellen Psychologie, sondern eine vorübergehende Form. — Ebenso war es ein Fehler älterer Autoren, alle seelischen Vorgänge auf Empfindungen zurückzuführen; etwa die Gefühle, was schon Wundt nicht mehr tut; oder die Gedanken, was die Denkpsychologie verbessert hat. Jedenfalls sind diese falschen Zurückführungen nicht der experimentellen Psychologie wesentlich. — Gegen die Lehre Mills, der aus den Assoziationsgesetzen alle Zusammenhänge ableiten wollte, wird mit Recht eingewandt, das erkläre nie die Notwendigkeit, die manche Gesetze zeigen, ebensowenig das Sollen im Wollen. Aber die Voraussetzung folgt nicht

bung und Vergleichung verlangt. Ausdrücklich erklärte 1929 die deutsche Gesellschaft für Psychologie, daß die experimentelle Psychologie auch die höheren geistigen Funktionen des Denkens, der Sprache, der Willenstätigkeit einbegreife, ebenso die Gebiete des künstlerischen, sittlichen und religiösen Lebens. Spranger leugnete den Wert der psychophysischen Kenntnisse für die eigentliche Psychologie. Indessen wenn die Körper auf die Seele wirken und darin die ersten und wichtigsten Kenntnisse einleiten, was doch Tatsache ist, dann ist es sicher eine Angelegenheit der Psychologie, diese Wirkung und ihre Ursache festzustellen, die Abhängigkeit der Eigenschaften der Empfindung von den Eigenschaften der körperlichen Einwirkung zu bestimmen. Denn von irgendeiner Wissenschaft muß diese Beziehung doch behandelt werden, und Sache der Physik kann es nicht sein abzuleiten, was körperliche Ursachen außerhalb der Körperwelt bewirken. Wenn Dilthey die Annahme psychophysischer Dispositionen verwirft, so sprechen die Tatsachen gegen ihn; in den Gehirnverletzungen sind diese Einwirkungen bewiesen.

Erismann verlangt neben der experimentellen Psychologie noch eine einsichtige Psychologie; er verweist auf die Psychologie des Dichters, des Menschenkenners, die doch nicht auf der experimentellen beruhen. Störring antwortet: Die Psychologie des Dichters ist eine Vulgärpsychologie, die wohl heuristisch von Nutzen sein kann, aber für sich keine allgemeinen Gesetze liefert. Erismann wirft der experimentellen Psychologie vor, sie vernachlässige es, die Ethik, Ästhetik, Logik, Weltanschauung zugrunde zu legen. Indessen gehört es nicht in die Psychologie, die Ethik aus psychologischen Gesetzen abzuleiten, ebensowenig die Logik aus psychologischen Tatsachenwahrheiten. Die Logik wird sie freilich, wie jede Wissenschaft, zugrunde legen. Dagegen wird sie von anderen Wissenschaften im allgemeinen abstrahieren, solange sie eine reine Wissenschaft der Bewußtseinserscheinungen und ihrer Gesetze bleibt; daß sie auch sittliche und religiöse Erscheinungen untersucht, z. B. den Prozeß der Bekehrung, soweit das durch ihre Mittel erreichbar ist, haben wir schon gehört.

3. Für das Ungenügen der experimentellen Psychologie wird besonders auf gewisse **höhere Leistungen** hingewiesen, in denen etwas Intuitives steckt, das der prosaischen Induktion unerreichbar erscheint. So heißt es: Für das Verständnis des fremden Seelenlebens genügt keine Ableitung aus kausalen Gesetzen, sondern das wird unmittelbar geleistet, indem man sich in den anderen hineinversetzt und die Zusammenhänge von innen durchschaut. Demgegenüber löst

aus dem Wesen der naturwissenschaftlichen Psychologie und ist heute von den meisten aufgegeben.

Tiefer greift der Einwand Erismanns, der die Methode der Induktion selbst trifft: Nach Hume und Mill wird der Zusammenhang von Ursache und Wirkung nicht verstehend erfaßt, er ist also uneinsichtig; die Induktion beruht also auf blinder Erfahrung. — Mit Recht antwortet Störring: Die Induktion stellt nicht, wie Hume irrig meinte, bloß zeitliche Folgen fest, sondern nach der heutigen Logik auch kausale Beziehungen. Wir können aus den psychologischen Gesetzen, die wir kennen, das menschliche Verhalten erklären und voraussagen. — Aber, sagt man, es gibt empirische Feststellungen, die trotzdem notwendig sind, z. B. daß Orange zwischen Gelb und Rot liegt: wie gewinnt man das durch Induktion? — Indessen eine erklärende Wissenschaft ist nicht notwendig auf induktive Sätze beschränkt. Auch die Physik deduziert bisweilen aus Hypothesen Folgerungen und prüft nachher deren Richtigkeit. Eine Erfahrungswissenschaft heißt induktiv, weil sie auch Induktionen benutzt, nicht weil sie keine anderen Verfahren als Induktion verwendet. Im vorgenannten Beispiel des Orange haben wir zunächst die Erfahrung, daß man bloß Farben, die zwischen reinem Gelb und Rot liegen, Gelbrot oder Orange nennt; daraus folgt ohne weiteres, daß jedes Orange zwischen den reinen Endfarben Gelb und Rot liegen muß. Ähnlich zeigt mir das Anschauen, daß ein gesehener Kreis von einem Dreieck verschieden ist; habe ich die Begriffe von Kreis und Dreieck erkannt und in einer Definition ihre Begriffe festgelegt, so sehe ich, daß notwendig jedes Dreieck vom Kreis verschieden sein muß.

Mit Recht sagt Erismann: Ohne ein Prinzip, das die einzelnen Inhalte auffaßt, käme keine Einheit in das Seelenleben. Das ist nicht, wie ein Kritiker meinte, eine Metaphysik schlimmster Sorte, sondern ein zwingender Schluß, den schon James für die Einfachheit des Ich geltend macht. Gewöhnlich behandelt man diese Folgerung allerdings nicht in der empirischen, sondern in der philosophischen Psychologie. Aber ein Hindernis, sie auch bei Behandlung der Icherkenntnis in der experimentellen Psychologie einzuordnen, besteht nicht.

2. **Der Gegenstand** der modernen Psychologie sind nicht bloß die Elemente, sondern alle Bewußtseinserscheinungen, alles Psychische in weitestem Umfang, mit Einschluß dessen, was zu seiner Erklärung in Frage kommt und insoweit es diesem Zweck dient. Gewiß müssen deshalb auch die Elemente aufgesucht werden, weil das die vollständige Beschrei-

Heymans den intuitiven Prozeß in ein psychologisches elementares Experiment auf. Wenn uns die Handlung eines andern überrascht, so stellen wir uns deren Voraussetzungen im andern möglichst genau vor, erleben sie nach und geben acht, ob dann in uns eine Neigung zu einer ähnlichen Handlung auftaucht, wie wir sie beim andern eben gesehen. Es liegt mithin keine Deduktion vor, sondern ein unmittelbares Schauen, ein Von-innen-Erfassen. Der Zusammenhang wird nicht in seiner Notwendigkeit eingesehen, sondern einfach erfahren. Freilich ist eine solche Erfahrung noch keine wissenschaftliche Erklärung, sondern höchstens der Anfang dazu. Um weiter zu kommen, müssen wir mit anderm vergleichen, durch Hypothesen ergänzen. Aber das ist keine neue Psychologie, sondern nur ein methodisches Hilfsmittel.

Allgemein weist Erismann auf manche Eigenart des Denkens, Fühlens und Wollens hin, die ihn eine höhere Psychologie fordern läßt. Ihre Untersuchung läßt manche richtige Bemerkung anerkennen; aber ihre Erklärung geht nirgends über den Rahmen einer vernünftig verstandenen experimentellen Psychologie hinaus. Es heißt etwa: In der Erinnerung ist die vergangene Empfindung Gegenstand meines gegenwärtigen Denkens, und zwar unmittelbar. Störring gelang es, diesen Tatbestand durch experimentelle Untersuchung aufzuklären. Da bestand die Grundlage der Erinnerungsgewißheit darin, daß sich die früheren Wahrnehmungen und Urteile mit ihrem innigen Zusammenhang aufdrängten. Dabei erschien manchmal die Reproduktion deutlich vermittelt, als Stellvertreter des früheren Erlebnisses oder als seine Wirkung; bisweilen war auch der Eindruck da, das vergangene Objekt unmittelbar vor sich zu haben. Es liegt nahe, daß im letztern Fall die tatsächliche Vermittlung nur zurücktrat. Die experimentelle Psychologie hält sich mithin nicht bloß an den ersten Eindruck, sondern vermag ihn durch genauere Untersuchung auf anderes zurückführen. — Die andere geltend gemachte Tatsache, daß Vorstellungen in beliebigen Verschmelzungen nie den Sinn des Begriffes wiedergeben, widerlegt nur den Sensismus, der zwar lange in der experimentellen Psychologie herrschte, aber ihr nicht wesentlich ist, wie die in ihr entstandene Denkpsychologie beweist.

Aus dem Willensleben wird angeführt: Wir schauen hier die Verbindung von Ursache und Wirkung von innen. Hier liegt eine wahre Beobachtung vor. Das Verursachen wird nirgendwo sonst unmittelbar erfaßt als im Willensentschluß, dessen Wesen die Aktivität ist. Da die experimentelle Psychologie diese Grundeigenschaft des Wollens selbst wieder ent-

deckt hat (Ach, Michotte), liegt kein Grund vor, neben sie eine weitere Psychologie zu setzen. — Der Wille, heißt es weiter, greift in die Zukunft; wir verstehen diese Wirkungsweise, denn wir wundern uns, wenn einmal diese Wirkung nicht eintritt. Damit wird offenbar behauptet, daß uns die Verursachung der eigenen Handlung durch den eigenen Willensakt intuitiv gegeben sei. Störring weist auf die induktiv erkannte Vermittlung hin: Der Willensakt wird oft als Ursache der Betätigung aufgefaßt, um so mehr, je stärker der Willensentschluß war; mithin liegt dieser Auffassung in Wirklichkeit eine Induktion zugrunde. Der gleichzeitige subjektive Eindruck des Hervorgehens der Handlung aus dem Willen ist eine Illusion, weil man von den realen Vorgängen nichts weiß. — In der Tat ist der Übergang vom Wollen in die Ausführung der richtigen Gliedbewegung eher ein natürliches Geheimnis zu nennen, wie schon die alte Psychologie ausdrücklich anerkannte; erst der modernen Physiologie und Psychologie gelang es, diese Aufgabe wissenschaftlich zu lösen.

Als Eigenart des Gefühlslebens, die eine einsichtige Psychologie fordert, bringt Erismann vor: Die unmittelbare Einsicht zeigt die Zugehörigkeit von Gefühlen und Objekten; so schon bei den Empfindungsgefühlen, noch mehr bei ästhetischen Gefühlen. — Über diese Behauptung kann man sich doch etwas wundern; es scheint ja nichts offenbarer, als daß der Zusammenhang bei den Empfindungsgefühlen unverstanden bleibt. Daß Bitter unangenehm ist und Süß angenehm, weiß man aus der gewöhnlichen Erfahrung; den Grund sieht man nicht ein; den kausalen Zusammenhang erkennt man, wie bei den ästhetischen Gefühlen, daraus, daß jedesmal aus diesem Reiz das Gefühl entsteht, daß es bei längerer Einwirkung, größerer Stärke des Reizes stärker ist; also nach den Regeln der Induktion. Wenn in anderen Fällen, wie beim Willen, die Intentionalität des Aktes einsichtig ist, da wir nicht wollen können, ohne etwas zu wollen, so haben wir da eine direkte Einsicht. Das ist ein Tatbestand, der durchaus in den Rahmen einer Erfahrungswissenschaft fällt, ebenso wie das Einsehen, daß aus verstandenen Vordersätzen die Folgerung sich ergibt.

Auch Jaspers bringt einen ähnlichen Beweis für die Eigenart der verstehenden Psychologie: Daß der Angegriffene zornig wird, der Betrogene mißtrauisch, dafür ist das Verständnis evident und nicht weiter ableitbar. Diese Evidenz wird wohl bei Gelegenheit der Erfahrung gewonnen, aber nicht induktiv aus ihr bewiesen. Er gibt dann zu, diese Evidenz beweise nicht, daß es in allen einzelnen Fällen sich be-

wahrheite. — Hier kann man sich gewiß über eine Evidenz wundern, die auch versagen kann; dafür wäre das Wort Vermutung oder wahrscheinliche Annahme sicher mehr am Platz. Übrigens liegt hier, wie schon öfter ausgeführt, die induktive Grundlage wirklich nahe genug. Man versetzt sich eben in den Angegriffenen hinein und verspürt dann unmittelbar bei sich selbst, was daraus folgt. Wenn auch solche Fälle wenige sein mögen, kann man induktiv verallgemeinern, weil der unmittelbare Anschluß des entstehenden Affektes und die Abhängigkeit der Stärke den Zusammenhang beweist. Es kommen da die Differenzmethode und die Methode der Abstufung der Induktion in Betracht, eine unmittelbare Evidenz ist nicht bewiesen.

Allgemeiner weist Erismann auf gewisse Erfahrungen von höherer geistiger Tätigkeit hin. Der Dichter erkennt unmittelbar den Zusammenhang seiner Natur; deshalb kann er beständig neue Persönlichkeiten entstehen lassen. — Hier liegt die Erklärung in dem früher beschriebenen Sichhineinversetzen. Ähnliches ist zu sagen, wenn der Geschichtsschreiber eine Persönlichkeit erfaßt; er bildet dann eine Hypothese aus dem ihm über die Persönlichkeit Bekannten; diese wird dann durch das hinzukommende Material teils bestätigt, teils auch verbessert; das ist ein durchaus rationales Verfahren ohne geheimnisvolle Mechanismen.

Der Phänomenologe behauptet bekanntlich, auf Grund eines oder weniger Fälle das Wesen der Vorgänge zu schauen, etwa der Aufmerksamkeit oder des Willens. In Wirklichkeit handelt es sich da um eine psychologische Leistung, die angreifbar ist. Der Wille, die allgemeinen Eigenschaften solcher Prozesse zu erkennen, reproduziert zugehörige Fälle, und aus ihnen leitet man das Gemeinsame ab. Die Befriedigung über diesen Erfolg erweckt dann vielleicht die Täuschung, es handle sich um eine Leistung einer höheren wissenschaftlichen Dignität. Gegen diese Evidenz sollte bedenklich machen, daß die Ergebnisse der verschiedenen Phänomenologen sich häufig widersprechen. Nach Störring stehen sie weit hinter denen des empirischen wissenschaftlichen Denkens zurück, wo man das Recht der Verallgemeinerung erst beweist und die Nachprüfung der anderen Forscher möglich macht.

4. Der Unterschied des Erklärens und Verstehens. Der Gegensatz der naturwissenschaftlichen und der geisteswissenschaftlichen Psychologie wird oft wiedergegeben durch die Worte: erklärende und verstehende Psychologie. Versuchen wir, den genauen Sinn dieser Stichworte aus den Äußerungen

der verstehenden Psychologen zu gewinnen. Erklären kann man auch physikalische Zusammenhänge oder in der Psychologie die Abhängigkeit der Empfindungen von dem physikalischen Reiz, der Wahrnehmungen von den reproduzierten Vorstellungen; verstehen wurde vielfach der höheren Psychologie zugeeignet. Oft wird der Unterschied so verstanden, daß beim Erklären aus der Ursache die Wirkung abgeleitet wird (an Hand der gewonnenen Gesetze): das kausale Erklären; dagegen werde beim Verstehen aus der Wirkung, die einstweilen nur ideal als Ziel vorschwebt, die Handlung, die zu ihr führen wird, begriffen. Mit diesen Angaben wird es uns leichter sein, durch die Verschiedenheiten der folgenden Beschreibungen hindurchzusehen.

Das Erklären wird ziemlich übereinstimmend aufgefaßt. Es ist nicht ein bloßes Feststellen von Tatsachen (eine Beschreibung), sondern ihre Ableitung, ihr Voraussagen entweder aus den aufbauenden Bestandteilen oder aus kausalen Gesetzen. Hauptsächlich an den letzteren Fall wird gedacht. So sucht die Psychiatrie die Abhängigkeit der psychischen Prozesse von den verletzten Hirnteilen; so heißt es, daß lebhafter Stoffwechsel den hypomanischen Menschen hervorbringe. Der Einzelvorgang wird aus dem Gesetz erklärt wie in der Physik. Erismann fügt bei: Das Erklären leitet nicht das Handeln aus der Persönlichkeit ab; es dringt nicht in die dahinterliegenden Kräfte ein. — Nun, die Persönlichkeit in ihren Eigenschaften und Kräften wird nach dem allgemeinen Kausalgesetz aus den Wirkungen erschlossen, nicht intuitiv erkannt: etwa ein Mensch als das Wesen, das unter solchen Umständen dieses denkt, urteilt, will. Wenn man die so bekannt gewordene Persönlichkeit dann als Ursache ihrer gesehenen Handlungen auffaßt, also die Handlungen aus der Eigenart der Persönlichkeit und der Situation voraussagt, so liegt doch nach den gegebenen Definitionen ein Fall von kausaler Erklärung vor. Offenbar kommt die Unstimmigkeit daher, daß ein anderer Gedankengang hier eingreift, der das Begreifen des Erschlossenen der höheren, verstehenden Psychologie vorbehält.

Das Verstehen, heißt es, erfaßt den Sinn einer Handlung aus ihren erkannten Motiven. Man versteht, daß ein Raucher auf einmal aufhört zu rauchen, wenn man weiß, daß er es sich wegen seiner Gesundheit vorgenommen hat. Dann versteht man die Handlung aus dem Lebenstrieb. Ein ethischer Wert wird angestrebt, weil er als erstrebenswert erscheint. Normen und Werte sind Sachen des Verstehens, d. h. man kann aus ihnen die Handlung verstehen. Ein Ver-

stehen wird auch darin gesehen, daß ein Denken sich nach seinem Gegenstand richtet; deshalb kann man das Auftreten einer solchen Erkenntnis verstehen. Es wird da wohl an den Wahrheitswert einer gültigen Erkenntnis gedacht, der die Persönlichkeit zur Beachtung des Gegenstandes drängt. Das Neue gegenüber dem Erklären besteht also darin, daß eine gewisse Aufeinanderfolge A B nicht etwa tatsächlich als kausale Folge festgestellt ist (dann ist B aus A kausal abgeleitet, kausal erklärt), sondern daß man in gewissem Sinn den inneren Zusammenhang begreift, daß man sieht, warum nach A das B folgt. Das liegt nämlich vor, wenn man diese Folge als zweckmäßig für das Wesen erkennt. Dann versteht man den Zusammenhang. Daß Süß Lust weckt, steht nur als Tatsache fest, man versteht es nicht. Daß der Betrogene gegen diesen Menschen mißtrauisch wird, ist für ihn zweckmäßig, weil es ihn in der Zukunft vor Schaden bewahrt; diesen Zusammenhang versteht man. — Der gewöhnliche Sprachgebrauch ist hier bekanntlich weiter; man nennt ein Begreifen, Erkennen, Einsehen allgemein ein Verstehen, auch wenn es sich um einen kausalen Zusammenhang handelt oder um das Schauen einer Relation.

Besonders beachtet werden hier die Erklärungen von Spranger. Nach ihm heißt Verstehen geistige Zusammenhänge als sinnvoll auffassen in bezug auf ein Ganzes, sei es ein Erkenntnissystem oder ein Wertsystem. Sinn hat, was in einem logischen oder einem Wertsystem steht. Die Erkenntnis ist sinnvoll, weil der Inhalt auch für andere da ist; die Handlung ist sinnvoll, wenn eine gültige Einsicht bei ihrem Zustandekommen beteiligt ist. Man versteht die Triebe des Menschen, wenn man weiß, was sie intendieren. Man versteht die Wertmittelstruktur. Der Zweck der Teile einer Maschine wird verstanden aus dem Gesamtzweck und den technischen Bedingungen der Verwirklichung. — Soweit ich den Sinn dieser Definitionen erfasse, scheint auch hier im Vordergrund zu stehen, daß eine solche Ableitung „verstanden" heißen soll, die aus dem Ziel eines Vorganges dessen Tatsächlichkeit erwartet, begreift. — Das psychologische Verstehen verlangt nach Spranger ein Sichhineinversetzen in das zu Verstehende. Dafür muß man Umwelt und Persönlichkeit schon einigermaßen kennen. Es ist kein Einfühlen mit diesem Verstehen gemeint, kein anschauliches Nachbilden, sondern ein Erkennen. Man stellt, heißt es, die Phantasie auf die konkrete Situation und die Persönlichkeit ein, es ist ein Deduzieren. Das Totalbild wird mit der Zeit besser erkannt, aber nie vollkommen.

Spranger wirft Ziehen vor, daß er die gedrückte Stimmung der Jugendlichen aus den Geschlechtsdrüsen erkläre. Das gehöre nicht in die Psychologie; auch erkläre es nicht das Einsamkeitsgefühl und den Radikalismus der Jugend. Er selbst gibt dann später eine Erklärung aus den sexuellen Regungen. Es ist klar, daß diese wieder auf die Drüsen zurückzuführen wären, was Spranger nicht bringen will, um nicht auf physiologische Tatsachen zurückzugehen. Sicher ist die Erklärung tiefer, die eine weiter zurückliegende Ursache aufweisen kann. — Selbstverständlich behauptet die verstehende Psychologie nicht, man könne alle seelischen Zusammenhänge rein psychologisch durchschauen. Sehr häufig ist ja ein Zusammenhang für das Bewußtsein nicht vorhanden oder wird gar ein falscher angegeben. So wird ein posthypnotischer Auftrag mit einer erdachten Begründung erklärt, da man die richtige nicht weiß. Es gibt freisteigende Vorstellungen; bei Reflexen, bei Denkeinfällen, wenn man von einem Gefühl überrascht wird, erlebt man das Auseinanderhervorgehen nicht. Es gibt psychische Wirkungen körperlicher Ursachen, wie z. B. die schubweise Charakterentwicklung in der Pubertät oder den Wechseljahren. Der Kleinheitswahn des Melancholischen wird von ihm selbst falsch verstanden. Für vieles ist die Vorgeschichte maßgebend, was nicht durchschaut wird. Gewiß besteht Sicherheit über die allgemeine Vernünftigkeit des Menschenlebens. Auch ist Verstehen auf kurze Strecken möglich, wie im Zweckzusammenhang, zwischen Motiv und Willensentscheidung. Aber damit wird nicht die ganze Realität erfaßt (Roffenstein).

Kafka findet die Darstellung Sprangers ungenügend. Der Zusammenhang von Kausalität und Finalität im Erleben der Handlung zeigt, daß der Unterschied von Erklären und Verstehen an der verschiedenen Betrachtungsweise desselben Zusammenhangs liegt. Die verstehende Psychologie ist danach nur ein Teil der Gesamtpsychologie. — In der Tat, setzt man etwa den Fall, daß man eine schwere Arbeit sich vornimmt, weil sie großen Nutzen verspricht, so ist die kausale und finale Ableitung gleich möglich. Nach der finalen treibt der vorgestellte spätere Nutzen in moralischer Weise (final) zur Wahl an; läßt sie als angemessen verstehen; der kausale Zusammenhang im selben Vorgang besteht darin, daß der Geist, der den Nutzen erkennt, den Willensentschluß in sich selbst hervorruft. Hier wird also derselbe objektive Zusammenhang nach zwei verschiedenen Betrachtungsweisen beschrieben. Solange wir auf geistigem Gebiet bleiben, kann man nicht sagen, daß die kausale Ableitung minderwertig

ist. Übrigens gibt auch Spranger später zu, daß schon in der Wahrnehmung der Gestalten sinnvolle Beziehungen vorkommen, nicht erst in der Denkwelt. Mithin läßt sich heute die Eigennatur der geisteswissenschaftlichen Psychologie aus dem hier durchgeführten Gegensatz des kausalen Erklärens und finalen Verstehens nicht mehr rechtfertigen. Was mit Recht festgehalten werden kann, ist der Unterschied des sinnlichen und des rationellen Bewußtseinslebens, wonach man schon in alten Zeiten die Psychologie eingeteilt hat. Anderseits galten beide Gebiete immer als Teile der einen Gesamtpsychologie.

III. Folgerungen.

1. Die vorausgehende Einzelbesprechung hat viele, wenn auch nicht alle Aufstellungen der Vertreter einer gesonderten geisteswissenschaftlichen Psychologie als unberechtigt nachgewiesen. Was man berechtigterweise in der allgemeinen Psychologie behandelt haben will, damit sie Grundwissenschaft aller Geisteswissenschaften sei, wie es die Physik für die Körperwissenschaften ist, kann ohne Schwierigkeit in einer Gesamtdarstellung der Psychologie vereinigt werden und muß es sogar, wenn diese Wissenschaft vollständig sein will. Um das Gesagte zusammenzufassen: Die Einwendungen gegen die Methode der Induktion widersprechen den Forderungen der Logik. Induktion ist die gegebene Methode für alle Tatsachenwissenschaften, die aus den Tatsachen Gesetze, besonders Kausalgesetze ableiten und diese verallgemeinern wollen. Natürlich ist das nicht so zu verstehen, als sollten in den Tatsachenwissenschaften die rationellen Methoden der Deduktion ausgelassen werden, oder als ob es verboten sei, die Relationen vorliegender Begriffe zu entdecken und in intuitiven Urteilen auszusprechen. Auch die Physik schließt ja alle diese Methoden ein. Freilich darf das Wesen der Induktion nicht nach den sensistischen Vorurteilen von Hume und Mill ausgelegt werden, sondern so, wie es in den heutigen Logiken allgemein angenommen ist. Ein Abstrahieren der Elemente aus den gegebenen Komplexen ist natürlich erlaubt, ja geboten, vorausgesetzt, daß es diese Elemente nicht zu substanzartigen Dingen vergröbert. Wenn in der neueren Psychologie das Experiment aus der Naturwissenschaft herübergenommen worden ist — die Glanzleistung von Fechner —, so liegt darin keine Materialisierung der geistigen Welt, sondern nur eine Verfeinerung der Beobachtungsmethode. Es werden so die Beobachtungsfälle nicht erst abgewartet, sondern planmäßig herbeigeführt; aus den

scheinbar widersprechenden Ergebnissen wird nach den logischen Methoden das wahre Ergebnis abgeleitet. Übrigens ist der Stoff noch überwiegend Ergebnis der gewöhnlichen Beobachtung.

Die Gegenstände der Erfahrungspsychologie, auch der experimentellen, sind nicht bloß die Elemente, etwa die Empfindungen, und nicht bloß deren Abhängigkeit von den körperlichen Vorgängen, sondern alle Bewußtseinserscheinungen bis hinauf zu den höchsten. Nur war die experimentelle Psychologie nicht sofort imstande, dieses ganze Gebiet zu bearbeiten. Dazu kam, daß bei dem anfangs herrschenden Sensismus die Eigenart des Verstandes- und Willenslebens noch nicht erkannt wurde. Insofern hatten die Gegner durchaus recht, die Einschränkung der Psychologie auf die sinnlichen Erscheinungen zu bekämpfen. Aber daraus darf nicht geschlossen werden, daß die niederen seelischen Vorgänge nicht in die Psychologie gehören, sondern nur, daß sie in das Gesamtsystem richtig einzuordnen sind. Wir sahen schon, daß die heutige experimentelle Psychologie die Einschränkung der wissenschaftlichen Psychologie auf das experimentelle Material oder auf die niederen sinnlichen Erscheinungen verwirft.

Die Behauptungen, die die Sondereigenschaften mancher geistiger Prozesse betonen, wie die Transzendenz der Erinnerung, die Intentionalität, die unvergleichbare Eigenart der Denktätigkeiten, die unmittelbare Erfassung der Kausalität im Willensakt, sind ihrem Inhalt nach zum großen Teil berechtigt. Sie beweisen aber bloß, daß gewissen seelischen Vorgängen Sondereigenschaften zukommen; bei den Körpern ist es ja auch nicht anders. Es verlangt das nur, daß bei der Beschreibung diese Eigenarten sorgfältig festgestellt und bewiesen werden.

Der behauptete Grundgegensatz von Erklären und Verstehen erwies sich als eine bloße Verschiedenheit der Betrachtungsweisen, die sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern eher fordern, wenn auch für die wissenschaftliche Betrachtung bald die eine bald die andere näher liegt. So werden selbst in der Biologie beide Betrachtungsweisen nebeneinander verwendet; häufig ist die finale die erste, mehr orientierende, die antreibt, die kausale aufzusuchen und dadurch die Erklärung zu vervollkommnen. So verwendete die alte Tierpsychologie in dem Nachweis der „inneren Sinne" beides: Das Bestehen des Gedächtnisses wurde aus den Tatsachen abgeleitet, wenn etwa der Hund seinen Herrn wiedererkennt und den Erfahrungen entsprechend behandelt; daneben aber

durch den finalen Zusammenhang, daß das Gedächtnis dem Tier notwendig ist, um sein Lebensziel, die Erhaltung seiner selbst und der Art, zu erreichen. — Mit diesen Feststellungen erledigt sich die Behauptung Diltheys, die experimentelle Psychologie mit ihrer Behandlung der Abhängigkeit der seelischen Erscheinungen vom Körper, sei überhaupt keine Psychologie; gewiß war die Psychophysik Fechners, an die er dachte, nur ein kleiner Ausschnitt aus der Gesamtpsychologie, aber immerhin ein Teil von ihr, der nicht vermißt werden kann, sobald man auch die niederen Bewußtseinserscheinungen und ihre Gesetzmäßigkeiten erforscht.

2. Zur Frage der Verschiedenheit der Psychologien. Spranger unterschied zunächst bei noch ungenügender Kenntnis der damaligen experimentellen Psychologie eine Psychologie der Elemente und eine Psychologie der Strukturen, welch letztere die geisteswissenschaftliche Psychologie sei; nur sie erkenne die höheren seelischen Vorgänge als sinnbestimmte Ganze. Später erfuhr er, daß auch schon in der niederen Psychologie Strukturen vorkommen, nämlich in den intentionalen Sinneswahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühlen und Willensentscheidungen, also, wie er es nennt, Sinnbeziehungen. Nun schränkte er die geisteswissenschaftliche Psychologie auf die Kenntnis der Bedeutungen ein (also das begriffliche Denken); dort gebe es allein sinnvolle Ganzheit oder ein Verstehen. Damit rücken die dunklen Ausdrücke des Verstehens, der sinnvollen Ganzheiten allmählich in den bekannten Bereich des intellektuellen Lebens im Gegensatz zum sensitiven. Bei dieser geisteswissenschaftlichen Psychologie handelt es sich dann eigentlich nicht mehr um eine ganz gesonderte Wissenschaft, sondern um ein Teilgebiet der Gesamtpsychologie. — Müller-Freienfels zieht als Schluß aus seiner Übersicht: Das Ideal der zukünftigen Psychologie sei wohl die harmonische Vereinigung der beiden Arten der Psychologie, der erklärenden und der verstehenden. Nur scheint ihm die Verwirklichung heute noch nicht möglich. Störring urteilt nach seiner eingehenden Besprechung aller gegnerischen Einwände optimistischer: Die Forderung einer geisteswissenschaftlichen Psychologie außerhalb der naturwissenschaftlichen ist nicht bewiesen. Die naturwissenschaftliche Psychologie, die nicht bloß Psychologie der Elemente ist, sondern auch der höheren Erscheinungen, behandelt auch die Erscheinungen des Denkens, Fühlens, Wollens, die sittlichen und religiösen Erlebnisse. Sie wird schon jetzt in vielem den Forderungen der Geisteswissenschaften gerecht und kann es noch mehr werden.

3. Die wirklichen Teilungen innerhalb der Psychologie. Wie in jeder anderen Wissenschaft können selbstverständlich auch aus der Psychologie wichtige Gebiete getrennt dargestellt werden; so etwa das Gedächtnis oder die Wahrnehmung oder auch Teile daraus, wie die Lehre von den Gesichtswahrnehmungen, die schon vor Jahrzehnten Helmholtz und Hering in meisterhaften Abhandlungen darstellten. Das schließt nicht aus, daß die Gesamtpsychologie ihr ganzes Gebiet als eine Einheit zusammenfaßt, wie es auch die Physik tut. — Schmied-Kowarzik empfiehlt als eine oberste Teilung die zwischen Tatsachenerkenntnis und Notwendigkeitserkenntnis; die letztere oder die Wesenserkenntnis fällt etwa mit der Phänomenologie zusammen. Innerhalb der empirischen Psychologie sei die natürlichste Trennungslinie dort, wo die Bedeutungen beginnen; das scheide ja auch das tierische und menschliche Bewußtsein; im letzteren wird die Intention auch auf Abstraktes gerichtet; dazu gehört die Denkpsychologie, das Lernen abstrakter Begriffe. — Diese Teilung, die auch Spranger bevorzugt, ist nichts Neues; sie entspricht in etwa der alten Teilung in sensitives und rationales Leben. Nur nahm diese Teilung in der alten traditionellen Psychologie das Gebiet der Psychologie in weiterem Umfang; sie schloß bei beiden Teilen auch die philosophischen Fragen ein, während die Teilung sich hier bloß auf die Erfahrungspsychologie bezieht.

Die wichtigste Teilung ist zweifellos die zuletzt angedeutete zwischen der Erfahrungspsychologie und der spekulativen, philosophischen. Die erstere, die naturwissenschaftliche, positive oder auch empirische, experimentelle hat, wie in diesem Aufsatz so häufig gesagt, die Beschreibung der seelischen Vorgänge in möglichster Vollständigkeit, die Gesetze und Abhängigkeiten, so umfassend als möglich, zum Gegenstand. Aber sie begnügt sich mit den nächsten Ursachen auf körperlichem oder seelischem Gebiet; etwa, welcher Seite des körperlichen Reizes die Verschiedenheit des Farbentones, der Intensität, der räumlichen Verteilung im Gesichtsbild entspricht. Wie der Körper außerhalb oder innerhalb des Organismus bei der Hervorbringung der Empfindung beteiligt ist, ob als Vorbedingung oder als Ursache oder als Mitursache der Seele, das untersucht sie nicht. Die philosophische Psychologie dagegen macht bei dieser Grenze nicht halt, sondern untersucht nun weiter das Wesen der Seele mit seinen Wesenseigenschaften, ob ausgedehnt oder einfach, abhängig oder unabhängig vom Körper, ihr Entstehen und Vergehen oder aber ihre Unvergänglichkeit, die Grundkräfte der See-

lenarten sowie die vorübergehenden Dispositionen, ererbte oder erworbene, die Realbeziehung zum Körper. Daß diese Fragen von größter Bedeutung sind, auch für die praktische Lebensgestaltung, nicht bloß für die Weltanschauung, bemerkt man leicht. Die alte Philosophie schied diese beiden Gebiete noch nicht voneinander, wie sie es auch für die Naturphilosophie nicht tat. Heute trennt man die rein empirische Wissenschaft von der philosophischen, aber in dem Sinn, daß die letztere durchaus auf den Tatsachen beruht, die die erstere festgestellt hat.

Wenn nach dem Gesagten die verstehende Psychologie ihre Hauptforderung nicht hat durchsetzen können, so war ihre Bemühung in anderer Hinsicht nicht fruchtlos. Sie zwang die Erfahrungspsychologie, ihrem gesamten Programm immer mehr gerecht zu werden, sich nicht mit den sinnlichen Vorgängen zufrieden zu geben, sondern auch dem Bedarf der Geisteswissenschaften genugzutun und so immer mehr die allgemeine Erfahrungspsychologie zu werden, die sie ihrer Definition nach zu sein behauptet.

Gemeinnutz vor Eigennutz.

Die soziale Leitidee im „Tractatus de bono communi" des Fr. Remigius von Florenz († 1319).

Von Dr. Richard Egenter (Passau).

Die staatspolitische Entwicklung Europas in der jüngsten Vergangenheit stellt auch die christliche Sozialphilosophie vor neue Probleme. Insbesondere bedarf die traditionelle Grundlehre vom Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft zwar keiner wesentlichen Änderung, aber doch der Überprüfung und Ergänzung, da das altvertraute Begriffsschema Individualismus—Kollektivismus nicht mehr völlig die moderne Problematik zu umspannen vermag.

Bereits die Begegnung mit den Gedankengängen O. Spanns hat ja in den letzten Jahren in dieser Richtung anregend gewirkt. In manchem haben sich eben die Fronten verschoben. Gegenüber dem alten Sozialismus war der Hinweis auf den Ewigkeitswert der Einzelpersönlichkeit notwendig, deren Wert und Recht den Rahmen des Nur-Staatlichen sprengt. Die dadurch veranlaßte Betrachtungsmethode: Hie staatlich-irdische Gemeinschaft, hie überirdisches Einzelschicksal, bot in der alten Frontstellung eine genügende Grundlage für die dem Christentum entsprechende Bestimmung des Verhältnisses im Grundsätzlichen, barg aber doch die Gefahr einer gewissen individualistischen Trübung in sich, weil die beiden Relate in verschiedenen Ebenen gesehen und darum mit ungleichen Maßstäben gemessen wurden. Sobald man nun einem Spann gegenüberstand, mußte dieser Mangel letzter methodischer Klarheit in der Fragestellung sich hemmend bemerkbar machen.

Hier dürfte das Buch von Edelbert Kurz O. F. M.[1] Anlaß zu weiterer Klärung und Vertiefung geben. Noch ist zwar die Diskussion darüber nicht abgeschlossen, ob das, was Kurz als thomistische Grundthese herausstellt, für den Menschen absolute Geltung hat oder ob die Betrachtung des Menschen als Teil der Gemeinschaft eben nur Teilbetrachtung ist. Für uns hier genüge der Hinweis, erstens, daß die bei Thomas jedenfalls häufig zu findende These: „Bonum commune melius est bono unius, si utrumque accipiatur in eodem genere", durch die bisher zu wenig beachtete Bedingung des „in eodem genere" eine klare Problemstellung bietet: Staatliche Gemeinschaft — irdisches Ich mit irdischen Aufgaben; übernatürliche Gemeinschaft — übernatürlich erhobene und jen-

---

[1] Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin (München 1933).

seits gerichtete Persönlichkeit. Zweitens, daß Thomas da, wo er die Gemeinschaft dem Individuum überordnet, Sicherungen gibt, die gerade gegenüber modernen Gedankengängen wichtig sind: Die vernünftige Einzelperson ist innerhalb des ihr übergeordneten commune für den Aquinaten pars principalis, deren Aufhebung Wesen und Fortbestand des commune selbst innerlichst berühren würde. Es sei auch noch bemerkt, daß die thomistische These, ob sie nun für Thomas absolute Geltung habe oder nicht, mit den Grundlinien aristotelisch-thomistischer Metaphysik nicht unvereinbar sein dürfte, wenn man — was Kurz vielleicht hätte klarer herausheben dürfen — sich dabei vor Augen hält, daß die Einordnung des vernünftigen Individuums in die Gemeinschaft, sei es auch die höchste Gemeinschaft des *regnum coelorum,* und damit die Unterordnung einer subsistenten Persönlichkeit unter ein zwar reales, aber nur unpersönliches Sinnganzes, unter „ein substanzartiges Sein[2]", nur dann berechtigt ist, wenn diese Gemeinschaft selbst letztlich bestimmt ist durch ihren Abbildcharakter gegenüber einem letzten personalen Wert: dem *bonum commune separatum,* d. h. Gott, dessen unendliches Wesen selbst noch in seinem, als solches unpersönlichen, nächsten geschöpflichen Abbild, der übernatürlichen Gemeinschaft, so wertvoll widerstrahlt, daß dieses commune den Vorrang vor der begnadeten Einzelpersönlichkeit beanspruchen darf. So bleibt auch bei konsequenter, antiindividualistischer Überordnung der Gemeinschaft über das geschaffene Ich der christliche Personalismus gewahrt.

Wie nun auch die Kurzsche Deutung des hl. Thomas in unserer Frage beurteilt werden möge, jedenfalls muß es von Interesse sein, wie die Schüler des Aquinaten in Bezug auf die Überordnung der Gemeinschaft gedacht haben. Unter diesen Schülern hinwiederum lenkt besonders Fr. Remigius von Florenz die Aufmerksamkeit auf sich. Er war wohl ein Lehrer Dantes und hat nach Grabmann die gedankliche Tiefe und Klarheit seines Meisters mit einem brennenden Interesse für die politischen und wirtschaftlichen Interessen seiner Zeit, insbesondere seiner Heimatstadt Florenz verbunden[3]. Unserem Problem widmet er einen eigenen Traktat[4], der nach Grabmann „einer näheren Untersuchung wert" ist[5], aber eine solche noch nicht gefunden hat. Er sei die Grundlage

---

[2] Vgl. hierzu die vorsichtigen, klaren Bestimmungen D. v. Hildebrands, Metaphysik der Gemeinschaft (Augsburg 1930) 168 ff.

[3] Mittelalterliches Geistesleben (München 1926) 361—369: Remigio de'Girolami, der Schüler des hl. Thomas und Lehrer Dantes. Vgl. bes. S. 369.

[4] Florenz, Bibl. Naz. Cod. 940 C 4 Conv. Soppr. f. 97^r—106^v: Tractatus de bono communi Fratris Remigii Florentini O. Pr.

[5] A. a. O. 366.

der folgenden Untersuchungen, die freilich noch der Ergänzung aus dem Gesamtschrifttum des Florentiners bedürfen. Grabmann selbst hat bereits eine umfassende Darstellung der Anschauungen des Autors angekündigt. Für unsere Zwecke mag der Traktat allein genügen, zumal er ein reiferes Werk des Remigius darzustellen scheint[6]. Bei seiner Bewertung wird man freilich die starke praktisch-sozialethische Tendenz berücksichtigen, die zu gewissen Überspitzungen verleiten kann und wohl auch verleitet hat.

Wir geben zunächst eine Übersicht über den Traktat und versuchen anschließend seine Auffassung von dem Verhältnis Individuum—Gemeinschaft zu umreißen.

I.

Thema des Traktates ist: „Bonum commune praeamandum est bono particulari." Es handelt sich dabei für den Verfasser nicht um eine rein theoretische Untersuchung, sondern um einen eindringlichen Mahnruf an seine Zeitgenossen. Bitter beklagt er die völlige Zerrüttung des Staatswesens in seiner Heimat Florenz. Die Straßen sind entvölkert, die Häuser menschenleer, Arbeitslosigkeit, „Bankensperre" usw.: „Florentia mutata est in Flerentiam" oder — sprachgeschichtlich ein Kuriosum! — Aus Florentia ist Firenze geworden. „Gallici enim, quando fimus vel aliquid aliud fetidum transit, dicunt Fi! Fi! obturantes nares suas, quod dicit: O quantus fetor est iste!" (f. 101^{v}b f.)

Daß Gemeinnutz vor Eigennutz gehe, soll also bewiesen werden. Zunächst durch Autoritätsbeweis und Beispiele. Mit Zeugnissen aus der Hl. Schrift des Alten und Neuen Bundes beginnt Remigius (f. 97^{r}a); daran schließen sich Aussprüche von Heiden, Aristoteles und Cicero (f. 97^{r}b); es folgen Beispiele aus der geschöpflichen Welt, in der der *amor naturalis, animalis* und *rationalis* waltet (f. 97^{r}b—97^{v}b), selbstlose Diener des Gemeinwohls aus der heidnischen Antike (f. 97^{v}b—98^{v}b), aus dem Alten und Neuen Testament (f. 98^{v}b—99^{r}b) und aus der Welt der christlichen Heiligen (f. 99^{r}b—99^{v}a) ziehen am Auge des Lesers vorüber.

Daran schließt sich der für uns hier in Betracht kommende Teil, in dem die Leitidee des Traktates durch r a t i o n e s erhärtet werden soll. Remigius sucht die Begründung:

1. *Ex parte obiecti.* Fünferlei wird von allen natürlicher Weise geliebt: Das bonum in communi, das pulchrum, das esse, Deus und die beatitudo. Bei diesen fünf Begriffen versucht nun der Autor

---

[6] Remigius zitiert in ihm bereits seine beiden größeren Abhandlungen „De modis rerum" (f. 101^{r}a) und „Contra falsos ecclesiae professores" (f. 105^{v}a).

zu zeigen, daß jeweils das commune mehr als die pars damit übereinstimmt und darum mehr geliebt werden muß (f. 99va—100va).

2. *Ex parte subiecti.* Jeder liebt das mehr, was enger mit ihm verbunden ist. Das Ganze ist aber dem Teil mehr verbunden als der Teil sich selbst, weil es Ursache des Teils ist. Ergo . . . (f. 100va).

3. *Ex parte causarum ipsius amoris.*

a) Die causa, sine qua non aller Liebe ist die Erkenntnis. Da der Teil als Teil das Ganze besser als sich selbst erkennt, liebt er es mehr (f. 100vb f.).

b) Causae, die als Motive den Menschen zur Liebe bewegen: Virtus, corporalis delectabilitas, temporalis utilitas, similitudo. Auch diese Motive sind jeweils im commune mehr gegeben als im Individuum und veranlassen die größere Liebe zur Gemeinschaft (f. 101ra bis 102rb).

4. *Ex parte effectuum amoris.* Diese Wirkungen sind: unire amantem cum amato, mutua inhaesio, extasis, zelus, conservare amantem. Sie müssen bei der Liebe zum commune in höherem Grade vorhanden sein als bei der Liebe zu einem Einzelwesen (f. 102rb—103ra).

5. *Ex parte signorum amoris.* Auch von den Anzeichen der Liebe: inspectio (aufmerksames Interesse), oboeditio, laboratio bzw. laboris toleratio und elargitio substantiae exterioris gilt das oben Gesagte (f. 103rab).

Daran schließen sich Einwände und ihre Lösungen, die für das Verständnis der Anschauungen unseres Autors zum Teil von großer Bedeutung sind (f. 103rb—106ra).

Die den skizzierten Gedankengängen zugrunde liegende Liebeslehre ist die thomistische[7]. Mit Thomas hat Remigius die beiden Hauptquellen gemeinsam, die Nikomachische Ethik und des Ps.-Dionysius De divinis nominibus; er verwendet (ohne jede selbständige Verarbeitung) die thomistischen Termini und die thomistischen Grundgedanken von der (metaphysischen, nicht psychologischen) Ichbezogenheit aller Liebe[8], von der aller Liebe zugrunde liegenden unio similitudinis, d. h. Wesensverwandtschaft zwischen Liebendem und Geliebtem[9] usw., ohne daß sich im einzelnen immer feststellen ließe, wie weit unser Autor dies aus Thomas und wie weit aus den ihm mit seinem Lehrer gemeinsamen Quellen geschöpft hat.

---

[7] Vgl. dazu meine Arbeit: Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts (Augsburg 1928) 7 ff.

[8] A. a. O. 24 ff.

[9] A. a. O. 13 ff.

II.

Die äußerlich vielleicht etwas schematisch anmutenden Darlegungen des Remigius enthalten trotz der Anlehnung an Thomas selbständige, nicht unbedeutende Gedanken, die vor allem den Antiindividualismus noch schärfer betonen. Wenn dazu auch das Zeitbedürfnis Anlaß gab, so sucht die im Rahmen einer im wesentlichen wissenschaftlichen Abhandlung und nicht etwa einer Zeitpredigt gehaltene Arbeit unseres Autors doch dafür einen philosophischen Beweis anzutreten. Erschwert wird das Verständnis der Anschauungen des Florentiners dadurch, daß er wahllos bald von totum—pars, bald von Individuum und Gemeinschaft spricht und die für ersteres Begriffspaar gebrachten Beispiele, die vielfach von einem totum im Sinn einer in sich geschlossenen, subsistierenden Ganzheit handeln, ohne Einschränkung zur Bestimmung des Verhältnisses von vernünftiger Person und Gemeinschaft einsetzt. Wenn man auch die Geltung dieser Gleichsetzung nicht pressen wird, so dürfte es doch methodisch richtig sein, die volle Geltung der aus dem allgemeinen totum—pars-Verhältnis stammenden Argumente solange anzunehmen, als der Autor sie nicht selbst einschränkt oder doch offensichtlich in eingeschränktem Sinn gebraucht. Leider mindert diese Unklarheit den wissenschaftlichen Wert der Remigianischen Gedankengänge.

1. Das t o t u m als solches ist actu exsistens, besitzt ein esse simpliciter. Remigius bringt in diesem Zusammenhang das Beispiel von Körper und Hand, also von einem physisch völlig geeinten totum. Dies wird nun ohne Einschränkung zum Beweis des Themasatzes eingesetzt[10]. Man wird, wie betont, daraus keine zu

---

[10] F. 99vb: „Quantum autem ad tertium, id est quantum ad esse . . . sequitur idem, quod dictum est dupliciter: Primo quidem, quia totum plus habet de entitate quam pars. Totum enim ut totum est existens actu, pars vero ut pars non habet esse nisi in potentia secundum Philosophum in 7 physic. Quod autem est tantum in potentia, non est ens simpliciter, sed tantum secundum quid secundum Philosophum in 1^{0} physic. Secundo, quia ipsum esse partis, quale habet, dependet ab esse totius. Pars enim extra totum existens non est pars, sicut prius dicebatur, dum esset in toto. Manus enim abscissa non est manus nisi aequivoce; puta sicut (f. 100ra:) lapidea aut depicta, sicut patet per Philosophum et in 2 de anima et in 7 metaph. et in 1 polit. Non enim habet operationes manus, puta tangibilia, cibum ori porrigere, scalpere et huiusmodi. Iterum esse partis dependet ab esse totius et non e converso, sicut posterius dependet a priori et non e converso. Unde Philosophus in 1 polit.: Prius itaque civitas quam domus et unusquisque nostrum est. Totum enim prius necessarium est esse parte. Interempto enim toto nec erit pes nec manus, nisi aequivoce, velut si quis dicat lapideam. Corrupta enim erit talis. Omnia enim opere definita sunt et virtute. Quare notatur iam talia exempla

weitgehenden Schlüsse ziehen dürfen; die Frage nach der Existenzform des commune interessiert unseren Autor eben nicht. Wohl aber wendet er den Satz vom esse simpliciter ausdrücklich voll auf die Gemeinschaft an, insofern es nicht um die exsistentia, sondern um die essentia geht. Es darf nach ihm dann allerdings das commune nicht als eine *totalitas universalis* (Allgemeinbegriff) gefaßt werden, sondern als *totalitas integralis,* als ein aus (vernünftigen) Teilen bestehendes, die Wesensfülle aller seiner Teile in sich bergendes Ganzes[11], eine methodisch sehr notwendige Unterscheidung, die daran hindert, den Staat als abstractum, etwa im Sinn Kelsens als „eine logische Idee" zu fassen und so den Staatsbürgern gegenüberzustellen. Vor dem Auge des Remigius steht das commune in seinem eindrucksvollen Wesensreichtum; Schönheit, Tugend, Annehmlichkeit sind, wie wir noch sehen werden, erst in der Gemeinschaft in ihrer ganzen möglichen Fülle gegeben; das Gesamtbild der Gemeinschaft kennzeichnet sich am besten als die auf Erden höchststufige assimilatio ad Deum, als inhaltreichstes Spiegelbild der göttlichen Wertunendlichkeit (f. 99^{v}b).

2. Demgegenüber ist der Teil nur ein esse secundum quid, als solcher ein potenziales Sein; außerhalb des Ganzen ist er nur mehr in äquivokem Sinn das, was er früher war. Beispiel: Die vom Körper abgetrennte Hand, der die frühere Kraft und Betätigung fehlt. Auch das wird wieder uneingeschränkt unter Vernachlässigung des Existenzproblems auf das Verhalten zur menschlichen civitas angewandt: Im zerstörten Florenz ist der einzelne zum flerentinus geworden, ist nur mehr ein civis lapideus. Ist er aber nicht mehr civis, so ist er nicht mehr Mensch[12]. Diese Gleichsetzung von Bürgersein und Menschsein hatte der vorsichtigere Thomas für den irdischen Bereich vermieden[13].

---

non dicendum eadem esse, sed aequivoca, quia sc. carent operatione et virtute, per quam definiuntur, sicut definitio pedis est, quod est membrum organicum habens virtutem ad ambulandum. Unde destructa civitate remanet civis lapideus aut depictus, quia sc. caret virtute et operatione, quam prius habebat, . . . ut qui erat civis Florentinus per destructionem Florentiae iam non sit Florentinus dicendus, sed potius flerentinus. Et si non est civis, non est homo, quia homo est naturaliter animal civile secundum Philosophum in 8 eth. et in 1 polit."

[11] F. 104^{v}b: „XIII° sic: Caritas proprie habetur non nisi ad res rationales, sed ipsum commune in se non est quid rationale; ergo etc. — Et dicendum, quod commune non accipitur hic secundum totalitatem totius universalis, sed secundum totalitatem totius integralis, non quidem ex partibus corporalibus directe et principaliter, sed ex partibus rationalibus. Unde ex ista ratione directe amatur, praeamatur autem post Deum propter similitudinem, quam habet ad Deum, qui certe summe rationalis est."

[12] Vgl. Anm. 10.

[13] Textbelege bei E. Kurz a. a. O. 76 f.

3. Daraus bestimmt sich nun das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Es ist, wie nach dem Bisherigen schon erwartet werden mußte, das der grundsätzlichen Überordnung des commune. Der Mensch muß das Gemeinwesen mehr lieben als sich selbst. Das ergibt sich

a) aus einer Nützlichkeitserwägung. Von Natur aus ist der Mensch mit Unzulänglichkeiten behaftet. Von Natur aus scharen sich darum die Menschen zu Gemeinwesen zusammen; der eine arbeitet als Schuster, der andere als Schneider usw., um den Nöten des menschlichen Lebens abzuhelfen. Keiner nämlich ist sich selbst genug[14]. Das gilt zunächst für die primitivste Form unseres Daseins: Der nur auf sich bedachte Bürger versagt völlig, so wie die Hand, die die Speise zurückbehält und sie nicht dem ganzen Körper zukommen läßt[15]. Das gilt dann ebenso für das erfüllte Leben, für das Glück. Es gibt keine perfecta beatitudo im Einzelmenschen, es müssen viele an den Gütern teilhaben. Die das Glück begründende perfectio naturae findet der einzelne nur in der Gemeinschaft. Darum flieht der Barbar einem natürlichen Herzensdrang folgend aus den Annehmlichkeiten der Stadt hinaus in die heimatliche Wildnis, ein Zeichen dafür, daß die natürliche Liebe zur eigenen Person besiegt wird von der natürlichen Vaterlandsliebe: Die Heimat sucht der Mensch selbst um den Preis von Nachteilen für die eigene Person (f. 100^{r}b f.). Das Glück des Ganzen ist grundsätzlich dem Glück des Einzelnen vorgeordnet[16].

b) Tiefer als die Nützlichkeitserwägung führt den Autor eine Betrachtung der Seinsverhältnisse.

Die wesentliche Unterordnung des Teils unter das Ganze ergibt sich aus dem Ursprung des Teils. Das Ganze verhält sich zum Teil, wie das principium, die causa, und zwar nicht nur wie beim

---

[14] F. 102^{r}a: „Et ex hac natura civis praeamat sibi commune suum. Utilitas enim partis dependet ab utilitate totius, sicut de esse et consequentibus ad esse dictum est supra. Quod etiam apparet ex hoc, quod homines naturaliter congregantur et faciunt civitatem vel aliud commune propter utilitatem propriam ad subveniendum defectibus vitae humanae, quibus unus subvenire non potest, ut alter suppleat, ubi alter deficiat, quia unus facit calciamenta, alius domos, alius vestimenta, alius colit terram, alius facit arma et sic de ceteris, quibus indiget humana vita. Nemo enim sibi satis est, eget omnis amicus amico. Si non vis aliis parcere, parce tibi, sicut dicit Aesopius de membris et stomaco ut dictum est supra."

[15] F. 103^{r}b: „Civis enim in soli sibi tribuendo totaliter deficit, sicut manus retinendo sibi cibum et non tribuendo toti corpori, sicut patet ex dictis."

[16] F. 105^{r}b: „[Deus] est primum amatum et primum beatificans, et sic ex ordine ad ipsum omne aliud diligendum est. Unde in hoc praefertur amor et beatitudo Dei amori et beatitudini totius, non amor et beatitudo sui."

Vater—Kind-Verhältnis als die causa fieri, sondern zugleich als causa conservationis[17]. Die Minderbewertung des Vater—Kind-Verhältnisses an dieser Stelle ist wieder ein Zeichen für die rücksichtslose Übertragung der Relation totum—pars auf die menschliche Gemeinschaft.

Nicht nur hinsichtlich des Ursprungs, sondern auch bezüglich der Seins- und Wertfülle ist der Teil auf das Ganze angewiesen. Unter dem Gesichtspunkt der Schönheit: In der Gemeinschaft ruht an sich ein größerer Reichtum an Schönheit; schöner ist eine blühende Wiese als die einzelne Blume (f. 101^{v}ab). Dann ist aber auch die Schönheit des Teils von der Schönheit des Ganzen abhängig. Schöner ist eine Blume auf der Wiese als auf dem Komposthaufen, und eine zu große Nase im Angesicht des Menschen wirkt grotesk. So empfängt auch der einzelne erst seine Schönheit in der Gemeinschaft, ja das, was an sich häßlich ist, kann durch seine Einordnung in das Ganze an der Schönheit teilhaben (f. 99^{v}ab). „Studeat ergo civis, quantumcumque sit miser in se, ut commune suum floreat!" (f. 99^{v}b.) Der Schatten Dantes und seiner Lebenstragik lagert über diesem Satze seines Lehrers.

Und ebenso unter dem Gesichtspunkt der Tugend. Der Bürger muß seine civitas mehr als sich selbst lieben, weil im Gemeinwesen sämtliche Tugenden in reicherem Maße vorhanden sind als im einzelnen und weil der einzelne — menschlich gesprochen — in der Gemeinschaft tugendhafter werden kann, als wenn er allein

---

[17] F. 100^{v}a: „Consequenter restat idem ostendere ratione sumpta ex parte subiecti id est hominum amantium. Omnis enim homo, quantum est ex parte sua, naturaliter illud plus amat, quod est sibi magis coniunctum, puta seipsum magis quam proximum et inter proximos magis consanguineum quam extraneum et inter consanguineos magis filium quam fratrem et magis fratrem quam nepotem et sic semper minuitur amor quanto magis ad remotiores proceditur. Sicut et ignis, cui amor assimilatur, magis sibi propinqua magis calefacit. Sed totum magis est coniunctum parti quam pars sibi ipsi; ergo etc. Minor probatur per hoc, quia in omni genere rerum id, quod est principium et causa et maxime, quando est causa non solum fieri rei, sed etiam conservationis ipsius, potius est, quam illud, quod est principiatum vel causatum ab illo in quantum huiusmodi. Contingit enim filium esse potiorem patre, qui est principium factivum filii, sed non in quantum huius, sed ex aliis causis. Nec tamen pater est causa conservativa substantiae filii, cum filius deficiente patre per mortem nihilominus possit conservari in esse. Sed coniunctio, quam habet pars ad seipsam, causatur a coniunctione, quam habet pars ad totum et conservatur ab ipso, quia pars extra totum existens non est pars, ut patet ex dictis. Quod autem non est, nulli potest coniungi, nec sibi nec alteri, quia coniunctio praesupponit esse. . . . (f. 100^{v}b:) . . . Ergo totius ad partem maior extat coniunctio quam partis ad seipsam."

existiert. Das wird im einzelnen für die intellektuellen und die moralischen Tugenden aufgezeigt (f. 101^{r}b f.).

Damit klingt schon wieder der Nützlichkeitsgedanke an. Ist also die Vorrangstellung der Gemeinschaft letztlich doch ein Produkt des Egoismus? Remigius lehnt das ab. Gewiß ist im bonum totius immer das bonum partis enthalten, aber es wird nicht angestrebt als finis principaliter intentus (f. 103^{v}b). Die Liebe zur Gemeinschaft ist nur sekundär begehrende Liebe, primär und hauptsächlich ist sie freundschaftliche Liebe[18]. — Damit hat unser Autor auch schon angedeutet, in welche Richtung die Antwort auf den Einwand weisen muß, daß das Axiom von der Ichbezogenheit aller Liebe (f. 104^{r}a) mit der Überordnung der Gemeinschaft unvereinbar sei. Der Teil findet sein Ich in vollkommenerer Weise im Ganzen wieder als in sich selbst. Der Grad der Liebe richtet sich nach dem Grad der coniunctio von Liebendem und Geliebtem. Mehr als mit sich selbst ist aber der Teil mit dem Ganzen verbunden, weil er ihm das Sein verdankt[19]. Nach den Seinsverhältnissen richtet sich auch die alle Liebe begründende similitudo. Wegen der größeren Ähnlichkeit, die der Teil zum Ganzen hat, liebt darum der Bürger seine civitas mehr als sich selbst[20]. Wiederum ein Beispiel für die unbedingte Gleichsetzung der menschlichen Gemeinschaft mit dem totum schlechthin.

Remigius hat bei all seinen Ausführungen das zerrüttete Florenz vor Augen. Es lag nahe, daß es ihm vor allem um die Überordnung der staatlichen Gemeinschaft ging. Gleichwohl zögert er nicht, die allgemeine Überordnung des Gemeinwesens über das Einzel-Ich auch auf die übernatürliche Gemeinschaft auszudehnen und so keinen Bereich des menschlichen Lebens mehr vom „Primat des Politischen" freizugeben. Weil die Schönheit des Teils abhängt von der Schönheit des Ganzen, darum muß der Christ das bonum der katholischen Kirche seiner Privatwohlfahrt

---

[18] F. 105^{v}b: „Et dicendum, quod pars naturaliter diligit totum amore amicitiae, sed quia in bono rei naturaliter amatae includitur etiam bonum rei naturaliter ipsam amantis, inde est, quod pars etiam dicitur amare totum propter bonum (f. 106^{r}a:) proprium, non quod ordinat bonum totius ad bonum proprium, sed potius e converso ordinat bonum proprium ad bonum totius."

[19] Vgl. Anm. 17.

[20] F. 102^{r}b: „Et ex . . . natura civis praeamat civitatem sibi propter maiorem similitudinem, quam habet pars ad totum, quam habeat ad seipsam, tum quia pars ut pars est ens in potentia tantum, ut dictum est, totum autem ut totum est ens in actu, tum etiam quia quantacumque sit vicinitas partis ad se ipsam, tamen maior est partis ad totum, quia illa vicinitas dependet ab ista sicut et entitas, sine qua nulla vicinitas esse potest cum ens sit communissimum."

vorziehen (f. 99va). Der Ordnung der caritas entspricht es, daß einer zuerst Gott liebt, dann die civitas Dei, und zwar sowohl die streitende wie die triumphierende Kirche — also auch für die Seligkeit gilt der Vorrang der Gemeinschaft —, dann sich selbst und endlich jeden Mitbürger im Gottesreich[21]. Remigius bringt hier selbst einen naheliegenden Einwand: Ist aber nicht das commune in der caritas *ratione partium* zu lieben, die eben das charakteristische Objekt der caritas darstellen, und ist nicht damit die scheinbare Überordnung der Gemeinschaft wieder auf das Wohl der christlichen Einzelperson zurückgeführt? Die Antwort zeigt deutlich den Antiindividualismus des Florentiners auch da, wo es um den übernatürlichen Bereich geht: Die weniger bedeutsame ratio materialis, ohne die etwas nicht Gegenstand der caritas werden kann, ist das esse rationale. Ratio formalis aber für die caritas ist Gott selbst. Weil nun das totum creaturarum Gott ähnlicher ist als irgend ein Teil desselben, darum muß dieses totum nach Gott mehr geliebt werden als ein Teil, auch als der liebende Teil selbst[22]. Der eingangs unseres Aufsatzes geäußerte Gedanke, daß auch bei grundsätzlicher Überordnung der Gemeinschaft über ein geschaffenes Ich der christliche Personalismus gewahrt bleiben könne, ergibt sich gerade sehr schön aus den letztgenannten Ausführungen des Remigius. Nicht die Persönlichkeit des Christen ist das letztlich Maßgebende für den ethischen Personalismus, sondern die unendliche Persönlichkeit Gottes, deren Abglanz im commune noch eine solche Wertfülle aufweist, daß sich dem der einzelne unterzuordnen hat, freilich nicht wegen der Wertfülle

---

[21] F. 105rb: „Secundum ordinem . . . caritatis est, ut quis praeamet Deum, secundo civitatem Dei tam militantem quam triumphantem . . . , tertio seipsum, quarto quemlibet concivem in se."

[22] F. 104vb: „Et dicendum, quod duplex est ratio alicuius ad praesens, sc. ratio quasi materialis et minus principalis et ratio quasi formalis et magis principalis, sc. ratio sine qua non et ratio propter quam; puta ratio materialis, sine qua color videri non potest, est corpus, ratio vero formalis, propter quam color videtur, est lumen. Dicendum est ergo, quod ratio materialis, sine qua aliquid directe ex caritate amari non potest, est esse rationale sive intellectuale. Sed ratio formalis, propter quam aliquid ex caritate diligitur, est ipse Deus. . . . Quia igitur totum creaturarum rationalium magis assimilatur Deo quam quaecumque pars eius, ideo post Deum magis debet amari a parte qualibet quam una pars eius ab altera vel etiam a seipsa." — Der aristotelisch-thomistische Begriff des duplex ordo partium (sc. ad invicem und ad ducem bzw. ad Deum; vgl. Kurz a. a. O. 109 ff.), der gerade bei Besprechung der Beziehung des commune zu Gott sich aufdrängt, ist unserm Traktat nicht geläufig. Wir finden ihn wieder beim Schüler des Remigius, in Dantes „De Monarchia" (I 6), die übrigens so wenig wie „Il Convivio" eine direkte Berührung mit unserm Traktat zeigt.

allein, sondern weil diese Abglanz einer unendlichen Persönlichkeit ist[23].

Den Antiindividualismus des Remigius im übernatürlichen, also letztlich maßgebenden Bereich beleuchtet noch greller eine andere Stelle: Unser Autor macht sich den Einwand: Jeder muß lieber wollen, daß sein commune in der Hölle verdammt sei, als er selbst, also muß er sich mehr als das Ganze lieben. Antwort: Die ewige Strafe setzt das Weiterbestehen der Schuld voraus. Weil die Sünde Beleidigung Gottes ist, müssen wir uns aus Gottesliebe über die verschuldete ewige Strafe eines auch noch so großen Gemeinwesens freuen. Nun aber das Entscheidende für unsere Untersuchung: Wenn aber eine noch so große Strafe ohne Schuld gegeben sein könnte, so müßte der Mensch in der Kraft geordneter Liebe mehr wünschen, daß er sie litte und sein Gemeinwesen davon freibliebe, als umgekehrt, soweit er Teil dieses Gemeinwesens ist[24].

Krasser konnte der Antiindividualismus nicht formuliert werden. Wir fragen: Hat Remigius überhaupt noch Sinn für die Eigenständigkeit und den unzerstörbaren Wert der christlichen Persönlichkeit? Wo bleiben die klugen Sicherungen des Aquinaten, sein „si accipiatur in eodem genere", sein Gedanke, daß der Mensch eine zum Bestand seines commune unerläßliche pars principalis sei? Beides hat Remigius dem Wortlaut nach nicht in seinem Traktat. Auch der Sache nach treten diese Einschränkungen kaum hervor. Wir werden aber sagen dürfen, daß sie auch in der Gedankenwelt des Florentiners vorhanden sind. Das „si in eodem genere" spricht aus der Antwort auf folgenden Einwand: Das Seelenheil des einzelnen ist dem commune vorzuziehen; denn „was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet?" (Mt 16, 26.) Unser Magister weist darauf

---

[23] Vgl. dazu auch Anm. 11.

[24] F. 104va: „Undecimo sic: Quilibet magis tenetur velle, ut videtur, quod suum commune in inferno damnetur et non ipse, quam quod ipse damnetur et non commune, immo et totus mundus. Sed malum poenae inquantum huiusmodi est proprie contra subiectum patiens et non contra Deum, qui est actor omnis poenae secundum Aug. Ergo homo non tenetur praeamare commune sibi. — Et dicendum, quod poena in damnato praesupponit culpam in eo etiam simul cum poena remanentem. Et ideo est ibi offensa Dei, quem tenemur praeamare toti mundo, et propter amorem ipsius gaudere de poena inflicta etiam infernali quantocumque communi a Deo propter offensam ipsius Dei iuxta illud Ps. [57, 11]: Laetabitur iustus, cum viderit vindictam. Si autem quantacumque poena posset esse sine culpa, ex virtute amoris ordinati homo deberet potius ipsam velle pati cum immunitate communis, quam quod commune suum ipsam incurreret cum immunitate sui, inquantum est pars communis."

hin, daß Jesus hier von dem Gewinn irdischer Dinge spreche und das Seelenheil selbstverständlich jedem Erdengut vorzuziehen ist. Der Gewinn im übernatürlichen Sinn kann niemals den Schaden der Einzelseele bedeuten, wenn wahre Liebe zum Gemeinwesen vorliegt. Kein Mensch kann, während er sündigt und durch eine sündige Handlung seine Liebe zum commune betätigen, weil die Liebe zum Ganzen notwendig die Liebe zum Teil einschließt[25]. In diesen Darlegungen dürfte dann auch der thomistische Gedanke von der pars principalis durchschimmern: Wahre Liebe zum Ganzen ist nur dann gegeben, wenn der vernünftige Teil dieses Ganzen, d. h. die unsterbliche Seele, intakt bleibt.

Bei unseren bisherigen Ausführungen haben wir eine bei Remigius oftmals zum Ausdruck kommende Einschränkung nicht beachtet, die unsere ganzen bisherigen Aufstellungen nichtig zu machen scheint: Sehr häufig, wenn von der Überordnung des Ganzen über den Teil die Rede ist, spricht Remigius von der pars inquantum pars. Wenn aber dadurch der Mensch, insofern er Teil ist, von dem Menschen als selbständige Einzelperson unterschieden und letztere von der Forderung der absoluten Einordnung in die Gemeinschaft aufgenommen wird, wie weit ist dann diese Überordnung des commune überhaupt für den Menschen verbindlich? Die Betrachtung der Gedankengänge unseres Autors ergibt, daß seine Ausführungen hier nicht in die Richtung einer individualistischen Emanzipation der Einzelperson weisen.

Zunächst: Er macht tatsächlich die genannte Unterscheidung. Der Teil kann auf doppelte Weise betrachtet werden, insofern er ein Gegenstand ist, der ein gewisses Sein besitzt, und insofern er Teil ist[26]. Oder an anderer Stelle: Der Knabe liebt, insofern er

---

[25] F. 104ʳb: „Nono sic: Dicitur Mt 16[, 26]; Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animae autem suae detrimentum patiatur, et simile habetur Mc 8[, 36] et Lc 9[, 25]. Ex quo verbo videtur, quod bonum unius singularis animae sit praeferendum bono totius mundi. — Et dicendum, quod Dominus loquitur de lucro rerum terrenarum . . . . Certum est autem, quod bonum animae praeferendum est omni bono terreni lucri. Si autem Dominus loqueretur de lucro hominum quantum ad salvationem, . . . sic dicendum est, quod istud tale lucrum totius mundi factum per verbum vel exemplum alicuius hominis non potest esse cum vero amore illius hominis ad totum. Amor enim partis ad totum includit amorem partis ad se et bonum totius includit bonum partis sicut patet ex dictis. Et ideo nullus homo peccando verbo vel exemplo, puta per hypocrisim, potest amare suum commune, quia per peccatum malum verum animae suae facit et se vero odio odit, iuxta illud Ps. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam [10, 6]."

[26] F. 103ᵛb: „Et dicendum, quod pars potest dupliciter considerari. Uno (f. 104ʳa:) modo, inquantum est res quaedam aliquod esse habens, alio modo, inquantum est pars. Dicendum ergo, quod

quoddam individuum und quoddam totum per se subsistens ist, von Natur mehr seine Mutter als sein Vaterland. Insofern er pars patriae ist, würde er von Natur mehr sein Vaterland als seine Mutter lieben, wenn nicht die Infektion der Erbsünde hinderlich im Wege stünde (f. 104^{v}b f.).

Ist mit dieser Unterscheidung nun die grundsätzliche Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft verneint? Es ist jedenfalls im Auge zu behalten, daß der Zusammenhang, in dem Remigius diese Gedanken bringt, sich nicht mit den „individuellen Menschenrechten" beschäftigt, sondern daß diese Unterscheidung vor allem dazu dient, die Gemeinschaft als Gegenstand der caritas richtig in die augustinische Ordnung der vier Hauptobjekte der caritas (Gott, Ich, Nächster, eigener Körper) einzufügen. Das Individuum, insofern es ein in sich geschlossenes Ganzes ist, liebt die Gemeinschaft so wie den Nächsten, also weniger als sich selbst; insofern es Teil ist, liebt es die Gemeinschaft mehr als sich selbst (f. 104^{v}a, 105^{r}ab). Daß unser Autor durch diese Unterscheidung die wesentliche Überordnung der Gemeinschaft nicht aufheben will, ergibt sich ganz klar, wenn er sagt, daß das Gut, das dem einzelnen als Teil naturgemäß ist, größer ist, als das bonum, das ihm als selbständig existierender Einzelsubstanz natürlich ist. Der Teil wird nun um des Ganzes willen so benannt, weshalb das Gut des Ganzen dem Teil natürlicher ist als sein eigenes, weil das Teil-Sein (zu ergänzen aus dem Obersatz: das von Natur höher zu schätzen ist als das Sein des Individuums als solchen) völlig vom Sein des Ganzen abhängt[27]. Ferner da, wo Remigius von der Ordnung in der caritas schlechthin spricht, ordnet er das Gemeinwesen dem Ich über[28]; die Ordnung der Caritas aber ist das Wesentliche im Christentum. Wenn Remigius irgendwelches Recht der Einzelperson neben ihrer Unterordnung unter ihr commune (si in eodem genere!) kennen würde, so hätte er ja niemals verlangen können, daß das Individuum um des Gemeinwohls willen lieber für sich als für das commune die ewige Verdammnis wünschen müsse (unter der Fiktion des Fehlens eines Schuldzustandes). So dürfte sich wohl ergeben, daß der Gedanke an die Rechte des Individuums unsern Autor nicht gehindert hat, an der grundsätzlichen Überordnung des commune festzuhalten. Es bleibt freilich ein unbefriedigendes

---

illud bonum, quod est naturale parti, inquantum est pars, est potius et naturalius quam illud, quod est ei naturale, inquantum est res quaedam. Pars autem dicitur respectu sui totius et ideo bonum totius est sibi maxime naturale et maxime amabile, cum esse partis inquantum huiusmodi totaliter a toto dependeat."

[27] Vgl. Anm. 26.

[28] Vgl. Anm. 21.

Moment in seinen Ausführungen, weil er sich eben nicht expresse mit der Frage abgibt, ob und inwieweit es eine Bewertung des Menschen unabhängig von der Gemeinschaft und seinem Teilsein in ihr gibt. Man wird seine grundsätzliche Überordnung der Gemeinschaft trotz der oben angeführten krassen und wohl etwas rhetorischen Überspitzung als seine Grundanschauung nehmen müssen; man wird dann aber freilich auch den wirklich überzeugenden klaren Einbau einer Sicherung der Einzelpersönlichkeit, wie er sie mit dem häufigen „inquantum pars" zu geben bestrebt ist, vermissen.

Abschließend sei also festgestellt, daß der Traktat des Remigius auf aristotelisch-thomistischem Fundamente fußt, aber noch stärker als Thomas den Vorrang der Gemeinschaft betont. Man darf natürlich von dem Schüler Remigius aus nicht ohne weiteres den Lehrer Thomas interpretieren wollen, zumal die stark durch konkrete Zeitverhältnisse bestimmte Tendenz unseres Traktates zur Vorsicht mahnt. Aber angesichts der von Kurz zusammengestellten Äußerungen und angesichts der Anschauungen des Remigius sei es doch sehr in Frage gestellt, ob man mit de Wulf von einem „mittelalterlichen Individualismus" sprechen kann[29]. Es dürfte noch keineswegs völlig geklärt sein, wie die Hochscholastik über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft dachte. Unser Aufsatz möchte hier ein Baustein sein und möchte vor allem anregen, das Problem auch bei den Zeitgenossen des Aquinaten zu untersuchen[30] und so die unerläßliche Ergänzung zu den beiden Büchern von Kurz und Linhardt[31] zu bieten. Auch der geniale Aquinate war ein Kind seiner Zeit und will aus ihr verstanden sein.

Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius?

Von Josef Jäntsch S. J.

Bezüglich des pelagianischen Streites hat man sich die Frage gestellt, ob nicht eigentlich Pelagius der überlieferungstreue Christ, Augustinus dagegen der Neuerer sei. Manche teils ahnungslos-un-

---

[29] Vgl. Kurz a. a. O. 7 f.

[30] Hingewiesen sei hier vor allem auch auf die nahezu noch völlig unausgewerteten Ethikkommentare jener Zeit (vgl. M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. der Wiss. 1931, 2).

[31] Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin (Freiburg i. Br. 1932).

schuldige, teils wirklich pelagianisch gemeinte Texte[1] schienen die Frage mit Ja zu beantworten. Beim näheren Studium aber, das den Umständen, besonders der asketischen Richtung und der antimanichäischen und antifatalistischen Einstellung der Kirchenväter Rechnung trug, kam die augustinische Linie mehr und mehr zum Vorschein. Harnack[2] meint, daß die das Opfer betreffenden Anordnungen Cyprians überall auf der Einsicht ruhen, daß auch nach der Taufe niemand ohne Sünde sein könne; und an einer anderen Stelle sagt er: „Wer würde vermuten, daß die Worte: ‚Retributione bonitatis ac pietatis paternae remunerat deus in nobis quidquid ipse praestitit et honorat quod ipse perfecit', nicht von Augustin, sondern von Cyprian (ep. 76, 4) geschrieben sind[3]!"

Daß die augustinische Richtung auch in Italien bereits vor dem pelagianischen Gnadenstreit ihre Vertreter zählte, das lehrt uns der Ambrosiaster[4]. Er dürfte für die Entscheidung der Frage ein berufener Zeuge sein, weil er als Zeitgenosse des Papstes Damasus (370—384)[5] dem Streite unmittelbar vorangeht[6]. Wilh. Mundle hat in seiner Dissertation über den Ambrosiaster[7] die Meinung ausgesprochen, daß dieser „innerlich dem Pelagius sicherlich näher als

---

[1] Augustinus selbst bekennt von sich, einst semipelagianische Ansichten gehegt zu haben. Vgl. De praedest. sanct. 3, 7.

[2] Dogmengesch. I[5] (1931) 464.

[3] Ebd. 466 Anm. 3.

[4] Da die Frage nach dem Verfasser dieses Kommentars noch immer in der Schwebe ist, habe ich nur in den Anmerkungen darauf Rücksicht genommen, daß es vielleicht doch der Judenchrist Isaak sein könnte.

[5] ML 17, 471 D zu 1 Tim 3, 14 ist zu lesen: „ut cum totus mundus Dei sit, Ecclesia tamen domus eius dicatur, cuius hodie rector est Damasus". — Wenn bei den Kolonnenangaben der folgenden Anmerkungen etwas anderes nicht ausdrücklich bemerkt wird, dann beziehen sie sich auf Migne PL 17.

[6] Es scheint jedoch angebracht zu sein, unseren Folgerungen eine kritische Grenze zu ziehen. Da man es im Ambrosiaster mit einem mehr als bloß mittelmäßigen Kopfe zu tun hat, der sich nicht scheut, seine eigene Meinung zu haben, so darf man nicht annehmen, daß die in diesem Kommentar enthaltenen Ansichten auch notwendig die Ansichten seiner Landsleute seien. Anderseits freilich ist es nicht wahrscheinlich, daß einer in so weitem Umfang ein Einseiter sei, wie der Ambrosiaster es sein müßte, falls man seine Landsleute als pelagianisch betrachten wollte, und das um so weniger, wenn der Verfasser ein Judenchrist sein sollte, der doch alles erst durch Unterricht hätte empfangen müssen. Wie dem nun auch sein mag, es ist sicher, daß er für seine eigene Person ein Zeuge ist, und es ist sehr wahrscheinlich, um nicht zu sagen sicher, daß er die Meinung seines Landes (Norditalien oder Spanien) widerspiegelt.

[7] Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster (Marburg i. Hessen 1919) 72; vgl. ebd. 18 77 85 Anm.

dem großen afrikanischen Bischofe" stehe. Kihn[8] hält ihn für derart pelagianisch, daß er in Pelagius selbst den Verfasser sehen möchte. Die Hauptlehren der Pelagianer glaubt er darin ausgesprochen, daß der Ambrosiaster, „indem er sich gegen die Erbsünde (!) wendet, zu Röm. 5, 14 liest: ‚non (!)[9] regnavit mors' etc. . . . und bezeichnet die Lesart: ‚sed regnavit mors' als eine absichtliche Fälschung jener, die auf andere Weise ihre eigene Ansicht nicht durchsetzen können . . .". Daß das Wort mors an dieser Stelle vom Ambrosiaster nicht als leiblicher Tod, sondern als Höllentod aufgefaßt wird, hat Kihn allzuschnell verleitet, hier eine Leugnung zu sehen, daß es eine Erbsünde gebe und daß Adam nicht nur sich selbst, sondern auch seinen Nachkommen geschadet habe.

Wenn wir nun den Ambrosiaster selbst befragen, was er über die Adamssünde und ihre Folgen für die Menschheit denkt, so können wir hoffen, genügend Elemente in die Hand zu bekommen, die, folgerichtig zu Ende gedacht, entweder zu Augustinus oder zu Pelagius führen müssen.

I. **Wesen der Adamssünde.** Um genau zu sein, müßten wir eigentlich nach dem Wesen der Evasünde fragen; denn weil die erste Sünde nicht von Adam, sondern von Eva begangen wurde, so meint der Ambrosiaster, Paulus habe das Wort Adam nicht als Personenname, sondern als Gattungsname, nämlich in der Bedeutung von Mensch gebraucht[10]. Welcher Klasse gehörte nun jene erste Menschensünde an? Der Ambrosiaster betont mehrere Male[11], daß diese Sünde eine Art Götzendienst gewesen sei[12]. Und

---

[8] Patrologie II (Paderborn 1908) 351—353.

[9] Hier ist dem Verfasser der Patrologie eine Verwechslung unterlaufen. Der Ambrosiaster liest sehr wohl: „sed regnavit mors", aber er unterdrückt das „non" im folgenden Relativsatz, so daß seine Lesung von Röm 5, 14 lautet: „Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui peccaverunt [anstatt: qui non peccaverunt] in similitudinem praevaricationis Adae", und es ist die Lesart: „qui non peccaverunt", die er für eine absichtliche Fälschung ausgibt. Der Kommentator wendet sich nicht dagegen, daß die Notwendigkeit zu sterben eine Folge der Sünde des ersten Menschen sei, sondern dagegen, daß das Wort „mors" an dieser Stelle den leiblichen Tod bedeute. Er faßt es im Sinne des „Höllentodes" auf, und dann ergibt sich natürlich von selbst, daß der Vers nicht lauten kann: Auch jene sind in die Hölle gekommen, die nicht gleich Adam gesündigt haben.

[10] 92 BC zu Röm 5, 12; vgl. 259 BC zu 1 Kor 14, 34 f.; 468 B zu 1 Tim 2, 13—15: Per illam [Evam] mors intravit in mundum.

[11] 94 B-D zu Röm 5, 14. D: Der Tod herrschte über jene, die wie Adam gesündigt, das heißt „qui sub specie idolorum servierunt diabolo".

[12] Man kann vielleicht nach dem Ursprunge dieser Auffassung fragen: Im Fall, daß die Hypothese: Ambrosiaster=Isaak wahr

das ist die schlimmste aller Sünden; denn wer sie begeht, sündigt nicht nur „sub Deo", sondern „in Deum"[13].

II. **Folgen der Adamssünde.** Die eben beschriebene Sünde hat nach der Ansicht der Pelagianer Adam (bzw. Eva) allein geschadet, nicht aber den Nachkommen, es sei denn in indirekter Weise durch das hiermit gegebene böse Beispiel[14]. Wie sehr aber der Ambrosiaster dieser Auffassung ferne steht, wird ganz klar bei der näheren Prüfung seiner Lehre von den Folgen der Adamssünde.

1. Leiblicher Tod. Es steht gewiß außer allem Zweifel, daß der Ambrosiaster in Röm 5, 14: „Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen", das Wort „mors" nicht als leiblichen Tod, sondern als Höllentod auffaßt[15], „mors secunda", wie er ihn nennt. Damit ist natürlich ein Hauptbeweis für die Erbsünde zunichte gemacht, aber es folgt daraus noch nicht, daß der Kommentator den Zusammenhang von Adamssünde und leiblichem Tod der Menschen überhaupt leugnet[16]. Bei Röm 5, 12: „Wie durch einen Men-

---

sein sollte, könnte man auf Sanhedrin 38 b als Erklärung hinweisen. Ferd. Weber, Jüdische Theologie (Leipzig 1897) 221, gibt die Stelle also wieder: „Gott rief Adam zu: Adam, wo bist du? Das heißt: Wohin hat dein Herz sich gewandt? Dazu bemerkt der Kommentator: Zum Götzendienst." Im babylonischen Talmud (Ausgabe von Lazarus Goldschmidt, Wien und Berlin 1925, VII 157) ist die Antwort des erklärenden Rabbi so wiedergegeben: „Rabbi Nahman hat gesagt: Er [Adam] ist ein Gottesleugner." Man kann einwenden, daß Babylon recht weit von Italien oder gar Spanien ist. Aber man vergesse nicht: Wenn auch der babylonische Talmud erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts fertiggestellt wurde, er enthält alte Traditionen; R. Nahman starb 320 und war bekannt und gefeiert in Babel und in Palästina, und schließlich ist es der babylonische Talmud, der als erster nach dem Westen kam (vgl. Hermann Strack, Einleitung in den Talmud, Leipzig 1908) 106 u. 64.

[13] 94 D zu Röm 5, 14.

[14] Pelagiuskommentar zu Röm 5, 12: „Exemplo vel forma" (Souter 45, 11 f.); zu Röm 5, 19: „Sicut exemplo inoboedientiae Adae peccaverunt multi, ita et Christi oboedientia iustificantur multi" (ebd. 48, 5 ff.).

[15] 95 CD zu Röm 5, 14; 92 D zu Röm 5, 12; 97 A zu Röm 5, 15; 49 A zu Röm 1, 1.

[16] In der alten Synagoge ist diese Frage nie ganz entschieden worden; die herrschende Meinung ging jedoch dahin, daß die Sünde im Paradiese uns den Tod gebracht hat, und das so sehr, daß Weber diesbezüglich von einer Haupt- und Grundlehre der Synagoge spricht (Jüd. Theologie 246). Billerbeck bringt aber in seinem „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch" (München 1926) III 228 f. einige das Gegenteil behauptende Texte bei. Daraus geht hervor, daß man im vorhinein mit der Wahrscheinlichkeit rechnen konnte, im Ambr. die Lehre vom Tod als einer Folge der Adamssünde anzutreffen.

schen die Sünde in die Welt gekommen ist und so auch durch die Sünde der Tod . . .", faßt er das Wort „Tod" als leiblichen Tod, als Trennung von Leib und Seele auf[17]. Und zu Röm 8, 12 lesen wir: „Es ist klar, daß wir nicht dem Adam, der fleischlich gehandelt hat, folgen dürfen, qui prior peccans mortem nobis hereditatis titulo dereliquit; und zu 1 Kor 15, 22: „Adam peccans mortem invenit et omnes ex eius origine tenuit, ut dissolvantur[18]". Ähnliches findet sich auch noch an anderen Stellen[19].

Aus der Erklärung von Röm 8, 18 kann man sogar schließen, daß Adam vor dem Sündenfalle auch dem Leibe nach unsterblich war; der Text lautet: „Quoniam primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ut possit dissolvi . . .".

2. Sittliche Schwäche. Einer der Punkte, die entschieden den Antipelagianismus im Keime enthalten, ist die Lehre des Ambrosiaster über die sittliche Schwächung der Menschheit infolge der Adamssünde. Daß der Ambrosiaster diese Lehre bekennt, dafür finden wir Belege in mehreren Texten[20]. „Zuerst hat sich Adam verkauft und dadurch ist alle seine Nachkommenschaft der Sünde unterworfen. Quamobrem infirmum esse hominem ad praecepta legis servanda nisi divinis auxiliis muniatur . . . ; homo autem fragilis est et paterno vel proprio subiugatus delicto, ut potestate sui uti non possit circa oboedientiam legis. Ideo est ad Dei misericordiam confugiendum, ut . . . de cetero Deo favente inimico re-

---

[17] 92 D: „Mors autem dissolutio corporis est, cum anima a corpore separatur. Est et alia mors, quae secunda dicitur in gehenna, quam non peccato Adae patimur, sed eius occasione propriis peccatis acquiritur." Aus dem Übergange: „Es gibt noch einen anderen Tod, den wir nicht ob der Sünde Adams erleiden", geht hervor, daß wir den ersten Tod infolge dieser Sünde erleiden.

[18] 264 A zu 1 Kor 15, 22. An derselben Stelle heißt es noch: Obwohl also Christus allgemeine Auferstehung verliehen hat, damit, wie in Adam alle sterben, Gerechte und Ungerechte, so auch in Christus alle auferstehen, Gläubige und Ungläubige."

[19] 430 f. zu Kol 2, 13—15; 93 A zu Röm 5, 12; 118 C zu Röm 8, 4. „Infernum" bedeutet nicht Hölle, sondern Unterwelt, Scheol.

[20] Die Synagoge bekannte sich im allgemeinen zu einer Art Semipelagianismus, bisweilen mit fatalistischem Einschlag, etwa wie es ausgedrückt ist in dem Spruche von Ben Azzai (um 110): „Eile, ein leichtes Gebot zu erfüllen, und fliehe vor seiner Übertretung; denn eine Gebotserfüllung zieht eine andere nach sich, und eine Gebotsübertretung zieht eine andere nach sich." Vgl. Billerbeck, Komm. zum N. T. IV 466 ff. Exkurs über den „guten und den bösen Trieb". Weber faßt in seiner „Jüdischen Theologie" § 50 die Lehre der Synagoge also zusammen: Der Mensch ist wahlfrei und er muß nicht sündigen, aber er kann gewöhnlich nicht ohne Sünde bleiben, wenn ihm Gott nicht hilft.

sistat[21]." Kraft der Sünde des ersten Menschen hat der Teufel die Macht bekommen, versucherische Gedanken einzuflößen[22], und das Gesetz der Sünde wohnt in unseren Gliedern infolge jener ersten Übertretung[23].

Es finden sich sogar Stellen, in denen die Unvermeidbarkeit der Sünde ausgesprochen wird[24], freilich ohne dafür offen den Sündenfall Adams verantwortlich zu machen. Doch diese Ansicht ist, auch wenn sie überhaupt nicht durch den Sündenfall des ersten Menschen begründet würde, schon in sich genommen mit jedweder pelagianischen Richtung unvereinbar.

3. Sündhaftigkeit[25] durch Abstammung[26]. Es ist selbstverständlich überflüssig, im Ambrosiaster den Ausdruck „Erbsünde" zu suchen. Daß er aber an eine Sündhaftigkeit glaubt, die dem Menschen ob seiner Abstammung von Adam her innewohnt, darüber läßt er uns nicht im Ungewissen. Bei der Erklärung von Röm 5, 12 sagt er: „Es liegt also auf der Hand, daß alle in Adam gesündigt haben quasi in massa . . . Alle, die er gezeugt, sind unter Sünde geboren. Daher also sind wir alle Sünder, weil wir alle aus ihm sind[27]."

Fragt man nun aber nach dem Wesen dieser ererbten Sündhaftigkeit, so findet man bald, daß sie nichts anderes ist, als die Begierlichkeit, dabei aber das Wort im weiteren Sinne genommen. Von

---

[21] 112 A zu Röm 7, 14.
[22] 112 B zu Röm 7, 14.
[23] 114 B zu Röm 7, 23.
[24] 94 D zu Röm 5, 14; 103 C zu Röm 6, 15; 430 B zu Kol 2, 13.
[25] Ich habe den allgemeineren Ausdruck „Sündhaftigkeit" gewählt, anstatt „Erbsünde" zu gebrauchen, weil für uns „Erbsünde" einen schon zu scharf umschriebenen Inhalt hat, den man aber in dieser Weise noch nicht im Ambrosiaster treffen kann.
[26] Die Synagoge kannte keine Erbsünde, sondern nur einen sogenannten „bösen Trieb". Wenn der Verfasser des Kommentars ein Jude ist, so hätte er in diesem Punkte umlernen müssen, und so würde sein Zeugnis für die augustinisch-katholische Richtung vor dem offenen Auftreten des Pelagianismus an Kraft gewinnen.
[27] 92 C zu Röm 5, 12: „Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipsa enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes; hic enim beneficium Dei perdidit, dum praevaricavit, indignus factus edere de arbore vitae, ut moreretur." — Seiner Erklärung, daß das Wort Adam die Eva bedeutet, scheint man entnehmen zu können, daß er die Sünde, die wir Erbsünde nennen, Eva zuschreibt und nicht Adam. Andererseits scheint er dieser seiner Auffassung nicht immer ganz treu geblieben zu sein, weil er sagt: „quos genuit", dieses Zeitwort aber nur auf den Mann anwendbar ist. Vgl. den oben (unter 2.) beigebrachten Text: „Homo fragilis est et p a t e r n o . . . subiugatus delicto."

einer Erbschuld als „macula animae" ist nirgends etwas zu sehen. Ja noch mehr: In der Leugnung einer der Seele anhaftenden Erbsünde ist er ganz ausdrücklich: „Nicht in der Seele wohnt die Sünde, sondern im Fleische . . . und durch Fortpflanzung (per traducem) entsteht alles sündige Fleisch[28]." Stammte auch die Seele von der Fortpflanzung her, dann würde auch in ihr die Sünde wohnen[29]. Im Fleische also wohnt die Sünde, gleichsam an der Pforte der Seele, um sie nicht gehen zu lassen, wohin sie will. Wohnte sie auch in der Seele, so würde sich der Mensch nimmer erkennen; nun erkennt er sich aber und findet Gefallen am Gesetze Gottes[30]." Zu Röm 8, 4 gibt er den folgenden Kommentar: Der Wandel nach dem Geiste besteht darin, daß man „nicht willfährig ist dem Verlangen der Sünde; denn durch das Fleisch sät die innewohnende Sünde die Begierden der Seele aus[31]". Derartige Stellen gibt es noch etliche, doch dürfte es ein müßiges Unternehmen sein, sie alle anzuführen[32].

Diese Auffassung findet auch darin eine Stütze, daß der Ambrosiaster als Wirkungen der Taufe anführt, „nicht nur, daß wir die Verzeihung der Sünden erlangen, sondern auch gerechtfertigt und Kinder Gottes werden[33]", und daß alles ein Gnadengeschenk ist, aber von einer Nachlassung einer Erbsünde ist nicht die Rede.

Aus dem eben Gesagten folgt jedoch noch nicht, daß ein entscheidender sachlicher Gegensatz bestünde zwischen dem Ambrosiaster und der Lehre des hl. Augustinus; denn wenn auch für Augustinus die Erbsünde eine „macula animae" ist, so ist es doch eine

---

[28] 113 D u. 114 A zu Röm 7, 22: „quia non in animo habitat peccatum, sed in carne, quae est ex origine carnis peccati, et per traducem fit omnis caro peccati". — Man erkennt hier ein beliebtes Argument der Pelagianer wieder, das dem hl. Augustinus manche Schwierigkeit gemacht hat, die Erschaffung jeder einzelnen Seele anzunehmen, weil auch er sich nicht zu erklären wußte, wie denn die Seele mit einer Erbschuld belastet sein könne, wenn sie nicht von Adam abstammt.

[29] Einige Handschriften fahren also weiter: „In animo autem non permittitur habitare propter arbitrium liberum voluntatis."

[30] 114 A zu Röm 7, 22. — Aus den letzten Worten scheint hervorzugehen, daß sich der Ambrosiaster eine mit Erbschuld behaftete Seele nur so vorstellen kann, als ob sie dann grundschlecht sein müßte, unfähig jeder besseren Regung. Eine ähnliche Auffassung dürfte auch der in Anm. 29 wiedergegebenen Variante zugrunde liegen. Vielleicht läßt sich unter anderem auch von hier aus etwas leichter verstehen, warum Julian von Aeclanum dem hl. Augustinus so leicht Manichäismus vorwirft, vorausgesetzt natürlich, daß er hier derselben Meinung ist wie der Ambrosiaster.

[31] 118 C zu Röm 8, 4.

[32] 114 B zu Röm 7, 23; 114 C zu Röm 7, 24 f.; 112 A zu Röm 7, 14; 101 B zu Röm 6, 8.

[33] 84 A zu Röm 4, 7—8 und passim.

ganz andere Frage, ob es nach ihm nicht gerade die dem Fleische innewohnende Begierlichkeit ist, welche die Seele besudelt, so daß auch für Augustinus die Erbsünde nichts anderes wäre, als die Begierlichkeit und hier speziell noch die fleischliche Begierlichkeit. Man weiß ja, wie ihn Baius in diesem Sinne ausgelegt hat, und das wohl nicht ohne jeden Grund, und es wäre das auch verständlich in Anbetracht der eigenen Jugenderfahrung des hl. Augustinus und der Wendung, die der Gnadenstreit mit Julian von Aeclanum genommen hat. Überdies dürfen wir nicht vergessen, daß nach der Ansicht des Ambrosiaster die Menschen wegen ihrer Abstammung von Adam wirklich Sünder sind, wie es oben gezeigt wurde. Und in seiner Auslegung von Röm 7, 18 spricht er also: „Quoniam primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ut possit dissolvi: ipsa peccati corruptio per condicionem offensionis manet in corpore[34]."

Abschließend läßt sich demnach sagen: Die Lehre vom leiblichen Tod der Menschen und der sittlichen Schwächung als der Folge der Sünde des ersten Menschen und die Lehre von der Fortpflanzung einer von Adam herkommenden Sündhaftigkeit, die wenn sie auch nicht die Seele erfaßt, dennoch die Menschen als Sünder geboren werden läßt, setzen den Ambrosiaster in direkten Gegensatz zum Pelagianismus und zeigen, daß auch in Norditalien die augustinisch-katholische Gnadenlehre vor Augustinus und darum unabhängig von ihm machtvolle Vertreter zählte[35].

---

[34] 113 A zu Röm 7, 18.

[35] Diese Folgerung bleibt auch bestehen in der Hypothese: Ambrosiaster = Isaak; denn, wenn man auch seine Meinung, der leibliche Tod und die sittliche Schwäche seien Folgen der Adamssünde, auf Konto seiner jüdischen Einstellung setzen kann, so weist doch die Sündhaftigkeit durch Abstammung auf nichtjüdische Überlieferung hin.

Besprechungen.

Merk, Augustinus, S. J., Novum Testamentum graece et latine apparatu critico instructum. kl. 8° (36* u. 2×854 S. u. 4 Karten) Romae 1933, Pontif. Institutum Biblicum. Lwd. *Lire* 18.—.

Mit dieser neuen kritischen Textausgabe des N. T. schenkt uns M. die erste Frucht einer langjährigen Forscherarbeit. Aus der Fülle des gesammelten Materials konnte natürlich in einer Handausgabe, die vor allem dazu bestimmt ist, den Theologiestudierenden als Textbuch zu dienen, nur ein Teil Aufnahme finden. Vielleicht wird später einmal eine größere Ausgabe das ganze, mühsam gesammelte Material bringen. Bei der Auswahl der Textzeugen war es das Bestreben des Herausgebers, die Hauptlinien der Textgestaltung des N. T. möglichst klar hervortreten zu lassen. Das erklärt den noch immerhin sehr reichhaltigen Apparat, der vielleicht manchem für eine Handausgabe allzu reichhaltig scheinen möchte. Wer jedoch bedenkt, daß die jüngste Apostolische Konstitution über die Neuordnung der kirchlichen Studien so großes Gewicht auf die Seminarübungen legt, wird in dieser Reichhaltigkeit gerade einen großen Vorzug der neuen Ausgabe erblicken.

Bei der Eingliederung der Textzeugen in Familien und Gruppen schließt sich M. enge an Herm. v. Soden an, ohne damit dessen Einteilung in allen Einzelheiten gutheißen zu wollen. Aber da die Ausgabe v. Sodens, jedenfalls einstweilen noch, trotz der mannigfachen Mängel und Irrtümer das umfassendste Material für die Textherstellung des N. T. bietet, möchte M. durch seine Ausgabe zugleich in den Gebrauch der v. Sodenschen Ausgabe einführen. Dazu kommt, daß die von Streeter und anderen neuerdings bevorzugte Einteilung der Handschriften nach den 3 Typen D—B—Θ, wobei die eigentliche Koine unberücksichtigt bleibt, kaum eine größere Wahrscheinlichkeit für sich haben dürfte als die v. Sodensche. Die Textgeschichte steht hier noch vor vielen ungelösten Fragen. Sollte es sich bestätigen, daß die vor kurzem in Ägypten aufgefundenen Chester-Beatty-Papyri, die gegenwärtig von Kenyon veröffentlicht werden, in vielen Lesarten mit dem sog. Text von Cäsarea (Typus Θ) gehen, taucht von selbst die Frage nach der wahren Heimat dieses Textes wieder auf und damit nach den Beziehungen zu den v. Sodenschen Familien H und I. Anderseits ist kein Zweifel, daß auch die letzten Vertreter der v. Sodenschen Familie I Verwandtschaftsbeziehungen mit den ersten Untergruppen aufweisen, und das mag einstweilen zu ihrer Eingliederung in dieselbe Familie berechtigen. Aus praktischen Gründen wurden allerdings die v. Sodenschen Benennungen der Handschriften nicht aufgenommen, sondern durch die von Gregory eingeführten und, unter Beibehaltung der großen lateinischen und griechischen Buchstaben für die ersten 45 Majuskeln, heute fast allgemein angenommenen ersetzt. Ein Handschriftenkatalog der im Apparat angeführten Textzeugen, in dem allerdings durch ein Versehen der eine oder andere Zeuge ausgeblieben ist, gibt ohne Schwierigkeit über die entsprechende Benennung bei v. Soden Aufschluß. — Im Apparat selbst folgen die Handschriften mit wenigen Ausnahmen in der Reihenfolge der v. Sodenschen Familien und Gruppen. Mit Hilfe eines beigelegten Faltblattes läßt sich auf den ersten Blick feststellen, zu welcher Familie und Gruppe die angeführten Zeugen

gehören, und infolgedessen, von welcher Familie oder Gruppe die in Frage stehende Lesart vertreten wird.

Außer den griechischen Handschriften und Papyri werden weitgehend die ältesten Übersetzungen (altlat., vulg., altsyr. [sin., cur.], syr.-pal., harcl., pesch., armen., kopt. [sah., boh., im Johannesevangelium auch die achmim.], für die Evangelien die georg.) und die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte als Zeugen herangezogen. Dadurch fällt vielfach ein neues Licht auf das Alter, die Heimat und Verbreitung einer bestimmten Lesart und damit auf die Familiengeschichte der Handschriften selbst. Es ist zweifellos das große Verdienst H. Vogels', in seinen Arbeiten auf die Bedeutung der alten Übersetzungen für die Geschichte des Textes immer wieder aufmerksam gemacht zu haben.

Was diese weitgehende Berücksichtigung der alten Übersetzungen und der christlichen Schriftsteller für die Wiederherstellung des Textes bedeutet, mag ein Beispiel zeigen. Mk 16, 9—20 wird in den meisten kritischen Ausgaben als unecht ausgelassen oder, wie bei v. Soden und Nestle, in Klammern gesetzt. H. Vogels hat die Verse schon unbeanstandet in den Text aufgenommen. Wenn man jetzt den Apparat bei M. ansieht, stellt sich heraus, daß dieser Text jedenfalls schon im 2. Jahrhundert n. Chr. in der ganzen abendländischen und morgenländischen Kirche verbreitet war und daß darum auf Grund der äußeren Zeugnisse an seiner Echtheit nicht zu zweifeln ist. Wir finden ihn bei Justin (Palästina, Rom), Irenäus (Kleinasien, Gallien), Tatian (Rom), Tertullian (Afrika), Aphraates (Persien), Hieronymus (Palästina, Rom); wenn dieser letztere auch Handschriften kennt, in denen die Verse fehlen, so hat er sie doch jedenfalls für echt gehalten und in seine Vulgata aufgenommen. Dazu kommt mit wenigen Ausnahmen die altlateinische Übersetzung, von der altsyrischen der Codex cureton., ferner die syr.-pal. u. harcl., teilweise die armenische und georgische, und von den koptischen die sahidische. Demgegenüber fällt es wenig ins Gewicht, daß B und S (Sinaiticus), die überdies wegen ihrer engen Beziehungen nur einen Zeugen bilden, die Verse auslassen. Bei v. Soden sucht man außer Tatian die Zeugnisse der alten Übersetzungen und der christlichen Schriftsteller für diese Stelle vergebens, und Vogels beschränkt sich darauf, neben den alten Übersetzungen Tatian als Zeugen anzurufen. Da bietet M. ein vollständigeres Bild der Überlieferung der in Frage stehenden Verse. Man wird doch im Ernst kaum sagen können, Justin und Irenäus seien vom Diatessaron des Tatian beeinflußt. Darum müssen sie die Stelle in der älteren Überlieferung vorgefunden haben.

Der Text, den M. bietet, ist eine eigene Rezension, die sich freilich von den neueren kritischen Textausgaben, vor allem von Vogels, in wesentlichen Punkten kaum unterscheidet. Mit Recht legt sich der Herausgeber auf eine mechanische Anwendung der von der Textkritik aufgestellten Regeln, sei es von der Bevorzugung des kürzeren Textes oder der schwierigeren Lesart, nicht fest, sondern prüft im Einzelfalle die möglichen Fehlerquellen (Haplographie, harmonistische Tendenz, einfaches Verschreiben usw.) und wägt sie auf ihre Wahrscheinlichkeit gegeneinander ab. Bei der Entscheidung spielen für ihn an mehreren Stellen auch die rein inneren Anzeichen eine ausschlaggebende Rolle. Auf Grund dieser nimmt er z. B. Mt 18, 11 gegen die meisten neueren kritischen Ausgaben, einschließlich Vogels, in den Text auf.

Der Übersichtlichkeit halber wurde der Text in dankenswerter

Weise in kleinere Abschnitte zergliedert, die noch dadurch gewinnen, daß sie im nebenstehenden Vulgatatext mit sinngemäßen Überschriften und bei den Evangelien außerdem mit den Angaben der Parallelstellen versehen sind. Zitate aus dem A. T. heben sich durch Kursivdruck ab. Die am Rande verzeichneten Parallelstellen sind weniger zahlreich als z. B. bei Nestle. Mit Recht betont der Herausgeber, daß man noch nicht von einer Parallelstelle sprechen könne, wo es sich bloß um eine entfernte äußere Ähnlichkeit handle. Dafür sind eine Reihe Parallelen aus dem Buche der Weisheit und des Sirach aufgenommen, die man bei Nestle vermißt.

Der beigedruckte lateinische Text ist der sixto-klementinischen Ausgabe von 1592 entnommen und hat absichtlich deren Orthographie, Interpunktion und gelegentlich abweichende Verszählung (vgl. z. B. Mk 9) beibehalten. Nach dem Vulgatatext ist ein ausgewählter Apparat beigegeben, der größtenteils der Ausgabe von Wordsworth-White entnommen ist. Er bildet zugleich eine Ergänzung zum griechischen Apparat, der die Vulgata als Zeugen nur selten anführt.

Aus dem Gesagten ergibt sich zur Genüge, daß die neue Textausgabe eine willkommene Bereicherung der neutestamentlichen Wissenschaft bedeutet. Freilich ist nichts auf Erden vollkommen, und der Herausgeber ist sich dessen durchaus bewußt. Manches Versehen hat sich noch eingeschlichen; hin und wieder ist es eine kleine Unstimmigkeit zwischen Text und Apparat, weil während des Druckes noch eine andere Lesart in den Text aufgenommen wurde, ohne daß die Änderung im Apparat Berücksichtigung fand. Häufiger wird eine Handschrift oder eine Übersetzung zu Unrecht als Zeuge für eine Lesart angeführt. Mehrere dieser Versehen sind schon am Schlusse als Errata angegeben. Andere wird der Fachmann bei genauerem Zusehen selbst entdecken und leicht richtigstellen. Es sind das gewiß Schönheitsfehler, die aber den Wert der Arbeit nicht wesentlich zu beeinträchtigen vermögen. Eine neue Auflage dürfte auch diese Schönheitsfehler weitgehend ausmerzen. Für eine Neuauflage wäre außerdem zu wünschen, daß in der Einleitung eine kurze Einführung in die v. Sodensche Handschrifteneinteilung gegeben würde; denn die wenigsten Theologiestudierenden, besonders außerhalb Deutschlands, werden genügend damit vertraut sein noch die Ausgabe v. Sodens zur Hand haben. Endlich würde man es sicher begrüßen, wenn noch dünneres Papier verwendet würde, um die Ausgabe handlicher zu gestalten, und wenn der griechische Text auch gesondert herausgegeben würde.

Der Preis ist trotz des Umfanges sehr niedrig gehalten. Wer unmittelbar bei der „Amministrazione Pubblicazioni, Pontificio Istituto Biblico, Piazza Pilotta 35, Roma (101" bestellt, erhält das in Ganzleinen gebundene Exemplar für 18 ital. Lire, und wenn wenigstens 6 Exemplare durch die Rektoren oder Verwaltungen von Seminarien bestellt werden, kommt das Exemplar auf 15.50 ital. Lire zuzüglich Porto. In Deutschland kann es bei Schwann in Düsseldorf für *M* 3.90 bezogen werden.

B. Brinkmann S. J.

Kittel, G., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. in Verbindung mit 39 Fachgelehrten. Bd. I (= 12 Lieferungen). Lex.-8° (XI u. 24* u. IV u. 793 S.) Stuttgart 1933, Kohlhammer. Lfg. *M* 2.90.

Mit der soeben erschienenen 12. Lfg. ist der 1. Bd. des groß angelegten Unternehmens abgeschlossen. Er umfaßt die Buchstaben α—γ und gibt damit schon ein Bild von dem Umfang des vollständigen Werkes, das bestimmt ist, das Bibl.-theol. Wörterbuch des ntl. Griechisch von Cremer-Kögel zu ersetzen. Der Herausgeber hat sich als Ziel gesetzt, „alle Vokabeln des N. T." zu behandeln, „denen irgendeine religiöse und theologische Bestimmung anhaftet". Neuaufgenommen wurden darum eine große Anzahl atl. Eigennamen, ferner alle theol. wichtigeren Präpositionen und Zahlwörter. Die äußeren lexikographischen Dinge werden meistens vorausgesetzt oder doch nur kurz behandelt, um für die innere Lexikographie Raum zu gewinnen. Die Wörter sind meistens nach Stammgruppen geordnet, wenn nicht ein vollständiger Bedeutungswechsel eine eigene Behandlung erforderte. Um dabei ein leichteres Auffinden zu ermöglichen, werden alle aufgenommenen Wörter an ihrem alphabetischen Platz mit Verweisen aufgeführt. Die einzelnen Beiträge sind z. T. von bedeutendem Umfang. So umfaßt z. B. der Artikel über ἀγαπάω, ἀγάπη und ἀγαπητός allein 35 S., der über ἀγγελία mit abgeleiteten Formen 15 S., der über ἅγιος und die zugehörigen Wörter 29 S., der über βάπτω, βαπτίζω usw. 17 S., der über βασιλεύς usw. 33 S. Sie sind durchweg gründlich und sorgfältig gearbeitet, wenn auch selbstverständlich bei der Vielheit der Mitarbeiter lange nicht alle den gleichen Wert haben. Vor der Drucklegung wurden sie sämtlich von Fachleuten der verschiedensten Gebiete unter dem Gesichtspunkte ihres Fachgebietes überprüft.

Daß man in den letzten theologischen Deutungen der Begriffe als Katholik den Verfassern vielfach nicht restlos beistimmen kann, ist eigentlich von vornherein zu erwarten. So wird z. B. die Auffassung von der Heilsbedeutung der Taufe, von der Zeugung aus Gott oder vom Gottes- und Christusreich auf Erden im letzten Grunde verschieden sein nach der jeweiligen Auffassung von der Gnade. Dazu muß man leider auch hier wieder einmal feststellen, daß die kath. Literatur recht stiefmütterlich behandelt ist. In einem Artikel über das Reich Gottes hätte man doch wenigstens erwartet, Dieckmanns gründliche Arbeit über das „Regnum Dei" in seinem Werke „De ecclesia" erwähnt zu finden. Auffällig ist auch, daß man im Abkürzungsverzeichnis die Zeitschrift „Biblica", die u. a. eine Reihe Artikel aus der Feder des bekannten Linguisten Paul Joüon enthält, sowie das „Lexikon graecum Novi Testamenti" von Fr. Zorell (2. Aufl. 1931) vergeblich sucht.

Aber davon abgesehen, sind die Beiträge gediegen. Ich greife hier als Beispiel das Stichwort βάπτω, βαπτίζω mit seinen abgeleiteten Formen heraus. Hier finden wir behandelt: A. Wortbedeutung von βάπτω und βαπτίζω; B. Religiöse Waschungen im Hellenismus: 1. Der Tatbestand im allgemeinen; 2. βαπτίζειν in sakralen und ähnlichen Zusammenhängen; 3. Der Sinn der Riten; C. „tabal" und βαπτ(ίζ)ειν im A. T. und im Judentum; D. Die Johannestaufe; E. Die christliche Taufe: 1. während des irdischen Lebens Jesu; 2. in der christl. Gemeinde; 3. Syntaktische Verbindungen von βαπτίζειν im N. T.; 4. Die Heilsbedeutung der Taufe auf Christus; F. Die Taufe als synkretistisches Mysterium; βαπτισμός und βάπτισμα; βαπτιστής. Im allgemeinen ist eine wohltuende Zurückhaltung bezüglich eines sachlichen Einflusses von Seiten der Mysterienreligionen festzustellen. So sagt z. B. Oepke in seinem Artikel über die Taufe: „Terminologische Beeinflussung des Paulus durch die hellenistische Mystik mit ihren sterbenden und

auferstehenden Göttern ist in der Tat nicht unwahrscheinlich." Aber nach einigen Zeilen fährt er fort: „Die Verschiedenheit in der Sache ist trotzdem nicht zu verkennen." Ähnlich heißt es in dem Artikel über γεννάω: „Daß die Vorstellung des göttlichen γεννᾶν bei Joh. aus den Mysterien komme, ist weniger wahrscheinlich." Das Werk bezeichnet überhaupt erfreulicherweise eine entschiedene Abkehr von den Methoden des zersetzenden Rationalismus früherer Jahrzehnte. Die äußere Aufmachung läßt in Anordnung und Druck nichts zu wünschen übrig. Nach all dem versteht man, daß das neue Unternehmen nicht nur in den Kreisen der protestantischen Theologen eine freundliche Aufnahme findet.

B. Brinkmann S. J.

Mersch, Émile, S. J., Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique. 2 Bde. gr. 8° (XXXVIII u. 478; 448 S.) Louvain 1933, Museum Lessianum. *Fr* 90.—.

Ein wertvolles Buch hat M., Professor an der kath. Fakultät in Namur, uns beschert, eine umfassende dogmengeschichtliche Arbeit über das Corpus Christi mysticum. Das Ziel des Werkes ist: die gesamte Tradition in ihren Hauptzügen darzulegen, angefangen von der Hl. Schrift (A. u. N. Test.) durch die Patristik, Scholastik bis hinein in die neueste Zeit und die letzten Erscheinungen auf diesem Gebiete. Schon der gewaltige Umfang des Stoffes wird das Buch zu einer schier unerschöpflichen Fundgrube machen für alle, die sich auf diesem Gebiet orientieren wollen, zeugt aber auch von einem ungeheuren Fleiß und einer seltenen Belesenheit. Dabei hat ob der Größe der gestellten Aufgabe die Genauigkeit und wissenschaftliche Exaktheit im einzelnen nicht gelitten. Das zeigt ein Blick auf die Methode, nach der der Verf. vorangeht. Besonderer Wert wird darauf gelegt, die Traditionszeugen selbst zu Wort kommen zu lassen, um so dem Leser ein Nachprüfen der gewonnenen Resultate zu ermöglichen. Bei der dann folgenden Zusammenfassung der betreffenden Lehre begnügt sich der Verf. nicht, den Standpunkt des jeweiligen Autors festzustellen; er bemüht sich gleichzeitig — und das ist das Wertvollste —, die Entwicklungslinien aufzuzeigen, auf Ansatzpunkte zu weiterer Entfaltung aufmerksam zu machen usw. Voraufgeschickt ist jedem Kapitel zu leichterer Orientierung ein kurzer Überblick über die Hauptgedanken.

Eine gute Einführung in das ganze Werk bietet die systematische Darlegung der Corpus-Christi-Lehre in der „Introduction". Bemerkenswert ist, daß der Verf. von den „zwei üblichen Ansichten über das Verhältnis zwischen Christus und der begnadeten Seele" mehr der von einer physischen Einheit zuneigt; wenigstens in dem Sinne, daß mehr gesagt sein soll als nur moralische Vereinigung. Der Geist, in dem das ganze Werk geschrieben ist, erhellt sehr gut aus den eigenen Worten des Verf. bei Gelegenheit der Darlegung der Kontroverse über *unio moralis* und *physica:* „Mais nous ne songeons pas à combattre l'autre manière de concevoir, ni même à la discuter. Le mystère du Christ en nous est un mystère d'union, et l'on ne doit pas prendre comme arguments contre son frère des textes qui ne parlent que de charité et d'entente" (S. XXV).

Zusammenfassend ist zu sagen: Man kann dem Verf. nur danken für eine so gründliche Arbeit auf einem Gebiet, das heute so viele bewegt und auf dem an Fachliteratur noch so wenig vorhanden ist. Wenn man auch in Einzelheiten anderer Meinung sein kann,

und gegen Einzelergebnisse Widerspruch sich regen wird, so ist doch das Werk als ganzes eine hervorragende Leistung. In einer Hinsicht jedoch bedarf es wohl einer Ergänzung. Die ekklesiologische Seite des Problems ist nicht genügend herausgearbeitet, und nach dieser Seite wären Ergänzungen doppelt dringlich, weil heute gerade hierauf das stärkste Interesse sich gerichtet hat. Von hier gehen ja die Wege aus zu einem rechten Verständnis von der Vereinigung der Rechts- und Liebeskirche in der einen Kirche Christi. Im einzelnen könnte bei Behandlung des A. T. das Bild der Ehe Jahwes mit dem Volke Israel (Propheten, Hohe Lied) ausgiebiger verwendet werden, denn wohl keines ist kennzeichnender und vorbildender für die spätere Erfüllung. Aber diese Ausstellungen, die noch um manche Einzelheit vermehrt werden könnten, sind geringfügiger Natur im Vergleich mit all dem Guten und Wertvollen, das in so reicher Fülle sich darbietet.

P. Schütt S. J.

Moffatt, James, Grace in the New Testament. gr. 8° (XXVII u. 419 S.) London 1931, Hodder and Stoughton. *Sh* 10/6.

M., Verfasser eines ähnlichen Buches über die Liebe im N. T., bietet hier eine recht anregende Untersuchung, nicht ausschließlich über Wort und Begriff der Gnade, sondern auch über manches damit im Zusammenhang Stehende. Eine Eigenart von ihm ist, die Hauptgedanken durch Dichterworte aus der alten und besonders aus der englischen Literatur zu beleuchten. Paulus bekommt mit Recht den Löwenanteil (131—296); dabei sind noch die Pastoralbriefe und Hebr zur nachpaulinischen Literatur gerechnet. Es fällt auf, daß Johannes so gar dürftig behandelt wird. Vom Evangelium kommt fast nur der Prolog zur Sprache. Den reichen Stoff, den die johanneischen Ideen der Geburt aus Gott und des (ewigen) Lebens geboten hätten, hat M. nicht ausgenutzt. Untersuchungen über Gnade in der griechischen Profanliteratur, im A. T., bei Philo, in den Hermetica, den Mysterienreligionen und der zeitgenössischen Religionsphilosophie gehen voraus (21—72); gegen Schluß (373—391) wird ein Überblick über die katholische und gnostische Literatur der Folgezeit geboten.

Einige Einzelheiten: Röm 1, 17 wird δικαιοσύνη θεοῦ mit „God's saving power" wiedergegeben (209 f.); δικαίωσις sei bei Paulus soviel wie ζωοποίησις (220). In Jak fehle nur die Terminologie der Gnade, nicht der wesentliche Gedanke (316). Gute Bemerkungen fallen bei der Erklärung von Röm 9—11; insbesondere: Paulus spricht hier nicht von der Erwählung und Verwerfung einzelner Personen, sondern ganzer Völker, Gruppen und Massen (261). Wenn der Apostel hier so scharf die unumschränkte Freiheit Gottes hervorkehrt, so ist sein eigentlicher Zweck nicht, die düstere Seite der Verwerfung hervortreten zu lassen, sondern vielmehr Gottes Gnade zu verherrlichen (264). — Zu S. 200: Gemäß Röm 4, 12 ist doch Abraham wohl nicht bloß „precedent", sondern auch „model" für den Glauben der Christen. Unberechtigt ist der Ausfall auf den Begriff des „Treasury of Merits", den die mittelalterliche lateinische Kirche volktstümlich gemacht habe (245). Auch stimmt keineswegs mit den Tatsachen überein, daß die Urkirche instinktiv „the very language of merit" gemieden habe (246). Zu dieser Sprache dürften doch gewiß die zahlreichen ntl. Redewendungen von Lohn, Belohnung, Vergeltung, Kampfpreis, Siegerkranz gehören, nicht minder die Nebeneinanderstellung von Lohn und Strafe z. B. in der Parusierede. Und ist es etwa nicht

„language of merit", wenn Ignatius (Ad Polyc. 6, 2) sagt, die Christen bekämen als Krieger Christi von ihm ihren Sold, ihre guten Werke seien hinterlegt und gutgeschrieben? Da hat sich M. leider nicht genug von altprotestantischen Vorurteilen freizuhalten gewußt. — Ganz unverständlich ist endlich, wie er dazu kommt, Hebr 13, 10 zu übersetzen: „Our altar is one of which the worshippers have no right to eat", um dann aus diesem Satz einen Protest des spiritualistisch-idealistischen Verfassers gegen eine realistische Auffassung der Eucharistie zu machen (356 f.). M. hat bei „worshippers" die nähere Bestimmung τῇ σκηνῇ einfach ausgelassen und so nicht beachtet, daß hier bloß die Diener des alten Bundeszeltes vom Genuß des neuen Opfermahles ausgeschlossen werden.

Gern wird man in der Schlußbetrachtung der Feststellung zustimmen: Die ersten Christen griffen den Ausdruck oder Begriff der Gnade nicht zufällig aus andern religiösen Dingen heraus, die in der damaligen Mittelmeerwelt verstreut vorlagen, um ihn dann mit irgendeiner neuen Form von religiösem Synkretismus zu verbinden. Man fühlt vielmehr den Pulsschlag neuen Lebens in jeder Silbe, die im ersten Jahrhundert über das Thema „Gnade" gesprochen wurde (392). Desgleichen der öfters als Inhalt der Frohbotschaft Pauli bezeichneten Formel: „All is of grace, and grace is for all." H. Lange S. J.

Lurz, Wilh., Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Molinismus (Breslauer Studien z. hist. Theol. 21). gr. 8° (XV, 223 u. 17* S.) Breslau 1932, Müller & Seiffert. *M* 9.—.

Ein löbliches Unternehmen, des großen, edlen deutschen Theologen Stellung in den Gnadenstreitigkeiten zu zeigen und dabei, sogar in erster Linie, die Lehrunterschiede innerhalb des Molinismus bis auf Tanner und unter seiner Führung historisch-kritisch zu erforschen! Es ergibt sich, daß Tanner selbst fast ganz den Spuren des großen Spaniers Suarez gefolgt ist, also gegenüber dem sog. „reinen" Molinismus den Kongruismus verficht.

Im ganzen genommen ist L.s Darstellung klar, sachlich und zuverlässig. In ThRev 32 (1933) 323—326 habe ich auf drei erheblichere Mißverständnisse hingewiesen: 1. L. verwechselt mehrmals die Vorfrage, ob Gott überhaupt die bedingt zukünftigen freien Handlungen mit Gewißheit erkennt, mit der weiteren Frage, ob diese Erkenntnis molinistisch als *scientia media* zu erklären ist. 2. Er mißt den Lehrunterschieden innerhalb der molinistischen Schule bez. des Erkenntnismediums der sc. med. entschieden viel zu große Bedeutung bei. 3. Er wird der Lehre von der virtuellen Prädefinition der Heilsakte nicht gerecht und stellt über sie mindestens recht schiefe Behauptungen auf. — Hier möchte ich nun besonders zeigen, daß die zwei Hauptvertreter der letztgenannten Lehre, Molina und Lessius, vielfach nicht ganz richtig dargestellt werden. Das ist zugleich eine gewisse Ergänzung zu meinem Bericht über Le Bachelets den Gnadenstreit innerhalb der Gesellschaft Jesu behandelndes Werk (s. Schol 8 [1933] 400—411).

Molina und Lessius erscheinen bei L. (127—135) neben Gregor von Valencia und Vazquez unter der Überschrift: „Molinisten, die die Möglichkeit von absoluten göttlichen Präfinitionen verneinen." Statt „absolut" müßte es heißen „formell"; denn auch die virtuelle Prädefinition ist ein absolutes Dekret des göttlichen Willens.

„Möglichkeit" wäre durch „Wirklichkeit" zu ersetzen, da die Möglichkeit von niemand abgelehnt wird. Molina bestreitet an der herangezogenen Stelle bloß, Gott könne beschließen, einen freien Akt durch ein *auxilium ex se efficax,* wie es die physische Prädetermination ist, zu erreichen. Aber er schreibt Gott durchaus die absolute, wenn auch nur virtuelle Prädefinition der Heilsakte zu, insofern Gott von Ewigkeit her durch Auswahl einer ihm durch die sc. med. schon in allen Einzelheiten bekannten Ordnung die Entscheidung trifft, welche freien geschöpflichen Akte je geschehen werden und welche nicht. Das zeigt schon die von L. ebenhier erörterte Abhandlung, *Concordia* disp. 53 m. 3, und noch klarer geht es aus dem folgenden m. 4 hervor, wo Molina auf die Einwendungen antwortet. Da zeigt sich auch, daß er für einzelne freie Handlungen, nämlich für die Heilsakte der in der Gnade Befestigten, zumal der Gottesmutter und des Gottmenschen, sogar formelle Präfinitionen annimmt (ed. Antv. 1595 S. 267—271); also ist er weit davon entfernt, deren Möglichkeit zu bestreiten. Er leugnet nur, daß Gott alle Heilsakte aller Auserwählten formell prädefiniert habe, und vor allem, daß die Ausführung der Präfinitionen durch aus sich wirksame Gnaden geschehe.

Wenn L. dann weiter (153—157) nachweisen möchte, daß Molina die grundsätzliche Priorität der Gnade nur in der absoluten Notwendigkeit einer zuvorkommenden übernatürlichen Gnade sieht, die eben den Akt ins Übernatürliche erheben muß, im übrigen aber allen Unterschied zwischen hinreichender und wirksamer Gnade allein auf den freien Willen des Geschöpfes zurückführt, so hat er doch mehrere klare Stellen übersehen, an denen Molina Gottes freier Gnadenwahl mehr, und zwar etwas Entscheidendes mehr, zuschreibt. In demselben m. 6 der q. 23 a. 4 u. 5 disp. 1, aus dem L. hier argumentiert, sagt Molina (ebd. 331 b), er stimme der gewöhnlicheren Sentenz der Scholastiker zu: „praedestinationis quoad actum voluntatis divinae, . . . quo statuit his adultis, et non aliis, conferre ea media, per quae praevidebat eos pro sua libertate perventuros in vitam aeternam, nullam dari causam vel rationem, imo neque condicionem sine qua non, ex parte usus liberi arbitrii ipsorum praevisi; sed quod hi fuerint praedestinati et non alii, ex sola libera et misericordi voluntate Dei pendere, quae sua dona distribuere voluit pro solo libero suo beneplacito . . .". Molina spricht seinen Gedanken sehr klar aus q. 19 a. 6 disp. 2 (ebd. 280 a): „Altero modo dicitur Deus velle aliquid dependenter quidem ab arbitrio creato, qua liberum est, atque adeo sub condicione, si creatum arbitrium id etiam velit, at ea ratione absolute, quod cum praevideat per arbitrium ipsum libere futurum ex hypothesi, quod eum ordinem rerum velit creare, quem reipsa creare constituit, ei placet absolutaque iam voluntate vult, ut sit, quod ita libere futurum est potestque non esse. Hac ratione Deus optimus maximus vult omnia bona, quae per arbitrium nostrum sunt futura, non solum voluntate condicionali, si nos quoque ea velimus, sed etiam voluntate absoluta, quatenus ipsi praevidenti ea futura placent eademque divina eius ac singularis bonitas per arbitrium nostrum intendit ac vult. Quod autem haec etiam absoluta Dei voluntas semper impleatur, ex eo est manifestum, quia nititur certitudini praescientiae divinae, quod ita res futura sit per nostrum arbitrium, consequiturque in Deo eandem praescientiam." Denselben Gedanken formuliert Molina in bezug auf die Gesamtprädestination q. 23 a. 4 u. 5 disp. 3 (ebd. 396 a) mit den klassischen Worten: „Quod Deus elegerit eum rerum ordinem, circumstantiarum et auxiliorum,

sive maiorum sive minorum, in quo praevidebat eos pro sua libertate salvandos, qui electione eius ordinis eo ipso praedestinati sunt vitamque aeternam pro sua libertate consequuntur, potius quam alium ex infinitis, in quo res aliter pro eadem ipsorum libertate habuisset, non fuit ex nobis aut pro meritorum et cooperationis nostrae qualitate, sed ex sola misericordia Dei."

So hat Molina die *ratio specialis beneficii,* die in der wirksamen Gnade und der Gesamtprädestination enthalten ist, schon sehr scharf ausgesprochen. Auch bei Lessius fehlt der gleiche Gedanke nicht, wenn er auch weniger hervortritt. L. hat freilich das Werk Le Bachelets, in dem Lessius im Mittelpunkt steht, noch nicht benutzen können; aber auch aus dem ihm vorliegenden Material ist zu ersehen, daß der große vlämische Theologe nicht der „Bekämpfung jedweder absoluten Präfinition unserer freien Handlungen" (133) geziehen werden kann. Er bekämpft bloß die Meinung, daß Gott „omnia illorum [salvandorum] bona opera salutisque media absoluta voluntate praedefinierit ante omnem futurorum praevisionem", d. i. die formelle absolute Prädefinition aller Heilsakte der Prädestinierten.

Aus der S. 184 unten anfangenden Darstellung, was nach Lessius die einzige unter den Molinisten bestehende Meinungsverschiedenheit sei, gewinnt man kein richtiges Bild. Es handelt sich darum, ob die zuvorkommende Gnade (übernatürliche Verstandeserleuchtungen und unfreie Willensanregungen) bloß moralisch auf das Zustandekommen des freien Heilsaktes einwirkt oder — falls dieser Akt durch freien Willensentscheid tatsächlich zustande kommt — auch physisch dessen Übernatürlichkeit hervorbringt. Lessius hält mit Molina das letztere für wahrscheinlicher; er nimmt aber die entgegengesetzte Meinung, die von manchen Molinisten, etwa Suarez, vertreten wird, gegen jenen Anonymus in Schutz, gegen den sein ganzes Opusculum *De gratia efficaci* gerichtet ist. In diesem Sinn ist die Überschrift des cap. XV zu verstehen: „Explicatur sententia, quae statuit auxilium praeveniens non cooperari physico influxu in opus, sed moraliter dumtaxat, eaque vindicatur." „Vindicatur" — nicht als eigene Sentenz des Lessius, sondern gegen unberechtigte Angriffe eines gemeinsamen Gegners. Demnach verteidigt Lessius hier gegen den Anonymus nicht Molina, wie L. meint (185); der nimmt ja mit Lessius einen physischen Einfluß des *auxilium praeveniens* auf den *consensus* an („quod mihi semper visum verius cum Molina": Lessius, De grat. eff. cap. II n. 10).

Ferner wird auch die Rolle, die das göttliche Vorwissen in Lessius' Gnadenlehre spielt, unrichtig dargestellt. L. sagt von Lessius: „Dagegen liegt ihm der Gedanke einer Verwendung des ersteren [des göttlichen Vorwissens] in dem Sinne, daß aus ihm die Sicherheit des Gnadeneffektes und damit der Unterschied zwischen wirksamer und hinreichender Gnade erklärt werde, völlig fern" (188), und weiter: „Niemand wird bestreiten, daß das göttliche Vorwissen hier eine untergeordnete Rolle spielt" (189). Beide Sätze möchte ich mit aller Entschiedenheit bestreiten. Auch Lessius verwendet, wie alle Molinisten, das göttliche Vorwissen, um daraus die unfehlbare Sicherheit des Gnadeneffektes der wirksamen Gnade zu erklären; selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob das Vorwissen der Gnade die Wirksamkeit verleihe, sondern aus dem einfachen Grunde, weil das göttliche Vorwissen, auch in der scientia media, unfehlbar ist, so daß dasjenige, was diese als bedingt zukünftig zeigt, unfehlbar eintreffen wird, wenn Gott die Bedingung verwirklicht. — Zum Belege folgende Stellen. De grat.

eff. cap. XI n. 9: „Respondeo secundo: facile esse Deo decernere, ut hic et nunc convertar, absque auxilio praedeterminante. Hoc enim decretum non sit (lies: fit) nisi supposita praevisione condicionata, qua praevidet me tali momento consensurum gratiae, si sic vel sic interius suaserit, allexerit, traxerit." Ebd. cap. XV n. 12: „Sed satis est, ut [Deus] talem cogitationem menti iniciat et eo modo, itaque consentanee affectibus faciat illud bonum apprehendi, sicut certissime novit voluntatem permovendam et alliciendam ad illius boni consensum et complexum." Man könnte so ziemlich das ganze cap. XVI hier anführen, besonders aber dessen n. 5: „Tertio respondeo: . . . Verum est *in auxilio morali non esse efficaciam ex parte praescientiae;* quis enim hoc unquam somniavit? Praescientia enim sequitur, non dat efficaciam; ideo enim Deus praescit, quia fiet . . . . Aliud est auxilium habere efficaciam a praescientia, aliud infallibilitatem effectus auxilii efficacis pendere a praescientia; hoc affirmant, illud negant [Molinistae]." Sodann cap. XVIII n. 6, In tertio: „. . . Deus dicitur efficaciter nos ad se trahere sibique iungere, quando eo tractus modo utitur, quo certissime novit eos (lies: nos) sponte accessuros . . .". Ebd. n. 13, Verum quidquid sit: „. . . si consideretur illa motio, ut subest praescientiae divinae, qua praescitur eventus ex tali motione secuturus, sic non potest ei resisti, quia iam supponitur eventus futurus." Ebd.: „Si tertio modo voluntas divina dicatur absoluta, nimirum supposita praevisione absoluta determinationis nostrae voluntatis, certum est, neque illi usque (lies: neque) motioni, quae eam consequitur, resisti posse. Sed hoc libertati non repugnat."

Lessius bedient sich also des göttlichen Vorwissens zur Erklärung der unfehlbaren Wirksamkeit der Gnade ganz ebenso wie alle Molinisten. Daß er auf diese Weise auch in der Verleihung der wirksamen Gnade eine ganz freie Bevorzugung durch Gottes Gnadenwahl, eine besondere göttliche Wohltat, erblickt hat, mögen zwei andere Texte zeigen. De praedest. sect. IV n. 62: „. . . ponit D. Augustinus istam inscrutabilitatem iudiciorum Dei . . . in eo, quod, cum Deus, priusquam statuat gratias suas distribuere, praesciat de quolibet, quae gratiae sint in ipso futurae efficaces, quae inefficaces, velit nihilominus dare huic eam, quam novit fore efficacem, illi eam, quam inefficacem. Cur enim non dat etiam alteri efficacem? Cur potius huic quam alteri efficacem? Hoc a nobis certo et in particulari sciri non potest." Hier schreibt Lessius also Gott die entscheidende *discretio* durch Auswahl der als wirksam oder unwirksam erkannten Gnaden zu. Er leugnete im vorhergehenden Abschnitt nur eine *discretio* auf Grund formeller Prädefinition oder vorausgehender Prädestination zur Seligkeit. Der andere Text findet sich in dem nach Le Bachelet wichtigsten der 153 Dokumente, die er in seinem Werke „Prédestination et grâce efficace" meist erstmalig veröffentlicht hat, in Lessius' Abhandlung *De gratia congrua* (I 208—273), daselbst n. 52 (261): „Debemus quidem in eo agnoscere peculiare beneficium, quod [Deus], cum posset nobis dare [gratiam] inefficacem, dederit nobis eam, quam sciebat fore efficacem, et pro eo gratias agere."

Wenn Lessius an einer von L. 185 Anm. 62 gebrachten Stelle (De grat. eff. cap. II n. 12) auch die Frage nach der Existenz der *scientia media* zu den nebensächlichen rechnet, so ist das offenbar sehr relativ zu nehmen. In der gegenwärtigen Abhandlung gegen den anonymen Angreifer ist die zur Diskussion stehende Hauptfrage diese: Ist eine *praedeterminatio physica* der freien Akte durch Gott anzunehmen oder als freiheitswidrig zu verwer-

fen? Dieser Hauptfrage gegenüber sind in dem augenblicklichen Streit die andern aufgezählten Fragen „fere accessoriae".

Zum Schluß noch einige Kleinigkeiten. L. scheint die Bedeutung von Aquavivas Dekret von 1613 darin zu sehen, daß es die *scientia-media*-Lehre zur offiziellen Ordensdoktrin erhob (38). Das tat es freilich auch, und man wird sagen können, daß seine durch die Jahrhunderte fortwirkende Bedeutung tatsächlich darin bestanden hat. Für die Zeit, in der es gegeben wurde, war aber seine Absicht und Bedeutung eine andere, nämlich die formelle Prädefinition im Sinne von Bellarmin und Suarez vorzuschreiben. Hierin hat das Dekret aber keinen dauernden Erfolg gehabt. — Zu S. 45 Anm. 14: Von der Metaphysik Fonsecas besitzt das Ignatiuskolleg in Valkenburg ein Exemplar. — Zu S. 46: Joh. Alf. Curiel war, soweit ich feststellen konnte, nicht Karmelit, sondern Weltpriester und den Benediktinern besonders nahestehend. — Zu S. 53 Anm. 5: Gegenstand der *scientia media* sind gleich wesentlich die einmal eintretenden und die niemals eintretenden bedingt zukünftigen freien Handlungen; nur daß die erstere Klasse durch das göttliche Dekret auch Gegenstand der *scientia visionis* wird. — Zu S. 179: Aus den angeführten Sätzen Albertinis zieht L. eine zu weitgehende Folgerung. Sie erklären die *scientia media* bloß für unzulänglich, die *impeccabilitas Christi* mit seiner Freiheit zu vereinbaren. Dadurch ist noch nicht ausgeschlossen, daß durch sie bei den andern, nicht unsündlichen Menschen Freiheit und Gnadenwirksamkeit vereinbart werden können.

Alles in allem: Ist der Versuch, das schwierige Problem der *scientia media* und ihrer Anwendungen zu meistern, auch noch in manchen Stücken unvollkommen geblieben, so berechtigt das Geleistete doch zu guter Hoffnung auf noch bessere Leistungen künftiger Forschungen. H. Lange S. J.

Kurz, Edelbert, O. F. M., Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas v. Aquin. gr. 8° (164 S.) München 1933, Kösel & Pustet. *M* 3.80; geb. *M* 4.80.

Das Buch bietet eine fast überreiche Stoffquelle aus den Werken des hl. Thomas, die mit bewundernswertem Fleiß zusammengetragen, gesichtet und verwendet sind. Die Eigenart des Buches ist, daß es eine umfangreiche Sonderstudie über die Stellung des Aquinaten zu der heute wieder brennenden Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft darstellt, einer Frage, die zwar bereits von vielen Autoren behandelt worden ist, aber nach dem Verf. nicht als Gegenstand einer größeren Spezialarbeit. — Nach einer Reihe begrifflicher und grundsätzlicher Voruntersuchungen wird die Kernfrage gestellt: „Wie steht der Mensch in der Gemeinschaft?" Auch hier werden zunächst allgemeinere Erwägungen angestellt, insbesondere über den Grundsatz: Bonum commune praevalet prae bono privato; dann wird die Frage selbst behandelt bezüglich der beiden Stoffgebiete: „In Dingen irdischer Art" und „Jenseits des rein Irdischen". Als Ergebnis seiner Untersuchung bezeichnet der Verf.: Nach der thomistischen Lehre ist überraschenderweise der Mensch für den Staat da, allerdings nur in weiser Beschränkung auf das, worin Staat und Mensch gleicher Art miteinander sind.

Zu der Beweisführung des Verf. und zu diesem seinem Endergebnis nur ein paar Worte. Zu bejahen ist: daß nach Thomas der Mensch ein „ens naturaliter sociale" ist; daß das bonum commune

eiusdem generis melius et divinus est bono privato; daß keine Gemeinschaft als solche innerhalb ihres natürlichen Gegeben- und Gewolltseins gegen das Individuum ist; daß die Bindung des Individuums an die Gemeinschaft zugleich für das Individuum das Beste ist; daß eine große Ordnung und Einheit die natürliche und übernatürliche Ordnung umfaßt und sie auf ein großes Letztes hinordnet: aber das alles beweist weder in sich noch bei Thomas, bzw. im Sinne der thomistischen Lehre die Endthese des Verfassers: „Der Mensch ist für den Staat da und nicht der Staat für den Menschen." Meines Erachtens beachtet K. wie auch andere zu wenig die wesentliche Verschiedenheit der beiden Fragen: „Was gilt von dem Menschen als Teil der Gemeinschaft?" und „Was gilt vom Menschen, der Teil der Gemeinschaft ist?" Die von K. angeführten Texte und Gedankengänge gehen auf den Menschen „qua pars totius"; aber sie sagen nicht, daß dasselbe auch vom Menschen gilt, „qui est pars totius"; noch weniger beantworten sie die Vorfrage: „Inwieweit ist auf dem jeweiligen Gebiete der Mensch Teil und als Teil dem Ganzen eingeordnet?" — Ferner ist die Fassung des Gemeinwohles, des bonum commune, in ihrem letzten bestimmenden Element nicht genau genug. Das Gemeinwohl nimmt seine letzte Determinante von dem (individualen wie sozialen) Wohle möglichst aller Menschen, die in der Gemeinschaft zur Gemeinschaft zusammengeschlossen sind. In der Verkennung dieser Tatsache liegt die letzte Quelle der meines Erachtens irrigen Auffassung von dem letzten Vorrang der Gemeinschaft als solcher vor den Menschen, die sie bilden. In diesem So-und-nicht-anders-Bestimmtsein des Gemeinwohles liegt ferner der letzte Unterschied zwischen physischem und moralischem Organismus. (Vgl. Schol 8 [1933] 417 ff. u. 574 ff.) Im physischen Organismus ist das Wohl des Gesamtorganismus letztlich nicht auf das Wohl der Glieder, die im Organismus zum Organismus zusammengeschlossen sind, „hingeordnet". Der Gesamtorganismus ist nur um seinetwillen, die Einzelorgane nur um des Gesamtorganismus willen da. Darum wird ihr Geschick einzig und allein und vollständig durch die Beziehung zur Gesamtheit bestimmt. An dieser so gestalteten Beziehung ändert auch die Tatsache nichts, daß für das Einzelorgan in der Verbindung mit dem Gesamtorganismus am besten gesorgt ist. Diese Sorge gilt letztlich doch nur dem Gesamtorganismus. Die gerade umgekehrte Beziehung waltet beim moralischen Organismus ob: Die Gemeinschaft ist nicht um ihretwillen da, sondern für das Wohl ihrer Glieder, d. h. sie ist letztlich allein da, damit in ihr die Menschen (nach ihrer individualen wie sozialen Seite) ihre Entfaltung und ihr wahres Glück finden. Sie ist also für den Menschen ein natürlicher Zwischenzweck, oder genauer und richtiger, ein naturgefordertes und naturgegebenes „Mittel" für die Menschen. Aristoteles hat (wenn anders man seinen Worten ihren Sinn lassen will, den sie in sich und in ihrem Zusammenhang haben) den Vergleich des physischen Organismus bei der staatlichen Gemeinschaft restlos durchgeführt; darin liegt der Grundirrtum seiner Lehre über das Verhältnis von Mensch und Staat. Thomas hat gewiß starke Anklänge an diese aristotelische Überspannung; aber eine Zusammenschau der verschiedenen Texte und der sonst bei ihm feststehenden Grundsätze zeigt, daß er sich im Prinzip freihält von der aristotelischen Einseitigkeit und Überdehnung des organischen Gedankens. Die Ausführungen des Verf. über die diesbezügliche Übereinstimmung zwischen

Thomas und Aristoteles (88 ff.) sind meines Erachtens insofern irrig, als sie den tiefen sachlichen Unterschied derselben Sprechweise bei beiden Autoren nicht genügend beachten und deshalb einen gleichen Sinn als selbstverständlich annehmen. — Das Endergebnis des Verf. entspricht deshalb meines Erachtens nicht der Lehre des hl. Thomas. Vielmehr glaube ich, daß auch Thomas bezüglich des Endpunktes der ganzen Mittel—Zweck-Linie innerhalb des geschöpflichen Seins die richtige Auffassung hat: Der Staat ist um der Menschen willen, nicht sind die Menschen um des Staates willen. Fr. Hürth S. J.

Joyce, G. H., S. J., Christian Marriage: An historical and doctrinal Study. 8° (XIII u. 632 S.) London und New York 1933, Sheed and Ward. *Sh* 21.—.

J., Theologieprofessor an der Lehranstalt der englischen Jesuiten in Heythrop und Verfasser mehrerer anerkannter philosophischer und theologischer Werke, eröffnet mit diesem Werk über die christliche Ehe eine Reihe geplanter und z. T. schon vorbereiteter theologischer Veröffentlichungen der genannten Lehranstalt: „Heythrop Theological Series." Bezeichnend für die englische und allgemeine Geisteslage ist der Beginn der Reihe mit einem Buch über die Ehe. In einer von Liberalismus, Marxismus und Unglauben verseuchten und säkularisierten Gesellschaft werden Ehebruch und außereheliche Verhältnisse, leichte Ehescheidung und Wiederverheiratung Schuldiger immer weniger als widernatürlich, als Angriff auf die Grundlagen der Volkskraft, auf Leben und Erziehung der Kinder, Glück und Festigkeit der Familie und des Staates empfunden. Da muß die Lehre und sittliche Forderung der katholischen Kirche von der unauflöslichen und heiligen Ehe als rückständig, töricht und unerträglicher Zwang erscheinen. Niemals war es darum so nötig wie heute, die überlieferte christliche Lehre über die Ehe klar darzulegen, grundsätzlich und praktisch, mit der rein menschlich schon eindrucksvollen Überzeugungskraft der Erfahrung und Erprobung durch Jahrtausende. Das will das Buch, die neueste und erschöpfendste Darstellung englischer Sprache über die christliche Ehe. Es beschreibt sie ihrer Geschichte und ihren Grundsätzen nach von ihren Anfängen an. Es legt dar, wie die Kirche ihr Eheideal aufrechterhielt gegenüber dem Sittenverfall des römischen Kaiserreiches und unter den Stürmen der Völkerwanderung, wie sie aus der Lebenskraft der in ihrem Wesensgrunde unwandelbaren, von Christus zum Sakrament erhobenen Eheeinrichtung im Mittelalter ihr Eherecht entwickelte, in den Glaubenskämpfen des 16. Jahrhunderts ohne Wanken die übernatürliche Heiligkeit des Ehebundes verteidigte und in der Neuzeit die stets gleichen Wesenszüge der Ehe der wechselnden Zeit anpaßte.

Einige Ausblicke in den reichen Inhalt: Ehe und Naturgesetz, Ehewillenserklärung, Eheform, Ehesakrament, Vertrag und Sakrament, kirchliche Rechtshoheit in Ehesachen; ausführlich wird die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe in ihrer geschichtlichen Entfaltung aufgezeigt; Ehescheidung, Ehehindernisse, Wiederverheiratung. Wenn man etwa die vollständige Behandlung einschlägiger kanonistischer Fragen vermißt und überhaupt die Darstellung des heute geltenden Eherechtes vielleicht zu stark zurücktreten sieht hinter einer mit Quellen und Texten reich belegten Darlegung der Geschichte der grundlegenden philosophischen und theologischen Fragen um die Ehe, dann möge man bedenken: Die Ab-

handlung schreitet nicht als kanonistischer Traktat einher, im Gleichschritt mit den Canones des kirchlichen Rechtsbuches, und hat es nicht nur auf Fachleute abgesehen. Sie will zuerst wohl Antwort geben auf die lebendige Fragestellung der gebildeten und religiös angeregten, ja erregten englischen Leserwelt. Echt christliche, überlieferungsgetreue, katholische Antwort gibt das Buch auf die Fragen, die von der schwankenden, der christlichen Überlieferung nicht entsprechenden Haltung anglikanischer Bischöfe auf der Lambethkonferenz 1930 gerade auch in weiten Kreisen anglikanischer Christen schmerzlich vertieft wurden. Hier geht es nicht nur um eine theologische Schulfrage, sondern um eine gestaltende Kraft menschlichen Gemeinschaftslebens, menschlicher Gesittung und Kultur. Die kirchliche Lehre über die Ehe ist eine lebendige Kraft in der Menschheit von heute, denen, die in der Kirche sind, heiliges Gesetz, denen, die draußen stehen, wenigstens mahnendes, rettendes Leuchtfeuer. Das sagt das Buch über die christliche Ehe von P. Joyce. H. Keller S. J.

Rossi, G. F., L'Autografo di San Tommaso del Commento al III Libro delle Sentenze (Monografie del Collegio Alberoni 12). 8° (62 S.) Piacenza 1933. *L* 6.—. [Vgl. DivThom (Pi) 9 (1932) 532—585.]

Im ersten Teil der Abhandlung bietet R. die Geschichte und eine bis ins einzelne gehende Beschreibung des Cod. Vatic. lat. 9851 mit dem Autograph des dritten Sentenzenbuches des hl. Thomas; im zweiten Teil beschäftigt sich der Verf. mit der Überlieferung von Sent. l. 1 d. 44 a. 3 und Sent. l. 3 d. 3 q. 1 a. 2. Er weist nach, daß beide Texte, die auf die Unbefleckte Empfängnis Bezug haben, eine alte Überlieferung besitzen, wenngleich der Text im Autograph heute fehlt. Beide Teile enthalten wertvolles Material.

Es bleiben einige Fragen: Die Hs soll durch Karl II. († 1309) in den Konvent von Aversa gekommen sein. Das ist möglich, falls eine wirklich alte Überlieferung zugrunde liegt. Aber das älteste Zeugnis stammt aus dem 19. Jahrhundert. Frühere Dokumente besagen nur, daß Kloster und Kirche von Karl II. gestiftet wurden. Als Opfer der heute verbreiteten Sucht, auf Tag und Stunde zu datieren, sagt R., die Hs sei in den letzten Monaten von 1255 und anfangs 1256 geschrieben. Aber Thomas hatte bereits allerspätestens im Januar 1256 die Lizenz erhalten; denn zu Anfang März ist die Kunde davon schon nach Rom gedrungen. Zwischen Abschluß der Sentenzen und Erteilung der Lizenz verging aber einige Zeit. Es spricht daher alles dafür, daß Thomas von 1253 bis 1255 Baccalarius sententiarum war. Außerdem fallen Vorlesung und endgültige Abfassung nicht notwendig zeitlich zusammen. Auf fol. 1^r steht von anderer Hand: Tercius fratris /// de littera fratris Thome. R. will in die Lücke Jacobi nicht Thome einsetzen. Ein frater Jacobus, wohl Jakob von Asti und Schreiber dieser Notiz, war einmal im Besitz der Hs. Viel natürlicher und durch „tercius" fast notwendig gegeben ist die Ergänzung „Thome". Der erste Teil gibt den Verfasser; der zweite durch Interpunktion zu trennende den Schreiber.

Wichtiger ist eine andere Frage. R. vertritt, daß die beiden Buchhände fol. 1^r—5^r nebst manchen Verbesserungen und Randvermerken im übrigen Autograph und fol. 6^r—10^r nicht von Thomas seien. Betreffs der zweiten Hand stimme ich mit R. überein. Die erste Hand habe ich nach den Tafeln von Théry geprüft —

die von R. gegebenen Tafeln sind leider wegen zu großer Verkleinerung unbrauchbar. Gegenüber R. und Suermondt, der mit Recht bemerkt, daß man die Buchhand in den Autographen nicht ohne weiteres als Thomas gehörend ansehen dürfe, möchte ich entschieden an dem Autographencharakter festhalten. R. behauptet, es sei für diese Buchhand nie der Beweis geführt. Betreffs Cod. Vat. lat. 781 hätte er die Grundgedanken eines solchen Beweises in Greg 10 (1929) 63 f. finden können; die ausführliche Darlegung der Gründe war mir bisher noch unmöglich. Die Grundgedanken dürften für solche, die wie R. in der Hs selbst nachprüfen können, genügen. Einige weitere Gründe: Im Dionysiuskommentar (höchstwahrscheinlich Köln zwischen 1248 und 1252), im Sentenzenkommentar (Paris c. 1255), in De veritate (Paris 1256—1259), in der Summa contra gentiles (Italien nach 1259) taucht dieselbe Buchhand auf, die nur eine leichte, zeitlich bedingte Änderung aufweist. Hat denn Thomas einen Schreiber gehabt, der mit ihm durchs ganze Leben zog? Man denke sich ferner: Das Autograph in der littera illegibilis liegt vor. Anstatt nun 1, 2, 3, 4, 5 oder mehr Worte am Rand als Verbesserung selbst einzutragen, zieht der vielbeschäftigte Lehrer es vor, zunächst dem Schreiber mit vieler Mühe klar zu machen, wohin die Verbesserungen in dem höchst schwierigen Text gehören, dann beiseite zu rücken und die Worte zu diktieren. Mir scheint die konkrete Vorstellung genügt, um diese Hypothese als unhaltbar zu erweisen (vgl. die Tafel V bei Théry ArchFrPr 1, 80). Zu beachten ist endlich das geistvolle So mit 1, 2, 3 Punkten in Contra gentiles und Sent. l. 3. In betreff des Fehlers adorari für honorari wäre die einfachste Lösung: Quandoque dormitat auch der überarbeitete Thomas. Kritik ist gut, aber sie hat ihre Grenzen. Nicht unwichtig sind ferner folgende Feststellungen: Die littera illegibilis in Sent. l. 3 ist unregelmäßiger und weniger klar als im Isaiaskommentar (S. 38). R. hätte hinzufügen können: und diese kursiver als die Abschrift des Dionysiuskommentars. Das stimmt völlig zu der Ansicht, daß der Isaiaskommentar (nebst Jeremias und Threni) vor dem Sentenzenkommentar liegt. Da jedoch von anderer Seite einmal das Gegenteil behauptet ist, wird es wohl noch 30 Jahre dauern, bis diese Theorie in der populären Literatur Fuß gewinnt. Ferner S. 24: Das Autograph ist nicht in allen Teilen letzte Redaktion; m. E. sind auch fol. 1—5 Autorenabschrift. Dies stimmt ausgezeichnet zu der These über Cod. Vat. 781 als Autorenabschrift und zu der doppelten Redaktion von De ente et essentia.

Betreffs des zweiten Teiles muß ich mich der Kürze halber auf zwei Bemerkungen beschränken. Es sollte nun doch kein „Problem" mehr sein, ob Thomas Anhänger oder Gegner der Unbefleckten Empfängnis war. Er spricht sich gerade an den entscheidenden Stellen so klar dagegen aus, daß für einen schlichten Leser hier kein Problem besteht. Man vergißt aber leicht, daß diese Leugnung für Thomas auch nicht die geringste Makel bedeutet, wie es etwa bei einem Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts der Fall wäre. Er stand vor einer ihm unlösbar scheinenden Schwierigkeit. Als gewissenhafter Theologe, der sich durch den Verstand und nicht durch das Gefühl leiten läßt, mußte er Gegner sein. Die Frage ist allein: Wie läßt sich die gelegentliche Bemerkung Sent. l. 1 d. 44 a. 3 ad 3 erklären? Im wesentlichen dürften trotz R. Pesch u. a. die richtige Erklärung gegeben haben. Zum volleren Verständnis ist aber auch zu beachten, daß bei Thomas der *fomes peccati* in dieser Frage noch eine größere Rolle spielt. Im Gegen-

satz zu den Getauften war er bei Maria *ligatus*; insofern ist sie dem Urzustand besonders nahe und insofern kann Th. sie als „peccato originali et actuali immunis" bezeichnen. Anders ist es mit dem „incurrit peccatum originale" im Ave Maria. Das Synonym „contraxit" wendet er auf Maria an; deshalb kann er das „incurrit" wohl kaum verneinen. Textkritische Fragen verlangen zu ihrer Lösung nicht allgemeine Behauptungen, sondern kritisches Eingehen auf die vorgebrachten Bedenken. Das gilt vielleicht auch von einzelnen Punkten der Gegenkritik R.s und Synaves auf meine Kritik in ThRev 1932, 328 f. Fr. Pelster S. J.

Szylkarski, Wlad., Solowjews Philosophie der All-Einheit (Commentationes ordinis Philolog. Univers. Vytauti Magni, Bd. IX) Lex.-8° (XVI u. 497 S.) Kaunas 1932.

Das Buch erreicht völlig den Zweck, den Verf. sich vorgenommen hat, eine Einführung in die Weltanschauung und Dichtung Solowjews zu bieten. Reiche Zitate und die Übersetzung seiner Gedichte durch Hunnius im Anhange vermitteln zugleich einen Eindruck von der schriftstellerischen Eigenart des russischen Philosophen, der nur wenigen in der Ursprache zugänglich sein dürfte. Die kritische Stellungnahme ist einem späteren Werke vorbehalten. Zunächst werden aus Anlaß der Jugendschriften die äußeren Einflüsse kurz berührt, unter denen die philosophische Entwicklung Solowjews stand. Dann wird das System selbst entfaltet; seine durchgehende Einheitlichkeit kommt dabei zur verdienten Geltung. Fraglich ist es allerdings, ob man noch von Philosophie sprechen kann oder nicht besser von einer christlichen Theosophie redete. Verf. macht selbst auf den Einfluß aufmerksam, den damals Schelling in gläubigen russischen Kreisen ausübte. Dieser Einfluß scheint sich bei Solowjew stärker ausgewirkt zu haben, als Sz. anzunehmen geneigt ist. Solowjew gibt selbst die Verwandtschaft seines Systems mit der positiven Philosophie Schellings zu, während er dessen Identitätsphilosophie wie auch Schleiermacher ablehnt (Briefe II ed. Radlow. 1909, S. 100. An A. A. Kirjejew). Ob der Einfluß direkt oder indirekt war, wäre zu untersuchen. Schelling hat einmal unstreitig die Methode geliefert: die menschliche Begriffsbewegung wird in die Wirklichkeit hineingesehen, aus Analogien werden Gleichheiten gemacht, auf Grund derer die großen Synthesen vollzogen werden. Auch Struktur und Grundschema sind ganz nach der Art Schellings. In den Jugendschriften geht aber der Einfluß auch stark auf das Inhaltliche. Wie bei Schelling ist das Philosophieren Solowjews beherrscht vom Gedanken des Organismus, der auch auf Gott angewandt wird. Ferner findet sich die Lehre von den Potenzen, von der Welt als dem negativen Göttlichen oder der „image renversée" Gottes (bei Schelling die Lehre vom Uni-versum), die Lehre vom Raum als Auseinander der Zeit, vom ersten und zweiten Adam, von der Weltseele, vom Sündenfall. Das alles weist auf die positive Philosophie Schellings. Nur ist einmal der Blick Solowjews mehr auf das Christentum und die Kirche gerichtet, und dann durchdringt er alles mit der Glut russischer Mystik. Aus der Verbindung von Schellingscher Spekulation mit östlicher Tradition und Mystik ist wohl auch die Gestalt der Sophia, der göttlichen Weisheit, entstanden; es scheint mir unmöglich, sie mit der Weisheitslehre Augustins zu verbinden (vgl. auch L. Pfleger in Hochland 25 [1928 I] 225 ff. 407 ff.). Dagegen bedeutet die Lehre von der Theokratie und der Kirche eine Weiterführung über Schelling hinaus. Die Art des

Philosophierens ist aber auch hier noch die gleiche: umfassende Synthesen, die aber bei aller hohen Geistigkeit doch Zweifel an ihrer Wirklichkeit zurücklassen. In der Tat zwang die rauhe Wirklichkeit in späteren Jahren doch zu manchem Verzicht, wenn auch nicht im wesentlichen. Im einzelnen findet sich jedoch eine Fülle herrlicher Gedanken, durchglüht von edelster persönlicher Frömmigkeit; dahinter spürt man gleichsam die hehre Gestalt dieses großen Christen. So dürfen wir uns freuen über diese verdiente Gesamtdarstellung des Systems Solowjews.

In der Einleitung berührt der Verf. kurz das Problem Philosophie und Dichtung und stellt fest, daß zwar viele Dichter die tiefsten philosophischen Gedanken zu gestalten vermochten, daß aber nur wenige große Philosophen ihren Ideen dichterischen Ausdruck geben konnten. Das ist wohl nicht zufällig so. Es will uns scheinen, als ob überall da, wo der Philosoph zugleich stark dichterisch veranlagt war, die Neigung bestand, Philosophie in einer Schau von Gestalten aufgehen zu lassen, deren mehr oder weniger bewußtes Grundschema der Organismus ist. So Solowjew und Schelling selbst und der ihm philosophisch nahestehende Goethe; so auch Plato und in etwa Augustinus. Daß das Philosophieren in Kategorien des Organischen dem Gestalten des Dichters am nächsten kommt, ist auch leicht zu verstehen. Daneben steht aber eine andere Art zu philosophieren, wo die Idee nicht als Gestalt, sondern als Begriff erscheint, wo die letzte Haltung nicht Schau, sondern Denken ist. Hier muß natürlich das Dichterische fehlen. Aristoteles, Kant, Hegel wären hier neben vielen andern zu nennen. Besteht bei der ersten Art die Gefahr, Dinge zusammenzuschauen, die nur entfernte Ähnlichkeit miteinander haben, und sich bei der Schönheit der Synthese unkritisch zu beruhigen, so kann es bei der zweiten Art leicht dazu kommen, daß in endlosen Analysen alle selbständigen Einheiten in Kombinationen von Elementen oder Kategorien aufgelöst werden. Beide Arten ergänzen sich, wechseln auch im Laufe der Geschichte immer wieder miteinander ab.

A. Brunner S. J.

Taymans d'Eypernon, Fr., S. J., Le Blondélisme. 8° (IX u. 189 S.). Louvain 1933, Museum Lessianum. *Fr* 32.—.

Blondels Philosophie und Apologetik wird seit dem Erscheinen seines berühmten Werkes L'Action (1893) heiß umstritten und hat bereits eine bedeutende Literatur hervorgerufen. Auch heute noch wird sein System trotz aller Erklärungen und Ergänzungen des persönlich tief katholischen Verfassers von den einen als mit der katholischen Lehre unvereinbar abgelehnt, von andern jedoch als ein ganz bedeutender Fortschritt der katholischen Philosophie und Apologetik gepriesen. T. will zwar sein Buch nicht als eine Apologie Blondels aufgefaßt sehen, sondern als einen Versuch, die Hauptlinien seines Systems in ihrem Zusammenhange darzulegen (IX). Doch mutet das Werk auf den ersten Blick als eine überzeugte Rechtfertigung des Blondelismus an. Blondel selbst hat es im Manuskript gelesen, gutgeheißen und mit wertvollen Anmerkungen bereichert.

Das erste Kapitel erklärt die Methode und die Grundlinien der Action. Es handelt sich nicht darum, durch Reflexion auf den Bewußtseinsinhalt den Anteil des Subjekts und des Objekts zu bestimmen, sondern durch Analyse der menschlichen Betätigung (action) in ihrer ganzen Entfaltung, also mit Einschluß der Vernunfttätigkeit, ihre Bedingungen, ihren Inhalt und ihr vollständiges

Ziel festzustellen. Nur auf diesem Wege kann, vom Innern der Handlung heraus, eine Dialektik der gesamten Realität erzielt werden, eine Philosophie, die nicht im Abstrakten bleibt, sondern ständig im Konkreten, reell Gegebenen weilt. S. 27—59 gibt T. einen vorzüglichen Überblick über den oft weitschweifigen und schwerverständlichen Gedankengang der Action. Die fortschreitende Analyse der menschlichen Handlung in ihren verschiedenen Stufen ergibt als Bedingung, damit sie dem initialen Antrieb entspreche und ihr volles Gleichgewicht finde, die Notwendigkeit einer Ergänzung (surcroît), die, obwohl notwendig, ganz außerhalb des Bereiches menschlicher Macht liegt und nur eine freie, übernatürliche Gabe Gottes sein kann. So ist der Mensch schließlich vor die Entscheidung (option) gestellt, entweder sich der göttlichen Handlung in ihm ganz unterzuordnen oder „ohne Ende zu wollen, ohne das Unendliche zu wollen" (L'Action 355). Die Gratuität des Übernatürlichen bleibt gewahrt, da ja die Natur nicht abstrakt als natura pura, sondern konkret, also mit der positiven Hinordnung auf das übernatürliche Ziel, betrachtet wird. — Im 2. Kapitel sucht T. zu beweisen, daß nach Blondel schon vor der endgültigen und freien Entscheidung für oder gegen das Übernatürliche den Ergebnissen der Analyse eine wahre Objektivität zukommt, die aber durch die Option selbst bereichert und gefestigt wird. Zum Vergleich wird die Lehre des hl. Thomas über die Glaubenserkenntnis herangezogen.

Blondels Lehre erscheint somit als eine „Kritik des Lebens"; eben dadurch ist sie eine Kritik der Erkenntnis und unterscheidet sich gänzlich von der subjektiven Kritik Kants. Sie darf ebensowenig mit der einseitigen und unbefriedigenden Philosophie Bergsons verwechselt werden. Der Blondelismus verdient in vollem Sinne den Namen einer katholischen Philosophie: er umfaßt das Problem des Verhältnisses der Natur zur Übernatur und ist fähig, eine endgültige Lösung zu bieten, weil er nicht von einer bloß möglichen, sondern von der wirklich gegebenen Natur ausgeht. Äußerst willkommen ist die als Anhang beigefügte Erklärung der von Blondel angewandten Terminologie, öfters mit bisher ungedruckten Erläuterungen des Philosophen. Das Buch schließt mit einer Liste der Schriften Blondels und der Werke über ihn. Warum fehlt darin das wichtige, wenn auch scharf ablehnende Werk von J. de Tonquédec, Immanence (Paris 1913, vermehrte Neuauflage 1933)?

T. hat gewiß einen bedeutenden Beitrag zur Diskussion über Blondel geliefert. Aber seine übrigens nicht immer ganz klaren Ausführungen werden doch wohl nicht völlig alle Bedenken katholischer Philosophen und Theologen wegräumen, besonders in Bezug auf den objektiven Wert der begrifflichen Erkenntnis und die Gratuität des Übernatürlichen. Er geht in seinem Versöhnungswillen entschieden zu weit, wenn er in der Beweisführung Blondels „eine neue Fassung des traditionellen Beweises (der Existenz Gottes) ex realitate motus" sieht (138). Gewiß können die Analysen der Action für eine Vorapologetik (apologétique du seuil, 143) Verwendung finden; dabei dürfen aber die viel zu scharfen Angriffe Blondels gegen die „klassische" Apologetik nicht vergessen werden.

J. P. Grausem S. J.

Saupe, Emil, Einführung in die neuere Psychologie. 4. u. 5. Aufl. 8° (VIII u. 453 S.) Osterwieck 1931, Zickfeldt. *M* 9.—; geb. *M* 10.80.

Das vorliegende Werk, das den Anfänger in die Psychologie

einführen will, ist vielleicht dem Fachpsychologen noch erwünschter als kurze Übersicht über das Gesamtgebiet. Es ist nicht die Sammlung von Lesefrüchten eines einzelnen Autors, sondern es berichten darin eine große Zahl von Fachpsychologen, jeder über das ihm naheliegende Gebiet. Ich gebe nur eine kurze Angabe der einzelnen Beiträge. Mehr historisch ist der Überblick über die Psychologie Wundts von Heußner. Messer beschreibt die Gewinnung der Denkpsychologie durch die Külpesche Schule, Siegel die Lebensleistungen vier anderer Psychologen, Höffding, Jodl, James und K. Groos. Unter den Einzelproblemen beginnt Wertheimer mit der neueren Gestalttheorie im Sinn seiner eigenen Schule. In sehr anschaulicher Weise schildert Riekel die Leistungen der Eidetiker. Es wirkt immer überraschend, wenn ein Kind eine Ansichtspostkarte mit vielen Figuren wenige Sekunden betrachtet und nun aus dem Gedächtnis über unzählige Einzelheiten berichtet, als ob es die Karte vor sich sähe. Die theoretischen Folgerungen sind ganz im Sinne der Jaenschschen Schule gehalten. Prandtl schildert die Assoziationsgesetzmäßigkeiten mit Einschluß der Perseverationen. Dittmers würdigt die Leistungen der Achschen Schule betreffs der determinierenden Tendenzen, die von Willensakten ausgehen. Johannsen gibt auf 40 Seiten eine philosophische Untersuchung der Natur des psychischen Phänomens nach Husserl, Rickert, Bauch u. a., besonders aber nach Hönigswald; die Darstellung des letzteren ist freilich wegen der vielen unerklärten Worte kaum verständlich. Man kann auch zweifeln, ob diese phänomenologische Untersuchung für den Psychologen von Bedeutung ist. Bode erklärt die Eigenart der geisteswissenschaftlichen Psychologie, Freyers Objektivationen des Geistes, Sprangers Grundtypen der Seelenstruktur, den Gegensatz des Verstehens und Erklärens. Schmied-Kowarzik erkennt die Widerlegung des Psychologismus durch Husserl an; dagegen verteidigt er mit Recht, daß die Husserlsche Bewußtseinsanalyse eine Art Psychologie ist, wenn auch nicht eine empirische. Müller-Freienfels gibt hier eine Einleitung in sein größeres Werk über Lebensphilosophie. W. Stern behandelt kurz die personalistische Psychologie. Das wertvollste sind seine Gedanken über die Einheit der Person im Menschen. Darin liegt etwas Neues freilich nur gegenüber der experimentellen neueren Psychologie; im übrigen ist es die allgemein anerkannte Lehre des Aristoteles, wie auch andere Beiträge des gegenwärtigen Werkes mit Recht betonen. Stern eigen ist die Leugnung der Seelensubstanz; infolgedessen muß er statt einer substantiellen Vereinigung von Leib und Seele die sogenannte „Person" als eine psychophysisch neutrale Substanz aufstellen. Indessen läßt sich nicht leugnen, daß die körperliche Substanz im Menschen dieselben Eigenschaften hat wie außerhalb, nur anders geordnet. Wie verhält sich also in der Sternschen Theorie diese körperliche Substanz zur Person? Sind beide identisch, dann haben wir Materialismus. Sind sie verschieden und nur wesenhaft verbunden zu einer höheren Einheit, so bleibt die Person im inneren Wesen etwas anderes als der Körper. Da sie weiter der Träger und die Ursache der geistigen Akte ist, wird sie mit Recht geistige Seele genannt. Die neue Theorie erinnert an die oft versuchte Identitätstheorie.

Das Kapitel „Angewandte Psychologie" von J. Wagner bespricht kurz die Psychologie der Kunst, der Sprache, der klimatischen Umgebung, die pädagogische, gerichtliche und medizinische Psychologie. Tiefer geht J. Cohn auf die differentielle Psycholo-

gie ein, besonders auf die Feststellung und Arten der Typen. Die Psychotechnik von Giese behandelt in überlegener Weise die Arbeitspsychologie: zunächst die Arbeiterpsychologie, in den Fragen der Berufsberatung, Eignungsprüfung, Arbeitsanlernung; dann die engere Arbeitspsychologie, welche die günstigen objektiven Bedingungen für die beste Arbeitsleistung bespricht; endlich die Werbekunde. In recht losem Zusammenhang mit der allgemeinen Psychologie steht Dörings Psychologie des Lehrers, die auf Grund einer Rundfrage bei mehreren Lehrern das geistige Bild des Lehrers zeichnet. Messer berichtet darauf über Gegenstand, Methoden und Ergebnisse der Religionspsychologie in vorzüglicher Weise. Die psycho-analytische Methode wird mit Recht verworfen. Ein wichtiges Ergebnis ist, daß das religiöse Erleben nicht ausschließlich oder vorwiegend Gefühle sind. Bei dem erwähnten Typ der Subjektivität ist aber wohl kaum mehr an wirkliche Religiosität zu denken. Musterhaft ist die Erklärung der Massenpsychologie von Erismann: aus der Wahrnehmung der Umgebung, der geistigen Ansteckung ist das Sinken des kritischen Denkens und das Steigen des Affektes leicht verständlich. Der Abschnitt über Sozialpsychologie von Raab erstrebt mit Erfolg die Klarstellung der Grundbegriffe. Die eigentliche Völkerpsychologie von Thurnwald behandelt die noch sehr umstrittenen Methoden; auch wird hier das viel geschmähte primitive Denken einigermaßen gerechtfertigt. Denkt man an den Aberglauben hochgebildeter Moderner, so wird man über den Zauber der Primitiven günstiger urteilen. Lazarsfeld und Ch. Bühler würdigen die Modetheorie der amerikanischen Psychologie, den Behaviorismus: die Einwendungen, die dieses System gegen die klassische Psychologie der Selbstbeobachtung erhebt, die Prinzipien und Leistungen des Systems. Die Kritik möchte man etwas weniger zaghaft wünschen. Die Entwicklungspsychologie wird von Hinsche besprochen, auf Grund der Tierpsychologie, Kindespsychologie, sozialer Entwicklungspsychologie usw. Die Tierpsychologie von Cam. Schneider verwirft die herrschende subjektive Psychologie und begrüßt die neue objektive, die im Entstehen begriffen sei (vermutlich den Behaviorismus). Das psychische Bild habe keinen Platz im Gehirn; man könne nicht den Bewußtseinsraum, in dem die Weltobjekte auftreten, in eine Zelle einordnen. Schon Aristoteles habe die Farbe in die Außenobjekte, also (!) das Bewußtsein in die Welt hinein ausgedehnt. Die weitere Erklärung der Handlungen, Instinkte usw. ist mir völlig unverständlich geblieben. Tumlirz gibt eine gute Darstellung des Werdens der Jugendkunde, in die nach seiner Ansicht erst die geisteswissenschaftliche Psychologie tieferen Gehalt brachte. In der Tat wird einem hier die Bedeutung dieser Psychologie etwas näher gebracht. Kutzners Psychoanalyse ist eine liebevolle Beschreibung des Systems, das er fast völlig anzunehmen scheint. Danach stellt, wie zu erwarten, Adler in einer Art Plauderei die bekannten Grundgedanken seiner Individualpsychologie dar. Die folgende Charakterologie von Utitz soll eine kurze Wiedergabe der Hauptgedanken seines größeren Werkes sein. Die meisten Leser mag es überraschen, wenn der letzte Beitrag „Parapsychologie" von Oesterreich heißt. Er versteht darunter alle geistigen oder körperlichen Leistungen (wohl des Menschen), die nicht normal und nicht pathologisch sind. Danach fallen die übernatürlichen (von Gott geleisteten) Wirkungen, von denen ich in meinem Lehrbuch spreche, nicht unter Parapsychologie, entgegen der Behauptung Oesterreichs. Es werden dann die Leistungen

vorgeführt, sowohl die geistigen, wie etwa Telepathie, als die sog. körperlichen. In der Annahme der Tatsächlichkeit ist Verf. wohl zu nachgiebig. Vergleicht man die ausführlichsten neueren Darstellungen, wie Palmés, oder die des hervorragendsten Kenners dieser Materie, Heredia, so wird man weniger optimistisch urteilen. Der Grund, warum die Fachpsychologie dieses Kapitel ausschließt, ist zweifellos die unglaubliche Unsicherheit über die berichteten Tatsachen. J. Fröbes S. J.

Luger, Franz, Die Unsterblichkeitsfrage bei Joh. Duns Scotus. gr. 8° (VII u. 223 S.) Wien 1933, Braumüller. *M* 9.—.

Nach der herrschenden Ansicht nimmt Scotus in der Frage, ob die Unsterblichkeit der Seele philosophisch beweisbar sei, eine schwankende Stellung ein. Das ist nach gegenwärtiger Untersuchung dahin zu berichtigen, daß er in den früheren Werken die Beweise des Aristoteles sowohl aus der Natur der Seele wie aus dem Naturstreben durchführt und hält, dagegen in seinen beiden Hauptwerken für den Beweis nur noch Wahrscheinlichkeit zugibt: Es sei keine bewiesene Vernunftwahrheit (die Frage, was er zu einem wissenschaftlichen Beweis verlangt, wird hier leider übergangen) noch auch sichere Lehre des Aristoteles. Die Widersprüche in dessen Lehre will Sc. so schlichten: Aristoteles meine mit „unsterblich" nur, daß die Seele beim Denken kein Werkzeug gebrauche; manche entschiedenere Äußerung habe nur den Sinn einer wahrscheinlichen persönlichen Überzeugung oder gebe eigentlich nur Anschauungen anderer wieder. L. findet diese Deutung des Aristoteles unannehmbar. Er macht darauf aufmerksam — worin ein Hauptwert dieser Schrift liegt —, daß der Widerspruch bei Aristoteles verschwinde, wenn man ihn nicht im Sinn der Scholastiker an der Einfachheit der Seele festhalten lasse, sondern die sinnliche Seele, die allein Form sei, und die denkende Vernunftseele als real verschiedene Teile auffasse, wozu auch andere Texte stimmen. Dann fällt das Schwanken des Aristoteles für und gegen die Unsterblichkeit ganz weg. Ob diese ansprechende Deutung haltbar ist, müssen die Historiker entscheiden. — Verschiedene Kapitel behandeln eingehend den Streit zwischen Brentano und Zeller, ob Aristoteles ein Vorherbestehen der menschlichen Seele lehre oder eine Erschaffung durch Gott. Hier wird gefunden, daß er die Frage des Vorherbestehens überhaupt nicht berührt. Eine lange Auseinandersetzung mit Rolfes will beweisen, daß eine reine Zweckursache zugleich im wahren Sinn Wirkursache sei. Indessen ist das unmöglich, da nur ein Existierendes physisch wirken kann. Der noch nicht verwirklichte Zweck wirkt, wie man sagt, moralisch, d. h. der Mensch, dem der Zweck (der mögliche Vorteil) einstweilen als Gedankending vorschwebt, bestimmt sich selbst frei zum Entschluß, ihn zu verwirklichen.

In der Frage nach der Unstofflichkeit der Seele findet nun L. in der Lehre des Aristoteles unlösbare Widersprüche; nämlich daß die vernünftige Seele „eigentümliche" Tätigkeiten habe, d. h. solche ohne Mitwirkung des Leibes, und doch wieder die Denktätigkeit nie ohne Phantasievorstellungen vor sich gehe, mithin an die Mitwirkung des Leibes gebunden sei. Die bekannten Erklärungsversuche der Scholastiker werden nur angedeutet und ohne genügende Begründung abgewiesen; L. ist offenbar über diese scholastischen Gedankengänge nicht Herr geworden. Im Anschluß an einen thomistischen Beweis der Geistigkeit aus dem allgemeinen Objekt

des Denkens entwickelt er dann eine ganz neue Definition der allgemeinen Begriffe; sie beruhe nur darauf, daß der Verstand mehrere gleiche oder ähnliche Dinge erkennt (und zwar nicht etwa als gleiche); auch die Sinne erfassen Allgemeines, nämlich Gleiches, sich Wiederholendes. Es soll nicht verschwiegen werden, daß gegen das Zusammenwerfen des Allgemeinen und des Wesens der Dinge, sowie gegen die indirekte Verstandeserkenntnis des Besonderen manches Gute vorgebracht wird. Dagegen zerstört die willkürliche Umbenennung der allgemeinen Erkenntnis jeden Zusammenhang mit dem Universalienproblem und seiner Lösung durch die Scholastik, die auch in der heutigen Philosophie ihre Wichtigkeit nicht verloren hat.

Kap. 10 behandelt die sonstigen Unsterblichkeitsbeweise bei Aristoteles und sucht sie sämtlich zu entwerten. Beim Beweis aus dem Naturverlangen nach Unsterblichkeit leugnet L. sowohl den Obersatz, daß jedes natürliche Verlangen befriedigt werde, wie auch den Untersatz, daß ein Unsterblichkeitsverlangen immer bestehe. Die „Täuschungen", die manche Tiere zur Beute von Tieren oder auch Pflanzen werden lassen, erklärt er als „sittlich verwerflich", was sich dann wohl gegen den Schöpfer der Natur kehren würde (!); die Verteidigungen katholischer Philosophen sind ihm vermutlich unbekannt, jedenfalls werden sie nicht erwähnt. Ebensowenig beweisend ist ihm das Naturstreben nach vollkommenem Glück; es sei zwar vorhanden, brauche aber nicht notwendig erfüllt zu werden. Das Verlangen nach vollkommener Befriedigung des Erkennens und Strebens (von Wissen und Tugend) beweise nicht, weil der volle Besitz ja auch im Jenseits nie erreicht werde. (Die hierzu oft gegebene Antwort soll nicht wiederholt werden.) Das ontologische Argument wird in einer ganz kurzen Form vorgeführt und bei jedem Gliede beigefügt, daß der Beweis dafür fehle; daß diese Beweise in anderen Thesen gegeben zu werden pflegen, scheint L. nicht bekannt zu sein. Der Beweis aus der Gerechtigkeit Gottes wird mit wenig Worten verworfen.

Wie man sieht, ist das Gesamtergebnis für die Unsterblichkeitsbeweise völlig negativ. Es braucht hier nicht ausgeführt zu werden, daß dieser letzte Teil der Schrift keine objektive Darstellung der Unsterblichkeitskontroverse ist. So wird beispielsweise aus Kneib sorgfältig gebracht, was er gegen einen Beweis bringt, dagegen nicht gesagt, aus welchen Gründen seine positive Überzeugung kommt. Es ist immer relativ leicht, Schwierigkeiten gegen eine philosophische Lehre zu finden. Aber die verantwortungsvolle Aufgabe ist, den Wert der Schwierigkeiten richtig einzuschätzen, hier dem positiven Gehalt der Gründe des Aristoteles gerecht zu werden, den Grad ihrer Wahrscheinlichkeit oder Sicherheit zu bestimmen. Die besten Darsteller der Unsterblichkeitslehre (von Suarez bis Maher) geben durchaus zu, daß nicht jeder der großen Beweise für sich allein Sicherheit gewährt; sie ergänzen sich zum Teil. Manche geben mindestens große Wahrscheinlichkeit, was in Fragen von großer praktischer Wichtigkeit maßgebend ist; andere, wie die aus der Sanktion, lassen keinen vernünftigen Zweifel zu. — Demjenigen, der die gegenwärtige Kontroverse schon genügend kennt, wird übrigens das interessante 4. Kapitel und selbst manches aus der Sammlung von Schwierigkeiten von Nutzen sein.

J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

1. Brunner, August, S. J., Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. kl. 8° (XIV u. 293 S.) Freiburg 1933, Herder. *M* 3.50; geb. *M* 4.80. — In dem Buche wurde versucht, eine kurze, übersichtliche Darstellung der Philosophie in ihren wichtigsten Fragen zu geben, die durch Klarheit und möglichste Vermeidung von schwierigen Fachausdrücken auch dem Nichtfachmanne zugänglich wäre. Der Untertitel weist auf das Bestreben hin, den Zusammenhang der Fragen unter sich und mit der Seinsidee überall hervortreten zu lassen und so die Ganzheit zu zeigen, in der Philosophie allein wirklich lebt. Diese Ganzheit wird aber als gestufte, in sich analoge nachgewiesen. Auf die heute bedeutenden und drängenden Probleme wurde durchgehend Rücksicht genommen. Deswegen wurde auch ein eigener Teil der Untersuchung der Struktur und des philosophischen Erkenntniswertes der Geistes- und Naturwissenschaften gewidmet, wie auch ihr verschiedener Zugang zum Gegenstande, Verstehen und Erklären, behandelt. Nach einer Einleitung über Wesen und Sinn der Philosophie enthält das Buch folgende Teile: Erkenntnis und Wahrheit; allgemeine Seinslehre; die empirischen Seinsstufen; Philosophie der Wissenschaft; natürliche Gotteslehre; Ethik. Wegen des systematischen Aufbaus dürfte sich das Werk auch als Handbuch für einen 1—2jährigen philosophischen Lehrgang und für philosophische Kurse eignen. Brunner.

2. Grassi, E., Il problema della metafisica platonica. kl. 8° (228 S.) Bari 1932, Laterza. *L* 14.—. — G. sucht durch eine Interpretation des Menon die überlieferte Deutung der platonischen Metaphysik als unhaltbar zu erweisen und an deren Stelle eine Erklärung zu setzen, die sich der Fundamentalontologie Heideggers sehr zu nähern scheint. So erinnert z. B. die ἀνάμνησις in der Deutung G.s stark an das „vorgängige Seinsverständnis" Heideggers, das εἶδος etwa an die „Seinsverfassung" des Seienden, die immer schon verstanden und doch immer fraglich ist. de Vries.

3. Kelsen, Hans, Die Platonische Gerechtigkeit: Kant-Studien 38 (1933) 91—117. — Im Anschluß an die neue Platonliteratur (Hoffmann, Howald, Friedländer u. a.) stellt K. die zentrale Bedeutung der Gerechtigkeitslehre im Forschen und Streben Platons dar. Platons Dualismus hat seine Wurzel in der Ethik, der Spekulation über Gut—Böse. Seine Jugenderfahrung mit dem „Eros", den er mit beispielloser Energie zu meistern bemüht ist, und der damit verschwisterte Drang zur Macht über Menschen treibt ihn zur Tätigkeit und gibt seinem Dualismus eine optimistische Wendung. Er ist nicht theoretischer Philosoph, sondern wird ein „Herrenmensch", dem die Wissenschaft nur Mittel zum Zweck ist und der der Staatsräson die Sittlichkeit unterordnet. — Die Gerechtigkeitsidee steht im engen Bund mit der Vergeltung im Jenseits, die nicht in der Wissenschaft, sondern im religiösen Mythos verankert ist. Je älter Plato wird, desto mehr tritt der religiöse Einschlag in der Gerechtigkeitsidee als dem idealen Guten der Gemeinschaft hervor. Eine ideale und absolute Gerechtigkeit kann es hier nicht geben, sondern nur Lösung der Interessenkonflikte durch Kampf oder Kompromiß. Aber die Sehnsucht nach der Gerechtigkeit läßt sich nicht ausrotten. Und die Menschheit

wird, unzufrieden mit der Skepsis, immer wieder, sei es auch durch Blut und Tränen, den Weg suchen, den Platon gegangen, den Weg der Religion. Schuster.

4. Becker, A., Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse. 8° (98 S.) Berlin 1933, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.80. — B. gibt eine überaus gründliche und scharfsinnige Analyse der aristotelischen Theorie von den sogenannten modalen Schlüssen (Anal. priora 1, 13—22). Die Übertragung der zum Teil ziemlich verwickelten Schlußformen in die Zeichensprache der Logistik erleichtert die Übersicht. Durch die klar durchgeführte Unterscheidung des doppelten Sinnes von ἐνδέχεσθαι, durch die Annahme, daß die Modalitätspartikeln nicht zum ganzen Satz (zur Kopula), sondern zum Prädikat zu ziehen sind, ferner durch Verbesserung einiger mit guten Gründen angenommener Textverderbnisse gelingt es B., fast überall die Folgerichtigkeit der aristotelischen Ausführungen nachzuweisen. Die noch übrigbleibenden Unvollkommenheiten erklärt er daraus, daß wir es in diesen Ausführungen mit einem unvollendet gebliebenen Entwurf des Aristoteles zu tun haben. de Vries.

5. Hufnagel, A., Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin (Veröff. der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. II, Heft 5/6). gr. 8° (XXII u. 301 S.) Münster 1932, Aschendorff. *M* 14.35. — Das Werk behandelt die Frage, ob und inwieweit Thomas im Bereich unseres übersinnlichen Erkennens eine intuitive Erkenntnis im Gegensatz zur diskursiven kenne. Der einleitende Abschnitt gibt zur Einführung in den Fragenkreis eine wohlgeordnete Zusammenstellung der verschiedensten Intuitionstheorien aus Vergangenheit und Gegenwart. Dann beginnt die überaus gründliche, aus umfassender Kenntnis der Quellen schöpfende Darlegung der thomistischen Lehre. Der erste Teil bringt die Lehre über die Erkenntnis im allgemeinen: Gegenstand, Subjekt, Akt und Wahrheit der Erkenntnis. Wir finden hier eine ausgezeichnete Zusammenstellung der erkenntnismetaphysischen Grundlehren des Aquinaten. Die Vorzüge der metaphysischen Behandlungsart der Erkenntnisfragen treten klar zutage: Die Erkenntnis wird in den umfassenden Zusammenhang allen Seins eingereiht. Aber H. weist auch mit Recht auf die Nachteile hin, die sich daraus ergeben, daß diese Erkenntnismetaphysik fast nur mit allgemein-ontologischen Begriffen arbeitet: Die Erkenntnis wird so in ihrer Eigenart gerade als Erkenntnis nicht genügend gekennzeichnet. Vielleicht hätte hier vor allem auf das Fehlen des modernen Bewußtseinsbegriffs hingewiesen werden können. Wie manche jetzt auch durch Vergleich vieler Texte kaum lösbare Schwierigkeit wäre mit einem Wort beseitigt, wenn Thomas uns sagte, ob diese oder jene Species oder Tätigkeit als eine bewußte oder als eine unbewußte aufzufassen sei. — Der zweite Teil wendet sich der Intuition als besonderer Art der Erkenntnis zu. H. findet bei Thomas zwei Arten natürlicher Intuition: Die Prinzipienerkenntnis und die „Wesensschau", letztere wird mit Recht auf die in den sinnlich gegebenen Akzidenzien erschaubaren allgemeinsten Merkmale eingeschränkt; das spezifische Wesen der körperlichen Substanzen wird nur diskursiv aus den Akzidenzien erkannt. Ferner findet H. fünf Arten übernatürlicher „Intuition": Die affektive Gottschau, die Akte des *donum intellectus* und *donum scientiae,* die Ekstase und die prophetische Vision. Gerade diese Darlegungen bieten manches Neue. — Das Schlußkapitel bringt u. a. einen lehrreichen Vergleich der thomistischen Auffassung der Wesenserkenntnis mit der Wesensschau Husserls. de Vr.

6. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verbindung mit K. Beyerle und G. Schreiber herausg. von H. Finke. 3. Bd. gr. 8° (460 S. u. 3 Bildtafeln) Münster i. W. 1931, Aschendorff. *M* 20.50; geb. *M* 23.—. — Den beiden ersten Bänden dieser jüngsten Publikationsreihe der Görresgesellschaft, die in dieser Zeitschrift (Schol 7 [1932] 93—95) bereits eingehend gewürdigt wurden, reiht sich der vorliegende 3. Band mit den Beiträgen Obermaiers, Pfandls, Buschbells, Götz Briefs' usw., würdig an. Für das engere Arbeitsgebiet dieser Zeitschrift kommen besonders die beiden Aufsätze von Eschweiler und Stegmüller in Betracht. E.s Aufsatz „Roderigo de Arriaga S. J.", ein gründlich gearbeiteter Beitrag zur Geschichte der Neublüte der Scholastik, stellt nur die erste Hälfte einer Arbeit dar, deren baldige Fortsetzung er ankündigt. Deshalb wird man eine Würdigung zweckmäßig bis zum Erscheinen der ganzen Arbeit verschieben. Stegmüller betont zu Beginn seines Beitrages „Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im 16. Jahrhundert", daß für Salamanca und Alcalá dank der Forschungen von Ehrle und Heredia die literargeschichtlichen Vorbedingungen gegeben sind, so daß jetzt die problemgeschichtliche Forschung einsetzen kann. Anders bei Evora und Coimbra, deren Literargeschichte in der betr. Periode noch sehr in Dunkel gehüllt ist, obschon sie über die Vorgeschichte des Molinismus, die Frühgeschichte der Jesuitenmoral wertvollen Aufschluß geben könnte. Mit Recht bemerkt hier St.: „Diese geistesgeschichtlichen Themen können solange nicht mit Erfolg behandelt werden, als die literargeschichtlichen Voraussetzungen nicht gegeben sind: Geistesgeschichte ohne Literaturgeschichte, Problemgeschichte ohne Quellenkunde ergibt nur Konstruktionen, bestenfalls Konjekturen." In dieser Einstellung, die dem Rezensenten mit dem Verf. gemeinsam ist, wird man St. dankbar sein für die Übersicht über die Lehrer an den Universitäten Evora und Coimbra in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts und ihr handschriftlich noch vorhandenes Lehrgut, die St. auf Grund mühevoller Archivstudien als Handreichung für die kommende geistesgeschichtliche Forschung hier bietet. Hentrich.

7. Jansen, B., Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung: ZKathTh 57 (1933) 384—410. — Ders., Die Stellung der christlichen Denker zur neuzeitlichen Naturauffassung: StimmZeit 125 (1933 II) 95—107. — Die Aufsätze eröffnen uns sehr lehrreiche Einblicke in eine Zeit des Niedergangs scholastischer Philosophie, die zwar wenig bekannt ist, deren Betrachtung aber wohl geeignet erscheint, die Bedingungen der Blüte und die Gefahren des Niedergangs, wie sie sich aus der Eigenart der scholastischen Philosophie ergeben, jedem klar vor Augen zu stellen, der aus der Geschichte zu lernen bereit ist. Wenn in der Auseinandersetzung mit der neuen Naturwissenschaft und Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert die einen starr und unterschiedslos an allen, wenn auch noch so zeitgeschichtlich bedingten Lehren des Aristoteles und des Mittelalters festhalten, andere sich mit Aufgabe besten scholastischen Erbgutes nur allzusehr von dem mechanistischen Weltbild der Zeit blenden lassen, so vermißt man bei beiden den rechten Blick für das wirklich Große und Wesentliche der scholastischen Metaphysik. Diese war eben allzusehr erstarrt, in lebensfremden Spitzfindigkeiten und Schulstreitereien untergegan-

gen und unheilvoll mit veralteten physikalischen Anschauungen verquickt. So ist es nicht zu verwundern, daß auch die verhältnismäßig wenigen, die grundsätzlich die Zeitaufgaben der Scholastik recht verstanden, trotz des besten Willens der Größe dieser Aufgabe nicht gewachsen waren und über einen mehr oder weniger schwächlichen Eklektizismus nicht hinauskamen. — Wir erwarten mit Spannung die von J. angekündigte zusammenhängende Darstellung dieser trotz allem so interessanten Zeit der scholastischen Philosophie. de Vries.

8. Zamboni, G., Studi' esegetici, critici, comparativi sulla Critica della Ragione pura. gr. 8° (326 S.) Verona 1932, La Tipografica Veronese. *L* 20.—. — Ein gründliches, tiefeindringendes Werk, das in ernsthafter Auseinandersetzung mit den Problemen Kant philosophisch zu überwinden sucht. Schon die durchaus selbständige Methode sichert dem Buch seinen Platz innerhalb des scholastischen Schrifttums über Kant. Z. beginnt mit einer kritischen Untersuchung der transzendentalen Dialektik, besonders der Abschnitte über die Gottesbeweise. Er sucht zu verstehen, aus welcher Geisteshaltung und welchen Voraussetzungen Kant zur Ablehnung der Metaphysik kommen mußte. Dann erst geht er rückwärts zur Analytik und Ästhetik, um dort die entscheidenden Mängel der kantischen Bewußtseinsanalyse aufzudecken, aus denen die der Metaphysik so abträgliche Geisteshaltung hervorgeht. Im Mittelpunkt der Kritik Z.s steht der Gedanke, daß Kant zum Aufbau seiner Welt nur empiristisch verstandene sinnliche Erscheinungen und im Geist des Rationalismus aufgefaßte logische Begriffe hat, daß er aber die Erfassung des Wesens im gegebenen Inhalt und vor allem die im Bewußtsein sich darbietende ontologische Erfahrung des eigenen „actus essendi" vernachlässigt. So tritt an Stelle des thomistischen Begriffs des *actus essendi* ein rationalistisch veräußerlichter Begriff des „Daseins", der tatsächlich eine der Kritik standhaltende metaphysische Gottes- und Seelenlehre von vornherein unmöglich macht. Z. hat hier gewiß einen tiefgehenden Unterschied zwischen thomistischer und rationalistischer Metaphysik feinfühlig aufgedeckt. Selbst unter gleichen Ausdrücken birgt sich oft ein grundverschiedener geistiger Gehalt. Man fühlt das unwillkürlich, aber es ist so überaus schwer, die letzten Quellen dieser verschiedenen Einstellung klar herauszustellen. Auch Z. scheint es nicht ganz gelungen zu sein. Der Begriff des „actus essendi" in der eigenartigen Fassung, die Z. für die echt thomistische hält, ist vielleicht doch in den Gegebenheiten des Bewußtseins nicht hinreichend begründet, jedenfalls schwerlich unmittelbar. Wenn aber auch diese Gedanken noch weiterer Klärung bedürfen, so ist es doch das Verdienst Z.s, auf diese so oft übersehenen Probleme zuerst nachdrücklich hingewiesen zu haben. de Vr.

9. Hegel, G. W. Fr., Vorlesungen über die Ästhetik. 1. Halbb.: Die Idee und das Ideal (Sämtl. Werke hrsg. von G. Lasson. Bd. X a; Phil. Bibl. Bd. 164) 8° (XVI u. 397 S.) Leipzig 1931, Meiner. *M* 15.—; geb. *M* 16.50. — Dieser Ausgabe liegt eine Nachschrift der Vorlesungen über die Ästhetik aus dem Jahre 1826 zugrunde; Sondergut aus den Vorlesungen des Jahres 1823 ist an passender Stelle eingefügt. Im Gegensatz zur ersten Ausgabe von Hotho hat L. sich in dankenswerter Weise bemüht, dem Vortrage Hegels die ursprüngliche Gestalt zu lassen, soweit sie sich aus Nachschriften noch erreichen läßt. Für das Studium Hegels wird darum diese Ausgabe unentbehrlich sein. Brunner.

10. Hegel, G. W. Fr., Jenenser Realphilosophie. I. Die Vorlesungen von 1803/04. — II. Die Vorlesungen von 1805/06. Hrsg. von Joh. Hoffmeister (Sämtl. Werke Bd. XIX u. XX; Philos. Bibl. Bd. 66b u. 67). 8° (IX u. 284 S.; XII u. 290 S.) Leipzig 1932 u. 1931, Meiner. — Hoffmeister, Joh., Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie (Phil. Bibl. Bd. 66a) 8° (VI u. 132 S.) Leipzig 1932, Meiner. Bd. 66 u. 67 je *M* 15.—; geb. je *M* 16.50. — Die Realphilosophie wird hier zum ersten Male aus den Manuskripten Hegels veröffentlicht. Besondere Bedeutung kommt der Veröffentlichung für das Studium der Entwicklung Hegels zu. Die Realphilosophie bedeutet das Freiwerden Hegels von Schelling und den Übergang zur Selbständigkeit der Phänomenologie. — Die Einführung, die der Herausgeber in einem eigenen Bändchen dazu geschrieben hat, ist ein wirkliches Hilfsmittel für den, der zur Naturphilosophie Schellings, Goethes und Hegels einen Zugang sucht. Verwandtschaften und Unterschiede der drei Arten philosophischer Naturbetrachtung treten mit großer Klarheit heraus. Ebenso hat H. der Entwicklung Hegels besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Recht gut wird sichtbar, wie Hegel sich langsam seiner großen Aufgabe bewußt wird, die Geschichte in sein philosophisches Werk mit hineinzubauen. Br.

11. Ertel, Christoph, Schellings positive Philosophie, ihr Werden und Wesen. gr. 8° (197 S.) Limburg (Lahn) 1933, Pallottiner-Verlag (nicht im Buchhandel). — Unter dem Drucke der inneren Problematik seiner Identitätsphilosophie und zugleich bestimmt von äußeren Einflüssen sieht man in dieser Arbeit Sch. sich zur positiven Philosophie hin entwickeln. Diese selbst wird nur nach ihrer prinzipiellen, nicht nach der inhaltlichen Seite hin behandelt. Die Darstellung des schwierigen Stoffes ist lichtvoll und zuverlässig. Für die Kenntnis der letzten Periode Schellings bedeutet das Buch ein wertvolles Hilfsmittel. Die Kritik beschränkt sich auf das rein Logische. Vielleicht hätte, etwa in Anschluß an K. Leese, darauf hingewiesen werden können, wie für Sch. von Anfang an der dunkle Drang und Trieb der Natur — Sch. nennt ihn Wille — der Grund des Seins war; nur meinte er wohl in der Jugend, daß alles restlos mit der Vernunft durchdringbar sei, während er später daran verzweifelte. Br.

12. Gemelli, A., und Vismara, S., O. S. B., La riforma degli studi universitari negli Stati Pontifici (1816—1824). gr. 8° (VIII u. 398 S.) Mailand 1933, Vita e Pensiero. *L* 25.—. — Zu einer Zeit, da wir die großzügigste Neuordnung der kirchlichen Universitätsstudien erleben, richtet sich der Blick unwillkürlich auch auf ähnliche Reformwerke in der Vergangenheit. So kann die vorliegende gründliche und quellenmäßige Darstellung der Neuordnung, die Pius VII. und Leo XII. in den Universitätsstudien im Kirchenstaat durchführten, wohl auf Interesse rechnen. Freilich scheinen bei dieser Reform zunächst die verwaltungstechnischen Maßnahmen im Vordergrund zu stehen. Aber es mußte doch auch den Studien zugute kommen, wenn durch die Unterstellung unter die zentrale Leitung die Durchführung von Mindestforderungen gewährleistet wurde, wenn die nicht mehr lebensfähigen kleinen Universitäten ohne Rücksicht auf kleinliche Sonderinteressen aufgehoben wurden und das unbeschränkte Recht, die Grade zu erteilen, den beiden großen Universitäten Rom und Bologna vorbehalten wurde. Was den Geist der Reform angeht, so war man gegenüber den aus Frankreich eingedrungenen revolutionären Ideen vor allem

auf die religiöse Grundeinstellung bedacht. Wissenschaftlich bedeutet die Reform besonders in den Naturwissenschaften einigen Fortschritt. In der Theologie und Philosophie aber blieb es beim alten, d. h. bei der im 18. Jahrhundert wahrhaftig nicht sehr hochstehenden scholastischen Methode. Im ganzen, urteilen die Verfasser, hat die Neuordnung „un bilancio discretamente attivo" (26). de Vries.

13. Winter, Ed., Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie Bernard Bolzanos (Breslauer Stud. z. hist. Theol. XX). gr. 8° (183 S.) Breslau 1932, Müller u. Seiffert. *M* 12.—. — Aus den Schriften, dem handschriftlichen Nachlaß und den Randbemerkungen in den Büchern seiner Bibliothek, die oft sehr bezeichnend sind, hat W. ein klares, einheitliches Bild der Religionsphilosophie Bolzanos herausgearbeitet. Aus seinem einseitig mathematischen Denken heraus kam er zur Annahme der Wahrheiten an sich, die unabhängig von jedem Denken sind. Für alle uneinsichtige, vermittelte Wahrheit hatte seine rationalistische Einstellung wenig Verständnis. Nicht objektive Wahrheit ist darum nach B. Inhalt der Offenbarung. Diese ist vielmehr ausschließlich gegeben zur Förderung der Sittlichkeit und Seligkeit des Menschen. Läßt sich dieses Ziel in einem gewissen Stadium der menschlichen Entwicklung besser durch einen Irrtum erreichen, so sieht darum B. keine Schwierigkeit darin, daß Gott auch durch die Offenbarung eine Täuschung verursacht. Die Versuche, diese Lehre mit seinem katholischen Glauben in Einklang zu bringen, was ihm subjektiv wohl auch gelungen ist, sowie die Stellung Bolzanos zu andern gleichzeitigen und modernen Systemen runden das Bild ab. Im Anhange werden 112 beanstandete Thesen Bolzanos und seine Erwiderung veröffentlicht. Brunner.

14. Lehmann, G., Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten. gr. 8° (42 S.) Halle 1933, Niemeyer. *M* 1.80. — L. gibt einen dankenswerten Überblick über die vielgestaltige Ontologie der Gegenwart. Gemeinsam ist den verschiedenen Richtungen der Gegensatz gegen den rein erkenntnistheoretisch eingestellten Neukantianismus. Im übrigen aber ist mit dem Wort „Ontologie" jeweils ein ganz verschiedener Sinn zu verbinden, je nachdem man an die Wesensontologie Husserls, an die Existenzontologie Heideggers, an die realistische Ontologie N. Hartmanns oder an die „Transzendenzontologie" G. Jacobys denkt. L. versucht dadurch zum geschichtlichen Verständnis dieser „Ontologien" heranzuführen, daß er ihre verschiedenen Anknüpfungspunkte in der Philosophie des 19. Jahrhunderts aufweist. de Vries.

15. Bollnow, O. F., Über Heideggers Verhältnis zu Kant: NeueJb 9 (1933) 222—231. — Der Artikel verfolgt die Entwicklung Heideggers von „Sein und Zeit" über sein Kantbuch zu der Schrift „Vom Wesen des Grundes". Schon im Kantbuche versteht H. die Möglichkeit nicht im Sinne des „ob", also der Possibilien, sondern des „Wie", also einer innern Struktur oder eines allgemeinen innern Gesetzes, das den einzelnen Fall ermöglicht und eine Konstruktion des Falles von innen her gestattet. So wird der einzelne Fall, das Konkrete, entwertet und damit die Wissenschaft und die Kontrolle durch eine umfassende Induktion. — Uns scheint diese Entwicklung sich folgerichtig zu ergeben, wenn man wie H. das geistesgeschichtliche Verstehen als Methode in der Philosophie anwenden will. Dies geht ebensowenig einfachhin wie das Philosophieren mit naturwissenschaftlichen Methoden. Brunner.

16. Rideau, Émile, Les rapports de la matière et de

l'esprit dans le Bergsonisme (Bibl. de philosophie contemporaine). 8⁰ (XI u. 182 S.) Paris 1932, Alcan. *Fr* 20.—. — Diese Arbeit bietet mit dem von R. gleichzeitig veröffentlichten Buche Le Dieu de Bergson (s. f. Nr.; beide ursprünglich Doktordissertationen) einen wichtigen Beitrag zur bereits reichen Literatur über die Philosophie Bergsons. R. gruppiert den Bergsonismus um die beiden grundlegenden Begriffe von Geist und Materie, in ihrem gegenseitigen Verhältnis und ihrer Entfaltung in der Dauer betrachtet. Gleichzeitig mit der Synthese des Systems schildert er dessen chronologische Entwicklung und Klärung in den einzelnen Werken des Philosophen. Wohl klarer, als es bisher geschehen ist, zeigt R. den Fortschritt im Gedankengange Bergsons von einer noch zu statischen, realistischen Theorie der Dauer, als „Ding an sich" gedacht (durée en soi), zu einer dynamischen Auffassung (durée agissante), die sich besonders in der Theorie des élan vital auswirkt. Wertvoll sind die Ausführungen über die Methode Bergsons und speziell über den ihm eigenen Begriff der Intuition, die R. definiert: „connaissance dans l'amour de la supraconscience et des consciences particulières qui émanent d'elle" (170). Das Buch ist schön und schwungvoll geschrieben und setzt eine gründliche Kenntnis der Werke Bergsons voraus. Grausem.

17. Rideau, Émile, Le Dieu de Bergson (Bibl. de philosophie contemporaine). 16⁰ (138 S.) Paris 1932, Alcan. *Fr* 15.—. — Die kurze Arbeit ist ein Versuch einer katholischen Kritik der Religionsphilosophie Bergsons, wie sie besonders in seinem letzten Werke Les deux sources de la morale et de la religion vorliegt. Mit sichtlicher Sympathie bemüht sich R. zu zeigen, daß die Grundlinien des Bergsonismus in manchen Punkten mit dem Katholizismus übereinstimmen; so der „Antirationalismus", der „optimistische Humanismus", die Hochschätzung der christlichen Mystik. Er verkennt jedoch nicht, daß in anderen Punkten seine Lehre noch unvollendet und für einen Katholiken unbefriedigend bleibt. So betont R. Bergson gegenüber nachdrücklich die wesentliche Einordnung der christlichen Mystik in das Leben und das Dogma der Kirche, sowie auch die Bedeutung der Sünde als Faktor der Menschheitsentwicklung. Doch ließen sich nach seiner Meinung die Grundlinien des Systems in befriedigender Weise über die augenblicklichen Ergebnisse hinaus weiterführen. — Daß R. nicht mit polemischer Schärfe an die Philosophie Bergsons herantritt, wird ihm niemand übelnehmen können. Man hat jedoch den Eindruck, daß die Schattenseiten oder wenigstens Unklarheiten etwas zu furchtsam und verschwommen geschildert werden. Ist der Bergson oft vorgeworfene Antiintellektualismus wirklich nur Antirationalismus? (R. gibt übrigens zu, daß B. in den ersten Werken sich unklar und ungeschickt ausdrückt.) Läßt sich seine Theorie von dem ausschließlich mystischen Erfassen Gottes ganz in Einklang bringen mit der katholischen Lehre über die Erkennbarkeit Gottes? Ein theologisch geschulter Kritiker, wenn er auch nicht gerade in theologischer Fachsprache schreibt, müßte sich manchmal genauer und eindeutiger ausdrücken; z. B. S. 3 Anm. 5: „La foi, attitude intérieure de la volonté, . . ."; S. 61—69 wird die intellektuelle Einstellung der christlichen Theodizee nicht klar genug betont; ebenso S. 125—126 in der Definition der religiösen Philosophie. Mit diesen Bemerkungen, die sich vor allem auf die ungenaue Ausdrucksweise beziehen, sollen keineswegs die Verdienste der anregenden und reichhaltigen Arbeit geleugnet werden. Gr.

18. Jolivet, R., De „l'Évolution Créatrice" aux „Deux Sources": RevThom 38 (1933) 347—367. — Bergson offenbart in den „Zwei Quellen" eine Hinwendung zur christlichen Geistigkeit, allerdings mehr im Sinne eines Schleiermacher, Amiel, Sabatier, als des Katholizismus. Verhängnisvoll wird dem Kämpfer gegen allen Denkmechanismus, daß er sich selbst von den Denkgewohnheiten der „Schöpferischen Entwicklung" (1907) nicht losmachen kann. Der Versuch, in den „Zwei Quellen" die Metaphysik des „élan vital" auf christliche Ideen anzuwenden, führt nicht zum Christentum, sondern zur Emanationslehre Plotins und — in der Auffassung des Übels — zu einem gewissen Manichäismus.
Brugger.

19. Forest, A., La Réalité concrète chez Bergson et chez saint Thomas: RevThom 38 (1933) 368—398. — Soweit sich Bergson und Thomas in ihren Antworten voneinander entfernen, so treffen sie sich doch in der Frage nach der Natur des konkreten Seins. Beide weisen jene durchgängige Entsprechung des Denkens und Seins, die zur Zerstückelung der lebendigen Einheit des Konkreten führt, zurück. Beide kommen auch darin überein, daß das Sein unserem Erkennen immer ein letztes Geheimnis vorenthält. Während jedoch Bergson die ursprüngliche Unversehrtheit des leibhaftigen Seins nur in der unmittelbaren Selbsterfahrung zu finden glaubt, gelangt Thomas, den Begriffsrealismus durch Unterscheidung der Begriffs- und Seinsordnung vermeidend, ohne gewaltsame Zurückbiegung des Denkens auf sich selbst zum Konkreten. — Der Unterschied der „abstractio formalis" und „totalis" ist nur eben angedeutet, hätte aber viel zur Klärung der thomistischen Auffassung beitragen können. Br.

20. Penido, T.-L., Réflexions sur la Theodicée bergsonienne: RevThom 38 (1933) 424—452. — P. anerkennt den Versuch Bergsons in seinem letzten Werke „Die zwei Quellen der Moral und der Religion", seine Lehre dem Christentum zu nähern, sieht sich aber nach deren eingehender Analyse zur Feststellung gezwungen, daß Bergsons Gotteslehre nicht über eine aufgelockerte „univocitas" zwischen Gott und der Welt hinauskomme. Gott unterscheidet sich vom Geschöpf nur durch die um vieles größere Spannung derselben Qualität. Die Existenz Gottes ist nur aus dem philosophisch reduzierten Erleben der Mystiker erkennbar. Grund der Ablehnung der Gottesbeweise ist die Nichtbeachtung des analogischen Werts der metaphysischen Begriffe. Br.

2. Literargeschichte der Scholastik.

21. Mohlberg, Cunibert, Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich I. Mittelalterliche Handschriften. 1. und 2. Lieferung. gr. 4° (156 S.) Zürich 1932. *M* 9.40. — Das Handschriftenverzeichnis der für die Scholastik so wertvollen früheren Züricher Stadt- und Stiftsbibl., jetzt zusammengefaßt in der Zentralbibl., gibt M. in 4 Lieferungen heraus, von denen die 1. u. 2. vorliegt, die die Bestände der genannten beiden früheren Bibliotheken umfaßt. Eine dritte Lieferung soll die Hss der früheren Rheinauer Bibl. und die vierte Einleitung und Gesamtregister enthalten. Die Beschreibung der Hss ist nach den modernsten Forderungen ausgeführt, wenn auch hie und da, wie z. B. bei C 33 oder C 61, offenbar die Höhe der Druckkosten von einer eingehenderen Beschreibung absehen ließ. Aus der früheren Scho-

lastik verweise ich z. B. auf C 34, fol. 1—80^{v}. Dort ist eine Summa sententiarum angezeigt, die sich aus den angegebenen Incipit als der *Liber septem partium* ausweist. Da jüngst auch P. Lehmann aus der Prager Lobkowitz-Sammlung eine Hs dieser Väterstellensammlung bekannt machte (vgl. die Besprechung in diesem Heft Nr. 22), besitzen wir nun Kenntnis von neun Hss der Sammlung, die den verschiedensten Ländern angehören und somit ihre bisher noch nicht genug bekannte Bedeutung beweisen: Grabmann machte auf Paris, Bibl. nat. Cod. lat. 16528, Wien, Nationalbibl., Cod. lat. 1018 und 1290 aufmerksam, wie auf das Exzerpt in Clm 23440 (Schol. Methode II 142 ff.), P. Martin auf Oxford Bodl. Laud. 514 und Durham Cathedr. B IV 37 (RevHist-Eccl 16 [1921] 395), Geyer auf Vitry-Le-François 18 (ThRev 22 [1923] 228 f.). Von letzterem teilte dann Landgraf den Inhalt mit (ZKathTh 53 [1929] 107). Man wird daher in Zukunft bei der Frage nach den Quellen der Frühscholastiker auf diese Sammlung *Pater iste familias* noch mehr achten müssen als bisher. — In Cod. C 58 findet man, von M. noch nicht verifiziert, die *Expositio Symboli* des Simon von Tournai. Dadurch wird die Liste der bisher bekannten und jüngst von Warichez in Les Disputationes de Simon de Tournai (Spicilegium Lovaniense XXXIII) veröffentlichten Hss vermehrt. Die gleiche Hs enthält fol. 102—105^{v} auch einen Auszug aus dem Verbum abbreviatum des Petrus Cantor. Wichtig erscheint auch C 61, der einen Teil von Abaelards Introductio enthält (fol. 53^{v} [nicht 33^{v}, wie M.] bis 60^{v}) und eine Überlieferung der Summa sententiarum mit anschließenden theologischen Abhandlungen, die noch genauer zu untersuchen sind, da M. nur schreibt: 43^{v}—53^{r}: Theologische Abhandlung mit Queritur und Quare. Vermutlich enthält C 111, soweit die kurzen Angaben M.s ein Urteil zulassen, die sog. Algersammlung (vgl. RechThAncMéd 4 [1932] 253). Eingehender müssen auch die in C 141 auf Hugos De sacramentis folgenden Fragen untersucht werden. Endlich sei aus der früheren Stiftsbibl. noch auf die neue Überlieferung der Collectio trium partium in Car C 42 wie auf Abaelards Sic et Non in Car C 162 hingewiesen. Auf mehrere wichtige Hss der Hochscholastik habe ich schon an anderer Stelle (Schol 8 [1933] 420 f.) aufmerksam gemacht. Weisweiler.

22. Lehmann, Paul, Mitteilungen aus Handschriften III (Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Abt. 1931/32, Heft 6) 8° (66 S.) München, Beck. *M* 4.—. — L. beschreibt mit gewohnter Meisterhand die aus Deutschland mit Ausnahme Deutschböhmens stammenden Handschriften der Lobkowitzschen Sammlung in der Universitätsbibl. zu Prag. Die Hss stammen meist aus dem Prämonstratenserkloster Weißenau bei Ravensburg (Württemberg). Auch diese Bibliothek ist für die Kenntnis der Frühscholastik von größter Wichtigkeit. So enthält Lobk. 425 (s. 13) eine bisher unbekannte Summe in 7 Teilen: De s. Trinitate. Quod unus deus sit. Lobk. 431 bringt Sermones des Präpositin, die die Sammlung der Hss von Lacombe noch vermehrt. In Lobk. 444 sind die Predigten Abaelards überliefert, und Lobk. 480 enthält eine alte Hs der Summa sententiarum, die auch deshalb interessant ist, weil der ihr folgende, aber gut abgetrennte Ehetraktat „Coniugium quod et matrimonium" ausdrücklich Walter von Mortagne zugeschrieben ist. Der Liber septem partium (vgl. die Rezension Nr. 21) befindet sich in Lobk. 481. Sehr wertvoll für die erste Frühscholastik ist auch die Summa „Omnipotens deus pater" und die folgende Quaestio de peccato originali „Quid ad nos", die Grabmann schon in Cod.

lat. 16528 der Pariser Nationalbibl. feststellen konnte (Schol. Methode II 143). W.

23. Fournier, Paul, und Gabriel Le Bras, Histoire des collections canoniques en occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien. Tom. I. De la réforme carolingienne à la réforme grégorienne; Tom. II. De la réforme grégorienne au décret de Gratien. gr. 8° (XVI u. 463; 386 S.) Paris 1931 u. 1932, Recueil Sirey. *Fr* 120.—; 100.—. — Das lang erwartete Werk, das die Lücke zwischen der Entstehung der pseudoisidorischen Dekretalen und Gratian ausfüllt! Der Name Fournier bürgt dafür, daß das Werk gelungen ist. Le Bras bringt zunächst im Beginn des 1. Bandes eine sehr bemerkenswerte Zusammenfassung über die Sammlungen bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts. Mit Recht hat er das Kapitel als Darlegung der Entwicklung der Sammlungen bezeichnet. Es ist und soll keine bloße Materialsammlung sein, sondern die inneren Linien der Entwicklung aufzeigen. Das ist in hohem Grade gelungen, und es ist ein Genuß, diese langen Seiten zu lesen. Gerade durch die systematische Darlegung gewinnen viele Probleme neue Klarheit. Dann enthält der zweite Teil des 1. Bandes die Geschichte Pseudo-Isidors mit der Vorgeschichte und den aus ihm entstehenden Sammlungen bis zur Gregorianischen Reform, während der zweite Band die Sammlungen bis zu Gratian behandelt. Auch hier ist auf die innere Entwicklung und die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Sammlungen großes Gewicht gelegt. Wenn man auch in Einzelfragen, wie z. B. der des Entstehungsortes des pseudo-isidorischen Werkes verschiedener Meinung sein kann, so sind doch auch hier die Gründe und Gegengründe scharf abgewogen und mit dem Gewicht langjähriger Erfahrung vorgelegt. — Ich möchte zum 2. Teil einige handschriftliche Ergänzungen geben. Die sogenannten Algersentenzen befinden sich auch in Clm 12668, wie ich in RechThAncMéd 4 (1932) 253 ff. dartat. Dort konnte ich auch bemerken, daß die Garnerius-Sentenzen sich nicht nur in der Ambrosiana, sondern auch in Troyes, Cod. 1317 finden (ebd. 253). Dann sei noch auf eine weitere Überlieferung der wichtigen Summa decretorum Haimonis, d. h. der Kürzung der Collectio decem partium, aufmerksam gemacht, die ich in Clm 7640 (saec. 12/13) fand. Sie beginnt fol. 2 mit dem bekannten Haimoprolog: „Preceptiones canonum sive prohibitiones, que ab apostolicis viris romanis pontificibus." Der Schluß der Vorrede ist aber etwas anders als bei Theiner bzw. Rose: „Propter tantam itaque immensitatem librorum, qui vel legi vix poterant vel teneri in memoria, cogitaverunt quidam doctores ecclesie prudenti intellectu, salubri consilio, provida cautela, luculentam abbreviationem facere. Ex quibus venerabilis memorie Ivo carnotensis episcopus exquisita sententia de pretaxatis canonum regulis quedam capitula ordinavit et ad numerum decem librorum laudabili compendio redegit. Sed quoniam et ille liber immensus est et nondum abbreviatus, ut recte enchiridion nominari possit, in quandam manualem summam libellum eiusdem voluminis breviavi, quatenus sive domi sive forinsecus ubicunque ecclesiastica negotia pre manibus haberetur, qualiter debito iure terminarentur." Es ist also die Ausführung über die Zusammenfassung zu nur eigenem persönlichem Gebrauch weggefallen. Vielleicht entspricht es auch diesem mehr allgemeinen Zweck, daß die z. B. in Clm 2594 und in den anderen Hss der Sammlung vor jedem zusammengefaßten Kanon sich befindenden störenden *Quod* weggefallen sind. Im übrigen ist die Sammlung des Clm 7640 vollständig, da sie fol. 34

mit dem gleichen Kanon wie die Berliner Sammlung De decem partibus abschließt. W.

24. Druwé, Eug., S. J., Libri S. Anselmi ‚Cur Deus homo' prima forma inedita (Analecta Gregoriana 3). gr. 8° (XI, 104 u. [46] S.) Romae 1933, Universitas Gregoriana. — Die vorliegende gute Edition des Werkes: „Volvunt in cogitationibus suis multi litterati et illitterati" ist entnommen aus Gent, Cod. 92 fol. 144v bis 152v; Paris. Bibl. nat., Cod. lat. 16699 fol. 152—159v, und Brüssel, Bibl. reg., Cod. 1384 fol. 1—17v. In allen drei Hss, von denen die beiden ersten dem 12. Jahrh., die letzte dem 13. entstammt, wird der Traktat Anselm zugeschrieben: in der ältesten Genter Hs (c. 1120) als *Flores libri Anselmi Cur Deus homo;* in der spätesten Brüsseler als *Libellus Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Cur Deus homo.* Der enge Zusammenhang mit Anselms großer Schrift *Cur Deus homo* ist leicht erkennbar und wird in der der Edition vorausgeschickten eingehenden Einleitung gut herausgearbeitet; zugleich werden aber auch die Verschiedenheiten dargelegt. Dabei stellt sich deutlich heraus, daß das nun edierte Werk kein einfaches Florilegium oder eine Kompilation aus Anselms Werk ist. Es ist eine eigene Schrift mit eigener Disposition und auch eigener Zielsetzung. Denn es ist eine wesentlich theologisch-aszetische Arbeit, während im eigentlichen *Cur Deus homo* die Ratio, Anselms gesamttheologischer Auffassung entsprechend, eine viel größere Rolle spielt. Wichtig ist nun, daß in dem hier edierten Werk gerade die Stellen und Gedankengänge aus *Cur Deus homo* sich finden, die dort den mehr theologischen Gedankengängen entsprechen. Es war ja schon bekannt, daß in *Cur Deus homo* sich bei der Frage der Genugtuungsnotwendigkeit Christi zwei Linien kreuzen, von denen die eine, sich auf mehr theologische Erwägungen stützend, nicht so sehr die absolute Notwendigkeit der Menschwerdung hervorhebt, während die andere, um eben aus der Ratio die Zielsetzung des Werkes *Cur Deus homo* herauszuarbeiten, notwendig zur schärferen Betonung der Notwendigkeit aus dem Begriff der Gerechtigkeit usw. kam. Der ersten Linie entspricht nun ganz der Text der vorliegenden Edition. Man könnte daher annehmen, daß ein späterer Bearbeiter zu Lebzeiten oder doch bald nach dem Tod Anselms auf Grund des großen *Cur Deus homo* diese mehr theologische Seite zu einem neuen Werk verarbeitet habe. Dem würde, der Praxis der Frühscholastik entsprechend, nicht die Zueignung an Anselm widersprechen. Ich erinnere hier nur an die Summa sententiarum und ihre Zueignung an Hugo auf Grund der Zusammenhänge mit dessen De sacramentis. Wir dürfen uns ja die Bearbeiter der Sentenzenwerke in der Frühscholastik nicht als bloße Abschreiber vorstellen. Die von mir gefundenen neuen Werke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux beweisen das Gegenteil (vgl. RechThAncMéd 4 [1932] 237 ff.). Hier liegt tatsächlich eine gewisse Schwierigkeit vor, zu einer Sicherheit zu kommen, ob das Werk von Anselm selbst herstammt, wie D. annimmt. Ich halte trotzdem diese Zuteilung für eine solid begründete Hypothese. Besonders wichtig erscheint mir dafür mit den anderen Gründen, ohne alle unterschreiben zu wollen, die von D. mit Recht hervorgehobene Tatsache aus der Einleitung zu *Cur Deus homo,* wo Anselm selber hervorhebt, daß er sein Werk schneller, als er wolle, vollenden müsse, da die in England vor seiner Italienreise schon fertiggestellten „ersten Teile" ohne sein Wissen abgeschrieben und verbreitet worden seien. Daß tatsächlich das hier vorliegende Werk diese „ersten Teile" sind, wird dadurch wahrscheinlich, daß

in einem ganz parallelen Fall der Anselmschrift *De fide trinitatis c. Roscellinum* auch von einem „ersten Teil", der schon verbreitet war, gesprochen wird. Das ist der jüngst von Wilmart und dann auch von Schmitt herausgegebene Brief Anselms *De incarnatione Verbi,* der, wie Wilmart zeigt, umgearbeitet sich in *De fide trinitatis* findet. Etwas Ähnliches scheint auch hier vorzuliegen. Sicherheit darüber kann freilich erst die von D. angekündigte genauere Untersuchung über die Lehre und den Inhalt des neuedierten Werkes bringen. Denn dann wird man erst sehen können, ob die im edierten Traktat vertretenen Ideen vor *Cur Deus homo* liegen, wie D. es jetzt schon kurz für den Begriff der Genugttuung zeigt. Mit großem Interesse kann man daher der dogmengeschichtlichen Untersuchung des Werkes entgegensehen. W.

25. Sikes, J. G., Peter Abailard. With a Preface by the Rev. A. Nairne. gr. 8° (XVIII und 282 S.) Cambridge 1932, University Press. *Sh* 12/6. — S. bietet eine neue zusammenfassende Darstellung der Probleme um Abaelard: Sein Leben vor dem Konzil von Sens, seine Stellung zum Problem von Glauben und Wissen, seine Benutzung und Kenntnis der vorchristlichen Schriftsteller, seine philos. Theorien. Das leitet über zu seiner Lehre von Gott und Schöpfung, von Trinität und Christus, Sünde, Erlösung, Sakrament. Die eigentliche Darlegung wird dann mit dem Konzil von Sens und seinen Folgen geschlossen. In 2 Anhängen folgen noch eine Tabelle der Werke Abaelards und eine Abhandlung über die Frage, welche Werke des Aristoteles ihm bekannt waren. Es ist eine überaus schwere Sache, bei dem heutigen Stand der Forschung auf 280 Seiten alle diese umstrittenen Probleme zu behandeln. Man wird dem Verf. zugestehen, daß er sich durch eigenes Einlesen und durch Studium der Literatur bemüht hat, eine Darstellung, wie sie heute möglich ist, zu bieten. Leider ist ihm dennoch manche wertvolle Gabe gerade der letzten Jahre entgangen wie Arbeiten von Landgraf, Teetaert u. a. Nur so konnte z. B. der Satz geschrieben werden, daß die Summa sententiarum als erste die Definition des Sakramentes aufstelle als „a visible sign of invisible grace conferred with it". Das tat doch schon vorher Hugo in De sacramentis, wovon hier die Summa abhängig ist. Leider ist S. die vorzügliche Arbeit von J. de Ghellinck über die Entwicklung des Sakramentenbegriffes in der Frühscholastik aus den Mélanges Mandonnet unbekannt geblieben. Durch die Forschungen Teetaerts sind auch die Darlegungen über die Buße bei Abaelard schon vorher auf andere Linien gebracht worden. Daher hätte sich S. mindestens mit ihnen auseinandersetzen müssen, wenn auch zuzugeben ist, daß leider eine Gesamtwürdigung der Bußlehre Abaelards aus dem großen Rahmen der Bußideen der Frühscholastik heraus noch fehlt. Spezialuntersuchungen sind auch noch notwendig für andere theologische Lehren Abaelards, wie die von der Sünde und der Erbschuld. Für die Erlösungslehre haben inzwischen ja schon die Untersuchungen Rivières manches klargestellt. Gerade die oft so gute Art, mit der der Verf. die Probleme anfaßt und vielfach auch behandelt, legt den Wunsch nahe, daß er uns zunächst einmal eine Reihe Spezialuntersuchungen über Abaelard schenken möchte, um sie dann später einmal zu einer zweiten Auflage dieses Werkes benutzen zu können. Heute ist es für eine Gesamtbiographie noch zu früh. Auch wird sich erst dann zeigen, ob Abaelard Rationalist oder nur Intellektualist war, zu welch letzterem der Verf. sich in übrigens recht interessanten und lesenswerten Darlegungen bekennt. Daß er die sogenannten Sententiae Anselmi für Anselms Eigen-

tum hält, wird der Kenner der frühscholastischen Literatur leicht verbessern können. W.

26. Landgraf, A., Mitteilungen zur Schule Gilberts de la Porrée: CollFranc 3 (1933) 182—208. — In Ergänzung seiner früheren wertvollen Untersuchung zu den Eigenlehren Gilberts (ZKathTh 54 [1930] 180—213) macht L. auf weitere Quellen aufmerksam: Cod. lat. 758 der Bibl. Maz. zu Paris enthält als einzige der bisher bekannten Marginalglossen zum Lombarden Hinweise auf Gilbert, von denen zwei mitgeteilt werden. Die Glosse als Ganzes kann aber nicht als porretanisch bezeichnet werden, da sie zuviele den Ansichten Gilberts entgegenstehende Meinungen vertritt. Ob man mit L. annehmen kann, daß das porretanische Gut hier auf dem Weg über Simon von Tournai eingedrungen ist, bedarf wohl noch weiterer Untersuchung, besonders da die Einreihung Simons unter die Porretaner ja nur mit großer Einschränkung vorzunehmen ist (vgl. Schol 8 [1933] 442 f.). Die zweite hier von L. benutzte Quelle zur Kenntnis Gilberts ist der Paulinenkommentar des Cod. lat. 1116 der Pariser Arsenalbibl. Er ist, wie L. nachweist, ein freier Kommentar zum Paulinenkommentar Gilberts unter Berücksichtigung von später diesem letzteren beigefügten Randbemerkungen. Sehr bemerkenswert ist es, daß der Anonymus der verurteilten Trinitäts- und Inkarnationslehre Gilberts aus dem Wege geht. Daher möchte ich auch hier der Klarheit halber lieber statt des Ausdruckes, der Kommentar sei „porretanisch", sagen, daß er porretanisches Gut enthält. Im übrigen wird man der Einladung L.s nur zustimmen können, wenn er zur Untersuchung einladet, welche von den Lehren, die in der Frühscholastik Gilberts Namen tragen, nun eigentlich wirklich porretanisch sind. Es ist, wie sonst feststeht, sehr leicht möglich, daß manche dieser Ansichten auch in anderen Schulen vertreten wurden und Gilbert nur als ein Vertreter, als Beispiel eines Vertreters, aufgeführt wird. Vorläufig sind wir da noch sehr im Dunkeln. W.

27. Landgraf, A., Zwei Gelehrte aus der Umgebung des Petrus Lombardus: DivThom(Fr) 11 (1933) 157—182. — Seine dankenswerten Mitteilungen über vorhandene zerstreute Einzelzitate der Scholastiker des 12. Jahrhunderts setzt L. hier für Johannes Turonensis und Mag. Odo fort. Von ersterem werden 2 Zitate aus den Quästionen des Odo von Ourscamp bzw. aus Cod. lat. 18108 der Pariser Nat.-Bibl. gebracht. Sehr zahlreich sind die vorgelegten Sentenzen des Magister Odo aus dem frühen Sentenzenkommentar des Cod. Patr. 128 in Bamberg, dem sogenannten Sentenzenkommentar des Petrus von Poitiers, des von mir gefundenen Clm 22288 u. a. Hier hat L. jedoch mit Recht die Frage gestellt, ob in allen diesen Sentenzen immer der gleiche Odo gemeint ist, da wir ja mehrere Magistri dieses Namens kennen, ohne über ihr ganzes Schrifttum unterrichtet zu sein. So ist es leicht möglich, daß eine Sentenz, auch wenn man sie in dem uns bekannten Schrifttum eines Odo nicht findet, doch von ihm herstammen kann. L. dürfte aber mit Recht den Großteil der vorgelegten Sentenzen dem Kanzler Odo (1164—1168) zueignen. Das scheint vor allem für die in den frühen Sentenzenkommentaren Odo zugeschriebenen Sentenzen zu gelten. Einzelheiten wird hier die kommende Forschung noch zu klären haben. Es ist aber jedenfalls dankenswert, daß wir diese Zusammenstellung besitzen. Weniger Gewicht als L. möchte ich jedoch auf die erst dem 15. Jahrh. entstammende Überschrift über die sog. Anselmsentenzen in der Bamberger Hs legen: Summa magistri Johannis. Um auch nur eine Hypothese

für Johannes Turonensis daraus zu machen, ist das doch eine zu späte und zu alleinstehende Zueignung. Wichtig ist noch die Notiz, daß L. eine weitere Hs Omnebenes gefunden hat: Montecassino Cod. 386. W.

28. Monumenta Historica S. P. N. Dominici. Fasc. I. Historia Diplomatica S. Dominici rec. Fr. M. Hyacinthus Laurent eiusdem ordinis. 8° (198 S.) Paris 1933, Vrin. — Das Historische Institut der Dominikaner im Konvent von Santa Sabina in Rom, das auch die grundlegende Zeitschrift für die Geschichte des Ordens herausgibt, beginnt mit dieser Urkundensammlung zur ältesten Geschichte des Ordens, die Veröffentlichung der Quellen zum Leben des hl. Dominikus. Bei der Bedeutung des Heiligen für die ganze Kirche ist zu hoffen, daß die wertvolle Sammlung auch außerhalb des Ordens weite Verbreitung findet. Die Urkunden sind nach den Originalen, soweit diese noch vorhanden, oder nach Kopien sorgfältig herausgegeben und mit dem notwendigen Apparat versehen. Die Anmerkungen, zumal die geographischen, hätte man etwas reichhaltiger gewünscht; ebenso wäre es wohl besser gewesen, alle bezüglichen Urkunden aus dem Cartularium von Prouille neu abzudrucken, da dasselbe den meisten Lesern kaum zugänglich sein wird. Inhaltlich beziehen sich die Urkunden meistens auf die ersten Gründungen in Südfrankreich, Bologna und Rom. Für die Geschichte der Scholastik sind die Urkunden über St. Jacques in Paris besonders interessant. Im nächsten Band folgen die ältesten Legenden des hl. Dominikus. Pelster.

29. Birkenmajer, A., Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant: RevNéo-scolPh 35 (1933) 220—229. — Bisher war der Pariser Häretiker David von Dinant nur durch Chroniken und einige verstreute Auszüge bei Albert bekannt. B. war nun so glücklich, in Gent, der Bodleiana zu Oxford, Paris und Wien drei verschiedene Fragmente zu entdecken; jenes von Gent hat größeren Umfang. Zugleich kann er nachweisen, daß Albert der Große den Anfang des einen zitiert. Sie behandeln medizinische und naturwissenschaftliche Probleme. Der Schluß des Wiener Fragments, der die Identifizierung des magister David mit David von Dinant ermöglichte, enthält die Irrlehren über Gott, Seele und Stoff, von denen Albert redet. B. kündigt eine Ausgabe der Fragmente in den Philosophes Belges an. — In dem Zitat aus Alberts Politik vermute ich in dem *quidam dicandum* eher eine Verderbnis aus *Dinando* oder Ähnlichem. Auch braucht die Angabe Alberts, David habe die Problemata unter Friedrich II. angefertigt, nicht unrichtig zu sein, da sein Todesdatum unbekannt ist und er 1215 noch zu leben scheint. P.

30. Lottin, O., Quelques „Quaestiones" de maîtres parisiens aux environs de 1225—1235: RechThAncMéd 5 (1933) 79—95. — Die Zeit unmittelbar vor Bonaventura und Thomas wurde lange von der Forschung arg vernachlässigt. Und doch liegen hier die Schlüssel für das historische Verständnis der hochscholastischen Theologie. L., der auf diesem Gebiete besonders erfolgreich arbeitet, hat nunmehr einen guten Teil der beiden Hss Douai 434 I und II, deren Bedeutung schon von Ehrle erkannt wurde, zugänglich gemacht (vgl. Schol 5, 69—72; 6, 345—350). Von den etwa 450 Fragen der Hss teilt L. die Titel jener mit, deren Verfasser bestimmt werden konnte. Es kommen in Betracht: Hugo von St. Cher O. P.; Johannes von St. Giles O. P. — wenigstens ist diese Deutung des Jo. An. die wahrscheinlichste; ich hatte etwa an

einen Jo. Antisiodorensis gedacht —; Petrus Parvus; Guy; Philippus Cancellarius, der hier mit 15 neuen Fragen auftritt; Petrus von Bar; Wilhelm von Auxerre, der Verfasser der Summa; Wilhelm von Durames — Glorieux sieht in ihm W. von Durham —; Guiard von Laon und eine Sammlung von 64 Fragen eines W. In den Quästionen werden Fragen der Christologie, der Sakramentenlehre und besonders der Moral behandelt. Sehr anzuerkennen ist, daß L. sich von der heute so beliebten Hypothesenmacherei völlig freigehalten hat. Hoffentlich folgt bald das Verzeichnis der anonymen Quästionen; von vielen derselben läßt sich die Zusammengehörigkeit nachweisen, z. B. Cod. 434 II fol. 113^{r}—124^{r}. Als Verfasser derselben kommt übrigens aus inneren Kriterien Guiard von Laon in Betracht. Die Reste des Autornamens fol. 113^{r} scheinen ebenfalls eine solche Deutung zuzulassen. Einige Ergänzungen: S. 83 q. 1—3 denkt man bei dem Vermerk Bar doch viel eher an Petrus von Bar als an Beraut; zu S. 87 Cod. 434 I fol 38^{r} habe ich mit Sicherheit sec. W i l l. Antisiodorensem gelesen; fol. 58^{v} ist zu der Frage: Quesitum est utr. angeli et omnes creature spirituales sint ex materia et forma, oben vermerkt „secundum mag. G. An[tisiodorensem (W. von Auxerre?); fol. 85^{r}—^{v} stehen Fragen „sec. mag. Johannem: Quesitum est de preceptis datis primo parenti primo que necessitas fuit dandi precepta; de temptacione primi hominis quid fuit primum peccatum. Ob Johannes von St. Giles gemeint ist? Wenngleich ich die von L. geteilte Annahme, der Cancellarius sei Philipp, selbst aufgestellt und begründet habe, wünschte ich eine Nachprüfung durch Vergleich mit der Summa. Eine Schwierigkeit bietet die Bemerkung fol. 79^{r}: Secundum Cancellarium de clavibus, de quibus plenius in sentenciis quarto — so habe ich gelesen, nicht „contraxit" — libro. Residuum hic ponitur; fol. 80^{v}—81^{r} steht De veritate queritur primo de diffinicionibus, secundo quid differant secundum magistrum P[etrum de Bar?]. Noch zwei Einzelheiten aus der Hs: I fol. 81^{r} heißt es „Disputatum est h o d i e de confessione." Disputatio und Determinatio fanden also hier am gleichen Tage statt; II fol. 3^{r} „Primo quesitum est de elemosina et ieiunio collative." Dies ist bis heute das älteste Zeugnis für die scholastische Collatio. Die Frage verdiente näher studiert zu werden, um Besonderheiten der Collatio zu erkennen. Für die Fortsetzung dieser hervorragend wichtigen Arbeit hätte ich nur den Wunsch, daß nach Möglichkeit einige charakteristische Eigentümlichkeiten der Verfasser mitgeteilt würden. Dieselben können, mit der nötigen Vorsicht angewandt, zur Bestimmung weiterer anonymer Fragen führen. P.

31. C h e n u, M.-D., Maîtres et Bacheliers de l'Université de Paris v. 1240: ÉtHistLittDoctr 1 (1932) 1—39. — Mit dieser wertvollen Studie eröffnet Chenu, der Leiter des Instituts für mittelalterliche Studien in Ottawa, eine neue Reihe von mittelalterlichen Studien, die, nach den ersten Beiträgen zu schließen, zu den besten Erwartungen berechtigt. Ihr Vater ist offenbar die von Gilson und Théry herausgegebene Reihe fast gleichen Namens. Den Großvater dürfen wir im Archiv von Denifle-Ehrle sehen. Diese Studien wollen in erster Linie das philosophische und theologische Mittelter historisch erforschen. Aber auch mittelalterliche Literatur- und Kunstgeschichte wird einbezogen. Der Kreis der Mitarbeiter beschränkt sich auf Kanadier, anscheinend auf französische Kanadier. — Ch. bahnt in seiner Arbeit den Weg für das Studium einer ebenso interessanten wie schwierigen Hs aus der Mitte des 13. Jahrh., Cod. 15652 der Pariser Nationalbibl., die nur mit viel

Aufwand von Geduld und Zeit nutzbar gemacht werden kann. Die Hs enthält Bruchstücke der Sentenzenkommentare des Petrus Archiepiscopus, Stephan von Poligny, Odo Rigaldi, Pagus, Adam, A. Putheorumvilla, Johannes de Montchi, außerdem Fragen von Alexander von Hales, Walter von Château St. Thierry und anderen. Von Walter sind auch die Kommentare zu Matthäus, Markus, der Apostelgeschichte und den Cantica vorhanden. Der erste Pfad in das Labyrinth ist gebahnt. Mühsames Einzelstudium muß weiteres zutage fördern. Ch. sieht in der Hs, zumal in den Teilen über die Sentenzen und die Hl. Schrift, eine Reportatio, in der das örtlich Verbundene auch zeitlich verbunden ist. Auf dieser Voraussetzung und einigen anderen wird dann eine scharfsinnige Datierung der Magistri aufgebaut. Mehr als einer dürfte heute den bescheidenen Wunsch hegen, daß diese Datierungen, die seit Mandonnets Versuchen zumal in Frankreich fast epidemisch geworden sind, eingedämmt werden. Die Hs soll in der Weise entstanden sein, daß ein Schüler im gleichen Jahr die Sentenzenvorlesungen verschiedener Lehrer nachschrieb. Das ist an sich möglich. Ich vermisse aber den Beweis. Ebenso gut ist es möglich, daß der Schüler sich aus Heften gleichzeitiger oder älterer Schüler und anderen Hss das zusammenschrieb, was ihm nützlich schien. Zu denken gibt schon, daß die Fragen Alexanders — die Fragen über das Martyrium, das Gewissen und die Geduld gehören ihm sicher an; bei den übrigen sind die Angaben für eine Bestimmung zu kurz; jedoch kann der ganze Komplex fol. 17^{r}—30^{v} sein Eigentum sein — abgeschrieben sind; Alexander war aber schon 1238 nicht mehr magister regens. Ferner müßte derselbe Schreiber 1240 und noch nach 1246 (wegen des Gualterus Cancellarius) reportiert haben. Weiterhin bleibt zu beweisen, daß schon damals nur Baccalarei, nicht auch Magistri die Sentenzen erklärten; ebenso ist ungeklärt, ob Odo Rigaldi 1241 Baccalarius an der Universität war oder nur Lehrer im Hausstudium der Minoriten. Warum ferner muß die dritte Reihe (S. 32) der Magistri gerade ein Jahr hinter der zweiten Reihe liegen? Warum sind die vier Introitus des Cod. 15702 der Pariser Nationalbibl. sämtlich aus einem Jahr? Bei soviel Hypothetischem dürfte es besser sein, die Entstehungszeit etwas unbestimmter nach 1240 bis 1250 zu verlegen. — Noch ein paar Einzelheiten. In Cod. 15702 hatte schon Ehrle J. de Monz gelesen; ebenso steht in Cod. 15652 klar J. de Montchi. Ist es nicht besser, dies beizubehalten anstatt des problematischen J. de Moussy? S. 28 wird der schüchterne Versuch gemacht, die These von „St. Thomas le créateur des disputes quodlibétiques" zu neuem Leben zu erwecken. Es ist zu bemerken: Nicht wir haben zu bestimmen, was ein Quodlibet „avec sa structure propre" ist; Aufgabe des Historikers ist es zu erforschen, was man damals unter einem Quodlibet verstanden hat. Cod. 138 Assisi soll kein Quodlibet enthalten; fol. 16^{r}—17^{r} lese ich: Queritur de quolibet. Et primo de scriptura sacra in comparacione ad alias . . . Queritur II° circa hoc: quare hoc recipitur pater et filius diligunt se spiritu sancto . . . Questio $II^{a\,(bis)}$ est de Christo . . . Questio III^{a} est circa demones . . . Questio IIII^{a} est circa animam. Ich frage, was hier noch an der „structure propre" fehlt. Nun enthält aber der ganze Fragenkomplex keine Quaestio, die über 1250 hinausging. Die Quodlibeta in Vat. lat. 4245, bei denen die „structure propre" zugegeben wird, liegen offenkundig vor 1250. Abgesehen von anderen hat Henquinet kürzlich gezeigt, daß der junge Bonaventura dieselben bereits abgeschrieben hat. Ich würde

nicht auf solch nebensächliche Dinge zurückkommen, wenn ich nicht sähe, welche Verwüstungen gewisse Hypothesen und Datierungen in der populären Literatur anrichten. Die Arbeit selbst behält ihren dauernden Wert. P.

32. Bachiller, A. R., Alberto Magno y las Ciencias Empíricas (Primera parte). 8° (92 S.) Manila 1933, University of Santo Tomás. — In diesem ersten Teil eines größeren Werkes über Albert als Naturforscher gibt B. nach längerer Einleitung mit Urteilen aus alter und neuer Zeit über den Wert der Naturwissenschaften einen geschichtlichen Überblick über die Zusammenhänge der modernen Naturwissenschaften mit jenen des Mittelalters. Vor allem wird die Umwelt gezeichnet, in der Albert lehrte und forschte. Alsdann werden nach den Werken selbst die Prinzipien entwickelt, die ihn bei seinen Arbeiten leiteten, seine Auffassungen über Erfahrung und Induktion und seine Einteilung der Naturwissenschaften. Möge die Arbeit, die von umfassender Belesenheit und reichen Kenntnissen zeugt, weitere Studien auf dem Gebiete der mittelalterlichen Naturwissenschaften anregen. Ohne Kenntnis dieser naturwissenschaftlichen Seite bleibt auch manches Kapitel der scholastischen Philosophie uns verschlossen. Eine gewisse Überschätzung des Mittelalters ist als Reaktion gegen eine weit verbreitete Geringschätzung leicht zu verstehen. Wir dürfen darüber aber nicht vergessen, daß die moderne Naturwissenschaft wesentlich neue Elemente in sich schließt und in entscheidenden Punkten mit jener des Mittelalters gebrochen hat. Ähnlich kann man die Verdienste Alberts um die Verbreitung des Aristotelismus nicht leicht zu hoch einschätzen. Man muß aber festhalten, daß er sowohl wie Thomas in eine Strömung hineinkamen, die in Paris und in Oxford bereits mächtige Wellen schlug. Der Eindruck eines absolut Neuen kommt nur daher, daß man die Erforschung der ersten Jahrzehnte des 13. Jahrh. allzulange vernachlässigt hatte. P.

33. Käppeli, Th., Mitteilungen über Thomashandschriften der Biblioteca Nazionale in Neapel: Angelicum 10 (1933) 111—125. — K. bringt zuerst einige Ergänzungen zu Miolas Katalog der Thomashss in Neapel — eine Neuausgabe des fast unzugänglichen Druckes wäre nicht überflüssig. Ein principium zu einer Schrift in Cod. VII B. 5 könnte allenfalls von Thomas stammen; allerdings ist für Thomas etwas viel Gleichklang und Silbenzählung zu bemerken. Wichtig sind auch Hss des Sentenzenkommentars, der Erklärung von De causis und von Johannes. Ungemein interessant ist der Bericht über Cod. VIII F. 16, der zum mindesten dem Original sehr nahe steht. Denn es kommen im Text eine gute Anzahl von Streichungen und Verbesserungen vor, die nur in dieser Annahme ihre Erklärung finden. Es handelt sich in den betreffenden Teilen der Hss entweder um eine Autorenabschrift oder um ein Diktat. Ohne Vergleich der Hs mit den übrigen Autographen ist ein endgültiges Urteil nicht möglich. Ich gestehe jedoch, daß ich für die heute beliebte Diktattheorie bei Thomas, der auch K. zuneigt, einstweilen wenig begeistert bin. Nach meiner Überzeugung kennen wir nicht nur die littera illegibilis, sondern auch die Buchhand. Wenn nun wie in diesem Fall mitten im Satz oder gar mitten im Wort abgebrochen wird, so spricht dies viel mehr für Autograph als für Diktat. Das entscheidende Wort hat aber die Schriftvergleichung. P.

34. Moos, M. F., Une nouvelle édition de l'écrit de Saint Thomas sur les Sentences: RevThom 38 (1933) 576—602. — In dieser Übersicht über die Grundsätze und Ergebnisse der Neuaus-

gabe des dritten Buches der Sentenzenerklärung, ist von allgemeinem Interesse eine Zusammenstellung der Lesarten, in denen die Neuausgabe von den älteren abweicht; ferner die erneute Feststellung, daß dem Text der Piana in sich keine besondere Autorität zukommt, daß er eher schlechter ist als die älteren Ausgaben und daß die auf die Piana folgenden Ausgaben zum allergrößten Teile nur verschlechterte Abdrucke derselben sind. — Warum vermerkt aber dann M. in seiner Ausgabe so oft die Lesarten dieser Abdrucke? — Gegen die Abänderung der Piana vor Schöpfung eines endgültigen Textes besteht freilich die Schwierigkeit, daß dadurch eine starke Veränderlichkeit eintritt, ohne daß feste Bürgschaft für die Richtigkeit besteht. Vielleicht liegt ein Ausweg darin, daß man mit Hilfe einiger guter Hss den Text dort verbessert, wo er sicher oder sehr wahrscheinlich korrumpiert ist. Auch die Übersicht über das von Thomas angewandte Formelwesen ist recht nützlich. So muß es nach den Autographen zweifellos heißen: *Responsio. Dicendum,* nicht: *Respondeo. Dicendum.* — In einigen Punkten wird man vielleicht anders urteilen als der Herausgeber des dritten Buches. Die Methode beim Text des Lombarden die Lesarten von Quaracchi einmal im Text, dann in den Anmerkungen, dann wieder gar nicht zu bringen, kann nur Verwirrung anrichten. Auch das Auslassen der althergebrachten Überschriften zu den Artikeln ist eher ein Rückschritt. Wenn auch Thomas selbst nach dem Brauche jenes Jahrzehntes die Titel noch nicht setzte, so hat doch eine sehr bald folgende Zeit diesen Mangel behoben. Für ängstliche Gemüter können ja die Titel in Klammern gesetzt werden. Sehr vermißt man endlich genaue Angaben über die Art der Benutzung von Hss. Der Text scheint durchgehends auf zwei, obendrein sehr jungen Hss des 15. Jahrhunderts zu beruhen — ein sehr kühnes Unternehmen. Außerdem treten noch sporadisch einige ältere französische Hss auf und noch sporadischer 3 vatikanische. Wann und inwieweit diese benutzt sind, läßt sich nicht genügend abgrenzen. — Endlich noch eine mehr persönliche Bemerkung. M. reibt sich nach uraltem Herausgeberrecht auch an meiner Ausgabe der distinctio 23 und 24 (De fide) in den Aschendorffschen Opuscula. Und ich erkenne dankbar an, daß von den 5 vorgeschlagenen Verbesserungen n. 2—5 als die mehr oder allein berechtigten erscheinen. Weniger berechtigt scheint mir die Folgerung: „Trop souvent dans un travail de cette brièveté, le R. P. . . . laisse sa critique chevaucher à bride abattue." Ein einziges Mal habe ich, weil ich den Sinn falsch verstanden hatte, gegen meine Hss ein *sed* in *scilicet* verbessert — eine Änderung, die paläographisch leicht erklärlich ist. Wenn ich einmal ein *nisi* einschob, so geschah es auf Grund der Piana, die doch auch auf Hss beruht. In n. 1 halte ich noch heute die Streichung entweder des *scimus* in d. 24 q. un. a. 1. (Opusc. 3, 52) oder des *constat* der Hss für notwendig, um einen Sinn zu erhalten. Die von M. auf Grund einer Hs vorgeschlagene Lesart *simus* scheint mir außerordentlich anstößig und unwahrscheinlich. M. kann sich endlich gar nicht darüber beruhigen — zweimal kommt er darauf zurück —, daß ich sage, ich hätte das Autograph nicht benutzt, weil die Entzifferung zu schwer u n d weil es nicht die endgültige Redaktion sei. Nemo gratis mendax. Die letzte Behauptung stützte sich vor allem auf P. Makey O. P., den auch M. als Autorität in diesen Dingen ansehen dürfte, und ferner auf einen Analogieschluß aus Erfahrungen mit dem zweiten Buch der Sentenzen, mit De ente et essentia und De veritate. P.

35. Grabmann, M., Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham († 1306): Sitzungsb. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Abt. 1933, Heft 3. 8° (40 S.). *M* 2.50. — G. erweitert in diesem Hefte sehr beträchtlich die von C. Ottaviano und F. M. Powicke begonnenen Arbeiten über die Hss des Oxforder Kanzlers Simon von Faversham. Er kann hinweisen auf ein Sophisma eines Simon Anglicus in Cod. lat. Mon. 3852, ein neues Exemplar des Kommentars zur Isagoge in Cod. 2° Phil. 39 der Landesbibl. in Kassel, auf einen bisher unbekannten Kommentar zu den Kategorien in der gleichen Hs, einen Kommentar zu den Elenchi und den Analytica Posteriora in Cod. 2302 der Wiener Nationalbibl., die von den Erklärungen in der Mailänder Hs verschieden sind. Außerdem möchte er Simon Kommentare in Form von Vorlesungen aus Cod. 1359 der Universitätsbibl. Leipzig zuschreiben. Es handelt sich um die Analytica posteriora, die Topik, De anima, De generatione. — Ohne irgendwie die Möglichkeit zurückzuweisen, daß diese letzteren Kommentare Simon zum Verfasser haben, wird es doch gut sein, erst den endgültigen Beweis abzuwarten. Der gleiche Name Simon bildet keinen völlig tragfähigen Beweis. Wenn 1304 die Zeit der Abfassung wäre und nicht nur der Niederschrift im Leipziger Codex, dürfte Faversham ausgeschlossen sein. Er war damals Theologieprofessor und Oxforder Kanzler. Bei den Kasseler Kategorien und De interpretatione besteht die Schwierigkeit, daß, wenigstens nach den Proben zu schließen, beide Schriften denselben Verfasser zu haben scheinen. Nun stammt die zweite Schrift von Durandus. Sollte die Lösung darin liegen, daß Durandus nach den Heften Simons gelesen hat? Gegen die Echtheit der Analytica Posteriora in der Wiener Hs, die von einem magister Simon Anglicus zu Paris verfaßt ist, besteht ein gewisses Bedenken darin, daß Simon zweimal über dieses Buch disputiert und noch einmal über dasselbe gelesen haben müßte. Eine weitere inhaltliche Untersuchung und Klärung der Echtheit wäre demnach sehr erwünscht. — Einige Einzelheiten: Die biographischen Notizen sind nunmehr zu ergänzen und zu korrigieren — F. wurde erst um 1300 Pfarrer von Harrow — durch die Ausführungen von A. G. Little, Oxford Theology and Theologians c. A. D. 1282 to 1302 (Oxford 1934) 262—265. Der S. 34 erwähnte Heinrich von Brüssel ist keinesfalls identisch mit dem älteren Mönch Heinrich von Brüssel, in dem ich den Verfasser des Heinrich von Gent zugeschriebenen Schriftstellerkatalogs sehen möchte. Sehr beachtenswert ist endlich, daß nach G.s Darlegungen der Simon der Leipziger Hs, ähnlich wie der Oxforder Robert Winchelsea, Anhänger des von Thomas vertretenen Aristotelismus zu sein scheint; ferner daß nach S. 10 als Verfasser des Physikkommentars Thomas Sutton nicht mehr in Betracht kommt, sondern Thomas Wilton, der in Paris Theologie lehrte. P.

36. Kraus, J., Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers Crathorn zu Thomas von Aquin: ZKathTh 57 (1933) 66—88. — Der englische Dominikaner Crathorn führte bis vor wenigen Jahren unter dem Namen Krafftdorius ein Schlummerdasein im Katalog der Baseler Hss. Durch Kombination mit einer Münsterer Hs gelang es, ihm seinen wahren Namen Crathorn wiederzugeben und seine Ordensangehörigkeit festzustellen. Wenn K. in der Erfurter Hs Crowporn liest, so hat er höchst wahrscheinlich das altenglische Dornzeichen für *th* als *p* angesehen. — In diesem Aufsatz feiert C. eine neue Auferstehung. Der scheinbare Thomist hebt sich nach Methode und Inhalt von dem „doctor noster" aufs schärfste

ab. In der Methode ist er völlig von dem durch Scotus, Aureoli, Ockham inaugurierten kritischen Geist erfaßt. Die Autorität der Philosophen, der Väter und vorhergehenden Lehrer gilt ihm wenig, falls sie nicht durch einleuchtende Gründe gestützt wird. Ebenso steht C. bei tief einschneidenden Lehrpunkten auf der Seite der Gegner des Doctor communis. K. zählt auf: Das Verhältnis von Glauben und Wissen, die Universalienlehre, in der C. als vollendeter Nominalist erscheint, das Individuationsprinzip und die Erkenntnis der Einzeldinge, die Leugnung der species intelligibilis, die Lehre von der intuitiven und abstraktiven Erkenntnis, die Leugnung des realen Unterschiedes zwischen Substanz und Fähigkeiten der Seele, die Leugnung des Kausalgesetzes und der Beweisbarkeit der Einheit Gottes durch die Vernunft. Da ist allerdings von Thomismus nichts übrig geblieben. — Einige Zweifel: Müssen wir notwendig die Fragen als Auszug oder gar als Auszug für eine Verurteilung ansehen? Ich glaube nicht. Damals war die Kommentierung der Sentenzen vielfach zu einer Sammlung von Fragen geworden, die sich irgendwie an diese anschlossen. Für einen Auszug zum Zweck der Verurteilung sind die Fragen viel zu lang. In der Methode steht C. nicht als einziger oder als Neuerer da. Er befolgt die damals allgemein übliche Methode beim Aufbau der Fragen, die allerdings von jener des hl. Thomas erheblich abweicht. Endlich eine Frage, die der Historiker sich vorlegen muß. Woher kommt es, daß Thomas im 14. Jahrh., dem es an scharfen Köpfen wirklich nicht fehlte, so stark in den Hintergrund gedrängt wurde? War dies einzig eine Modeerscheinung, oder gab es in seiner Lehre eine Anzahl von Punkten, die nicht genügend geklärt und bewiesen waren? Die Geschlossenheit des Systems, auf die man sich heute mit Vorliebe beruft, ist allein keineswegs ein vollgültiger Beweis für die Wahrheit der einzelnen das System tragenden Lehren. P.

37. Cusa, Nicolaus de, De docta ignorantia. Edd. Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky (Nicolai de Cusa Opera Omnia. Jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. I.) 4° (XIX u. 179 S.) Leipzig 1932, Meiner. *M* 36.—. — Von der großen Heidelberger Akademieausgabe der Werke des Kusaners, über die wir Schol 8 (1933) 106 f. beim Erscheinen des 2. Bandes bereits ausführlich berichteten, ist nunmehr ein weiterer Band, der erste der Sammlung, herausgekommen: die vorbildliche Edition seines Hauptwerkes, der Docta Ignorantia. Die früher betonten Vorzüge finden sich auch hier wieder: vornehme Ausstattung, sorgfältige Textrezension, der dreifache Apparat usw., nur treten sie bei der Bedeutung und dem Umfange dieses klassischen Werkes der Weltphilosophie noch mehr hervor. Die Herstellung des kritischen Textes ist die gemeinsame Arbeit der beiden Herausgeber, während der dreifache Apparat von dem Heidelberger Privatdozenten K. allein erarbeitet wurde. — Wie notwendig die Herausgabe war, erhellt wohl zur Genüge daraus, daß die einzige (neben den vier vergriffenen des 16. Jahrhunderts) vorhandene angeblich kritische Ausgabe von Rotta (Testo latino con note di Paolo Rotta. Bari 1913) völlig unbrauchbar ist: R. hat, wie die Herausgeber nachweisen, keine einzige Handschrift benutzt, den Text der gedruckten Ausgaben oft nicht einmal richtig transkribiert, zuweilen ganze Sätze ausgelassen, im Apparat willkürlich erdichtete Lesarten den Büchern zugeschrieben usw. — Da gerade die katholische wissenschaftliche Welt an der baldigen Vollendung der kritischen Ausgabe der Werke des großen Kardinals interessiert ist,

so möchten wir dringend wünschen, daß möglichst alle katholischen philosophischen Institute der Weltkirche das bedeutsame Unternehmen in der augenblicklichen wirtschaftlichen Krise durch Subskription unterstützen. Mit Rücksicht auf dieses internationale Verbreitungsgebiet gerade auch in der katholischen Welt sind alle Einleitungen, Anmerkungen, der dreifache Apparat usw. lateinisch abgefaßt. Hentrich.

38. Vitoria, P. Mag. Francisco de, Koloniale Problemen. Relectio de Indis. Vertaling en Tekst. In Opdracht van de Studentenmissiebeweging. gr. 8° (167 S.) Utrecht 1932, Dekker en van de Vegt en van Leeuwen. *fl* 1.90. — Das vorliegende Buch bringt den lateinischen Text der klassischen Relectio de Indis (nach der Ausgabe des Vitoria-Forschers J. Brown Scott von 1917) und eine holländische Übersetzung. Textkritisch bedeutet das Buch also keinen Fortschritt. Trotzdem wird man sich über sein Erscheinen freuen, weil es den holländischen Indologen (die nach dem Urteil des Herausgebers größtenteils das Lateinische nicht mehr beherrschen) diese wichtige Relectio näher bringt und sie zum Nachdenken über die ethisch-metaphysischen Hintergründe der kolonialen Probleme zwingt. Aber auch über die Grenzen Hollands hinaus werden alle Freunde Vitorias für diese wohlfeile Neuausgabe des lateinischen Textes dankbar sein. H.

3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie.

39. Gemelli, A., Idee e battaglie per la coltura cattolica. 8° (XVI u. 490 S.) Mailand 1933, Vita e Pensiero. *L* 15.—. — Diese gesammelten Aufsätze und Reden des mutigen Begründers der Katholischen Universität von Mailand haben auch uns deutschen Katholiken viel zu sagen. Vom ersten Auftreten im Jahre 1907 an fordert G. eine katholische Kultur, eine Wissenschaft und Philosophie, deren Pflege von übernatürlicher Lebensauffassung beseelt ist. Gegenüber der Zersplitterung der Kultur und der beinahe handwerksmäßigen Aneignung bloßen Fachwissens erhebt sich die Forderung nach einer wahrhaft innerlichen, organischen, einheitlichen Bildung des ganzen Menschen. Einheitsgrund aber kann nur die Religion sein. So erwächst für G. ganz naturgemäß die Forderung einer katholischen Universität als eines Zentrums der katholischen Idee. „An dem Tag, an dem sie ihre Pforten öffnet, haben wir den Entscheidungskampf für die Erringung der Unterrichtsfreiheit gewonnen", schreibt G. 1919 (63). Zwei Jahre später wird das Wagnis unternommen, und 1924 erfolgt die staatliche Anerkennung durch den faschistischen Unterrichtsminister Gentile, der trotz seiner Auffassung vom „totalen Staat" und trotz der freimütigen Kritik der Katholiken an diesen Ideen recht wohl einsieht, daß wahrer geistiger Wiederaufbau nicht zu erhoffen ist, wenn die wertvollsten Kräfte in ihrer freien Betätigung behindert würden. — Vom katholischen Geist beseelte Wissenschaft bedeutet aber für G. keineswegs ein Aufgeben der berechtigten Selbständigkeit der Wissenschaft oder eine einseitig apologetische Tendenz. Und darin liegt durchaus kein widerspruchsvolles Vereinigenwollen neuzeitlicher Forderungen mit veralteten Auffassungen. Im Gegenteil, gerade die katholische Einstellung ermöglicht, ja fordert unbedingte Ehrlichkeit der Forschung und eine recht verstandene Voraussetzungslosigkeit, namentlich in der Erörterung der erkenntnistheoretischen Grundfragen gegenüber dem Idealismus (119 f. 368 f.);

denn unsere religiöse Überzeugung beruht nicht auf einer blinden Willensentscheidung (458). de Vries.

40. Maritain, J., De la philosophie chrétienne. kl. 8° (167 S.) Paris 1933, Desclée, De Brouwer & Cie. *Fr* 10.—. — Das Büchlein gibt eine klare und überzeugende Lösung der ja auch in Deutschland viel erörterten Frage, in welchem Sinn von „christlicher" Philosophie gesprochen werden kann: „Christlich" ist die Philosophie nicht durch ihr Wesen als Philosophie, das allein durch ihren Gegenstand bestimmt wird, sondern durch ihre konkrete Verwirklichung in christlichen Denkern, deren philosophisches Denken durch die Offenbarung in dieser oder jener Weise befruchtet wird. Etwas Analoges haben wir etwa auch im Verhältnis der Philosophie zu den positiven Wissenschaften, deren Fortschritt für die Philosophie ebenfalls eine neue Lage (einen andern „état") schafft, ohne ihr Wesen als Philosophie zu ändern. — In einem ausführlichen Anhang (101—166) wird sodann in sehr anregender Weise die Frage nach der Eigenart der Moralphilosophie behandelt. Eine Moralwissenschaft, die Normen für das wirkliche Leben geben wolle, dürfe nicht — wie das eine rein rationale Ethik notwendig tue — bloß die Betrachtung der abstrakten Menschennatur zugrunde legen, sondern müsse den konkreten Zustand (den „état") der Menschheit berücksichtigen und daher von der Theologie ihre Prinzipien entlehnen, namentlich die Lehre vom übernatürlichen Ziel. Erst so komme die „philosophie morale adéquatement prise" zustande. Die Auffassung erinnert an Przywaras ähnliche Darlegungen über die „endgültige" Metaphysik, die unter einem „Formprimat" der Theologie nach philosophischer Methode aufgebaut werde (Analogia entis I 33—60). Doch gibt P. zu, daß eine solche Metaphysik zugleich philosophisch und theologisch sei, während M. seine endgültige Moralphilosophie durchaus von Moraltheologie — und zwar nicht bloß von positiver, sondern auch von spekulativer Moraltheologie — unterschieden wissen will. Es drängt sich aber die Frage auf, ob die etwas überfeinen Unterscheidungsgründe (150—153), die mehr auf die seelische Haltung des Denkers als auf die wissenschaftliche Methode der Gedankenentwicklung zu gehen scheinen, eine solche Trennung denn auch wirklich genügend rechtfertigen. de Vr.

41. Roland-Gosselin, M.-D., O. P., Essai d'une étude critique de la connaissance. I. Introduction et première partie (Bibliothèque thomiste, Bd. 17: Section philosophique, 1). gr. 8° (165 S.) Paris 1932, Vrin. *Fr* 20.—. — Unter dem bescheidenen Titel eines Essai werden uns hier ganz meisterhafte Untersuchungen über erkenntniskritische Grundfragen geboten. Obwohl auf alles gelehrte Beiwerk verzichtet ist — sogar Thomas wird nicht ein einziges Mal angeführt —, spürt man auf jeder Seite die überlegene Kenntnis nicht nur des hl. Thomas und des neuscholastischen Schrifttums, sondern auch der Gedankenwelt des modernen Idealismus. Mit der ruhigen Unbefangenheit recht verstandener Voraussetzungslosigkeit weicht R.-G. keiner Schwierigkeit aus. Gerade die so oft vernachlässigten letzten Grundverschiedenheiten realistischer und idealistischer Auffassung werden mit feinem Verständnis, in geduldig Schritt für Schritt vorangehender Analyse aufs sorgfältigste geklärt. Die letzte Begründung der Tatsachenurteile sucht R.-G. in der Reflexion auf das eigene Bewußtsein. Denn, wie er treffend bemerkt, „wir haben keinen Grund, das Vorrecht einer festen Stellung und eines unangreifbaren Ausgangspunktes gnädig dem Idealismus zu überlassen" (35). Der Hauptteil des

Werkes ist aber der Analyse des Urteils gewidmet. Seine wesentliche Hinordnung auf das Sein und damit der realistische Sinn der Prinzipien wird überzeugend herausgearbeitet. In einem Kapitel zur Metaphysik der Erkenntnis, das sich ganz ungezwungen aus den erkenntnistheoretischen Erörterungen ergibt, wird allein aus der im Bewußtsein gegebenen Hinordnung des Subjekts auf das Sein als Objekt das Dasein Gottes als des wahrhaft „reinen Verstandes" bewiesen, in dem Verstand und Gegenstand vollkommen eins sind. Weniger überzeugend scheint uns der zweite, noch allzusehr an den platonisierenden „ideologischen" Gottesbeweis anklingende Gedankengang (120 f.). Das Schlußkapitel bringt eine scharfsinnige Auseinandersetzung mit Maréchal. — Wir erwarten mit Spannung die Fortsetzung des vorzüglichen Werkes, die u. a. noch die kritische Begründung des Außenwelts-Realismus bringen soll. de Vr.

42. Ralfs, G., Sinn und Sein im Gegenstande der Erkenntnis (Heidelberger Abhandlungen z. Philos. u. ihrer Gesch. 23). gr. 8° (VIII u. 146 S.) Tübingen 1931, Mohr. *M* 8.60. — Es freut uns, hier ein Buch anzeigen zu können, das von neukantianischer Seite her die Voraussetzungen Kants an entscheidender Stelle durchbricht. R. fragt nach dem Verhältnis des im Begriff enthaltenen „Sinnes" zu dem in der konkreten Anschauung gegebenen „Sein". Im Urteil verbinden wir tatsächlich beides miteinander, beziehen den Begriff auf das anschaulich Gegebene. Eine unbefangene Besinnung auf die Bedeutung der Kopula und der logischen Urteilsnotwendigkeit führt R. zu der Einsicht, daß weder das Subjekt allein — auch wenn es als rationales „Bewußtsein überhaupt" gefaßt wird — noch ein bloßes „Sollen" die Geltung des Urteils letztlich gewährleisten kann, sondern nur das Sein des schon unabhängig vom Urteil bestehenden Gegenstandes. Damit scheint die kantische Erklärung des Urteils, nach der das Verhältniswörtchen *ist* „die Beziehung der Vorstellungen auf die ursprüngliche Apperzeption" bezeichnet, aufgegeben zugunsten der aristotelisch-thomistischen Auffassung, nach der das Urteil Prädikat und Subjekt als in der Wirklichkeit verbunden hinstellt (coniuncta in rerum natura: S. Thomas, In 6 Met. lect. 4). R. spricht ganz ähnlich von der „ursprünglichen Verbundenheit" der Satzglieder, deren sich das Subjekt in den logisch getrennten Elementen des Urteils bemächtigt (45). Daraus ergibt sich aber auch, daß die Anschauung nicht rein sinnlich ist, sondern den Inhalt des Prädikatsbegriffes konkret verwirklicht, so daß der Gegenstand der Anschauung eine ursprüngliche Einheit von Sinn und Sein darstellt. „Der Sinn im Objekt wird durch die subjektive Formung nicht erst erzeugt, erschaffen, sondern nur geweckt, aus dem Gehalt herausgehoben" (93). Damit könnte die für die aristotelisch-thomistische Erkenntnislehre so grundlegende Auffassung vom *intelligibile in sensibili* und von der Abstraktion wiedergewonnen erscheinen. Freilich wird dieses Ergebnis beeinträchtigt durch die immer noch idealistisch klingende Art, wie R. von der Voraus-Setzung der Anschauung durch das (freilich nicht mehr rein rationale) Bewußtsein des ganzen Menschen spricht. Man kommt nicht recht zur Klarheit darüber, ob diese „Setzung" als ein Sichangleichen an ein unabhängig von uns bestehendes Ding an sich oder als eine freie Konstruktion aufgefaßt werden soll. Im letzteren Fall wäre freilich nicht einzusehen, wieso denn ein solches Gebilde des Bewußtseins besser als ein rein begriffliches Gebilde imstande sein sollte, „die tiefe Emphase" zu rechtfertigen, „womit vom Sein die Rede geht" (70). Der Sinn

des Satzes muß doch „das Sein des Gegenstandes voraussetzen, damit das ganze Satzgefüge seine Gültigkeit habe" (51); „das Sein des Gegenstandes", heißt das nicht aber „die ontologische Grundlage eines sinnerfüllten Seins an sich in konkreter Gestalt" (88)?
de Vr.

43. Hoenen, P., De origine primorum principiorum scientiae: Greg 14 (1933) 153—184. — Der Verf. legt eine Lösung des Problems vor, die unter den älteren Scholastikern viel verhandelt, in neuerer Zeit aber fast ganz vergessen wurde. Nicht nur die Termini der unmittelbaren und streng allgemeingültigen Urteile werden durch unmittelbare Abstraktion aus dem Phantasma gewonnen, auch die Verbindung beider wird in ihrer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit auf gleiche Weise, also durch unmittelbare Abstraktion aus dem Phantasma, erkannt. Diese These gilt zunächst für die ersten mathematischen Prinzipien, aber in analoger Weise auch für die Prinzipien der Metaphysik. Sie wird von den Thomisten unter Führung Cajetans gegen die Skotisten vertreten. Grundgelegt ist sie schon bei Thomas. — Den Nachweis seiner These für den Bereich der Mathematik will der Verf. in einer späteren Abhandlung bringen. Eine gerechte Beurteilung wird diesen Nachweis abwarten müssen. Die Kontroverse der letzten Jahre über die ersten Seinsprinzipien scheint darauf hinzuweisen, daß die komparative Analyse der bloßen Begriffe zur objektiven Geltendmachung der Prinzipien nicht genügt. Man muß es wieder lernen, nicht Begriffe, sondern durch Begriffe die Natur der Dinge zu sehen. Brugger.

44. Conze, E., Der Satz vom Widerspruch. Zur Theorie des dialektischen Materialismus. 8° (ca. 480 S.) Hamburg 1932, E. Conze, Sierichstr. 50. *M* 10.—. — C. will nicht etwa die Theorie des dialektischen Materialismus durch Anwendung auf den Satz vom Widerspruch ad absurdum führen, sondern versucht in allem Ernst, die tatsächliche allgemeine Annahme und die damit gleichgestellte Geltung des Widerspruchsprinzips nach dem marxistischen Dogma verständlich zu machen: Der Satz vom Widerspruch soll auf der gesellschaftlichen Arbeit des vergesellschafteten Menschen beruhen. Die aristotelisch-scholastische Lehre vom Intellectus principiorum scheint ihm eine aristokratische Ideologie zu sein; denn die große Masse sei vom νοεῖν durch die Art ihrer Arbeit ausgeschlossen (!). Der Nominalismus aber ist die Ideologie des frühkapitalistischen Bürgertums vom 14. Jahrhundert an; dabei wird freilich ohne jeden Beweis dem Nominalismus eine pragmatistische Deutung gegeben (die Begriffe nur Mittel zur Beherrschung der Dinge). — Daß C. ein erstaunliches philosophiegeschichtliches Wissen an den Tag legt, manches wertvolle Material zusammenträgt und im einzelnen auch manche gute Bemerkung über die gesellschaftliche Bedingtheit menschlicher Gedankenarbeit macht, soll gern anerkannt sein. Aber in seltsamem Mißverhältnis dazu steht der gänzliche Mangel an Augenmaß, das ahnungslose Danebentappen, wo es sich um die Beurteilung, die gedankliche Durchdringung und Auswertung des Stoffes handelt. Es heißt eben auch dem logischen Denken allzuviel zumuten, wenn es durch seine eigene Betätigung sein eigenes Grundgesetz aufheben soll; denn ein Aufheben und Von-Grund-aus-Niederreißen aller wahren Wissenschaft bleibt eben die marxistische Relativierung der Wahrheit doch. de Vries.

45. Romeyer, Bl., Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain: ArchPh 1932; Neuaufl. von 6 (1928) Cahier II

135—250. — In der zweiten Auflage seiner Arbeit (vgl. Schol 5 [1930] 467) setzt sich R. im Schlußwort mit einigen „thomistischen" Kritikern auseinander über die Intelligibilität der Materie, die er auch jetzt — mit Recht — verteidigt. So aufgefaßt erweist sich der Hylomorphismus des hl. Thomas als intelligibel und zugleich hinreichend, sowohl das Werden der materiellen Dinge wie auch ihre quantitativen und qualitativen Eigenschaften zu erklären, die notwendig verschieden und doch notwendig vereint sind. So bildet die Materie in Verbindung mit der Form das Fundament für die Mathematik und einen Teil der Kosmologie, die Form dagegen im Verein mit der Materie die Grundlage für die Wissenschaften, die sich mit der aktiven Seite abgeben und für den andern Teil der Kosmologie. — Es ist nur schade, daß der Verf. diese wenigen Andeutungen nicht weiter ausgeführt hat.
Rast.

46. Glaser, Constanze, Realisten und Idealisten, die menschlichen Grundtypen. Versuch einer Darstellung und Aufweisung ihrer kategorialen Gültigkeit: Kant-Studien 38 (1933) 118—152. — Schillers psychologisch-charakterologische Typen des Idealisten und Realisten werden hier tiefer untersucht, um die beiden Typen als wirkliche Kategorien oder Grundtypen zu erweisen. Die Spannweite des Denkens beim Realisten ist begrenzt, seine Ziele sind endlich, relativ. Das Ziel und die Sehnsucht des Idealisten sind unbegrenzt, sie liegen im Absoluten. Erfüllung ist ihm nur in den seltenen Augenblicken der Ekstase beschieden. Nun werden diese Gegensätze an den charakterologischen Typen von Jung (Introvertierte und Extravertierte), den weltanschaulichen Charakteren in Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen, dem romantischen und klassischen Forschertyp Ostwalds, den zyklothymen und schizothymen Temperamentstypen in Kretzschmers Körperbau und Charakter gegenübergestellt, um dann in einigen Beispielen philosophischer Geistesarbeit und künstlerischer Gestaltung eine Bestätigung ihres grundlegenden oder kategorischen Charakters zu finden. Eine mehr ontische Forschung könnte vielleicht noch zeigen, wie für die sachliche Verschiedenheit der Geistesgebiete die menschliche Veranlagung nicht ausreicht, sondern notwendig zur einseitigen Begabung und Eignung führt.
Schuster.

47. Wach, Joachim, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. III. Bd.: Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus. gr. 8° (IX u. 350 S.) Tübingen 1933, Mohr. *M* 16.80; geb. *M* 19.—. — Die Vorzüge, die an den beiden ersten Bänden des Werkes gerühmt wurden (vgl. Schol 2 [1927] 145; 5 [1930] 608 f.), zeichnen auch den vorliegenden Band aus: reiches geschichtliches Wissen, gute Kenntnis der Probleme, sachliche und verständliche Darstellung. Für die Geschichte der Geisteswissenschaften des letzten Jahrhunderts ist das Werk unentbehrlich; das dem vorliegenden Bande beigegebene Sach- und Personenregister zum ganzen Werke gestattet, seinen reichen Inhalt voll auszuschöpfen. Auch für die Philosophie des Verstehens und der Geisteswissenschaften bietet es mancherlei Beiträge, wenn man auch sagen muß, daß über diese Probleme in der hier behandelten Zeit große Unklarheit herrschte. Dazu mag ein Doppeltes beigetragen haben. Einmal war man, wie W. feststellt, durch die gewaltsamen Konstruktionen der Hegelschen Philosophie abgeschreckt und erblickte in der Behandlung philosophischer Fragen eine Gefahr für die Wissenschaft. Dann beginnt auch der naturwissenschaftliche Positi-

vismus sich geltend zu machen, und bei einzelnen Autoren merkt man schon Anfänge des Bestrebens, die Wissenschaftlichkeit ihres Faches durch möglichste Angleichung an die Methoden der Naturwissenschaften zu sichern (Sybel). Im allgemeinen stoßen aber solche Bestrebungen noch auf kräftige Ablehnung (Droysen). Am meisten hat sich Droysen mit philosophischen Fragen beschäftigt. Daneben sind die Ausführungen über Ranke und Steinthal nach der Richtung am ergiebigsten. Wie in den früheren Bänden führt eine Einleitung in die Problematik ein. Zu den Problemen, die in diesem Bande öfter besprochen werden, gehören u. a. folgende: der Sinn der Geschichte, Geschichte und Wirklichkeit, Gegenstand der Geschichte (die Tatsachen oder die hinter ihnen wirkenden Mächte und Kräfte?), Objektivität und Sicherheit ihrer Ergebnisse, Geschichte und Wert, Geschichte und Kunst, Geschichte und Philosophie. Brunner.

48. Hessen, J., Die Methode der Metaphysik. gr. 8° (77 S.) Berlin 1932, Dümmler. *M* 2.90. — Die Frage nach der Methode der Metaphysik ist angesichts der Vielgestaltigkeit der Auffassungen gewiß eine der dringendsten der Gegenwartsphilosophie. H. behandelt sie in seiner bekannten klaren und leichtverständlichen Art. Metaphysik ist ihm die Wissenschaft von den „übersinnlichen Gegenständen", von dem unter den gegebenen Erscheinungen zugrunde liegenden realen Wesen. Ihre Methode ist daher ein Folgern, nicht ein unmittelbares Schauen; aber nicht ein induktives Schließen, da dieses nur vom Besonderen der Phänomene zu den allgemeinen Gesetzlichkeiten der Phänomene fortschreitet; und auch nicht die Deduktion, da diese, wie H. meint, nur vom logischen Grund zu der mit diesem identischen logischen Folge fortschreitet und daher nur für die Idealwissenschaften geeignet ist. Die Methode ist vielmehr die „Reduktion", der Schluß von der gegebenen realen Folge auf den zunächst verborgenen realen Grund. Nicht mehr zu beweisende, sondern als Postulat der theoretischen Vernunft hinzunehmende Voraussetzung dieser Methode sei der Satz vom zureichenden Seinsgrund. — Vielleicht sind doch manche Fragen verwickelter und tiefer, als die etwas allzu glatten und schematischen Lösungen vermuten lassen. So würden sich z. B., wenn der Verstand nicht bloß als Ratio, sondern auch als Intellectus im thomistischen Sinn angenommen würde, wesentliche Punkte gleich ganz anders darstellen, so besonders der Postulatcharakter des Kausalitätsprinzips und die Scheidung zwischen (rationaler) Metaphysik und (irrationaler) Weltanschauungslehre. de Vries.

49. Jansen, B., Aufstiege zur Metaphysik. Heute und ehedem. gr. 8° (VIII u. 537 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. *M* 5.60; geb. *M* 6.40. — Das stattliche Buch ist in der Hauptsache aus einer Überarbeitung vieler einzelner Aufsätze des Verfassers entstanden, die zum großen Teil in den verschiedenen Jahrgängen dieser Zeitschrift schon gewürdigt wurden. Daß so wirklich ein einheitliches Ganzes zustande kommen konnte, ist ein deutlicher Beweis dafür, wie sehr es schon seit Jahren das Ziel der Arbeiten J.s ist, in weiteren Kreisen das Interesse und die Liebe für die scholastische Metaphysik zu wecken und so in der Zerfahrenheit der geistigen Lage der Gegenwart vielen Ringenden einen sicheren Halt zu bieten. Diesem Ziel kann das mit ebensoviel Warmherzigkeit wie überlegener Sachkenntnis geschriebene Buch wirklich dienen. Wir möchten ihm deshalb weiteste Verbreitung wünschen, zumal auch der Preis, dank den Zuschüssen der Notgemeinschaft, verhältnis-

mäßig sehr niedrig gehalten ist. Das Reizvolle des Philosophierens J.s ist, daß er die Probleme immer wieder aus der geschichtlichen Betrachtung, in der er Meister ist, sich entwickeln läßt. Die Gegenüberstellung der verschiedensten neuzeitlichen Philosophien mit den grundlegenden Lösungen der Philosophia perennis beleuchtet von immer neuer Seite die Überlegenheit der „griechisch-scholastischen Wege der Metaphysik". Dabei ist J. keineswegs blind dafür, daß die Scholastik im einzelnen von den Modernen vieles lernen kann und muß, daß sie noch große Aufgaben zu lösen hat und daß ihr die Gefahr der Erstarrung droht, wenn sie sich diesen Aufgaben entziehen wollte. Auch die von aller Parteileidenschaft freie Art, mit der J. über die Auseinandersetzungen der Schulen innerhalb der Scholastik spricht, wirkt sehr wohltuend. — Besonders hingewiesen sei noch auf das von A. Delp S. J. bearbeitete Kapitel über die Existenzphilosophie Heideggers; die überaus klare Darlegung der geschichtlichen Voraussetzungen und der Grundgedanken dieser Philosophie ist gewiß die Frucht vieler Mühe; vielleicht hätte der Unterschied des „eigentlichen" und „uneigentlichen" Seins mehr berücksichtigt werden können. de Vr.

50. Simon, P., Sein und Wirklichkeit. Grundfragen einer Metaphysik. gr. 8° (VIII u. 179 S.) München 1933, Hueber. *M* 4.20: geb. *M* 5.50. — Das aus Vorlesungen während der Salzburger Hochschulwochen 1931 hervorgewachsene Buch gibt eine vortreffliche Einführung in die Grundfragen der Metaphysik. In glücklichster Weise verbindet es Klarheit des Ausdrucks mit lebendiger, freier Darstellungsweise, Sinn für die Problematik der Metaphysik mit sicheren, besonnenen Lösungen, Hochschätzung der Tradition mit offenem Blick für die Fragestellungen und Aufgaben der Zeit. Besonders hingewiesen sei auf die fein abgewogenen Ausführungen über die Individuation (118 f.), über Wert und Wirklichkeit (80 bis 100), über die Zuordnung der Person zum Reich der Werte (135—137) und über den „objektiven Geist" (149—154). Gegenüber der nur allzu oft rein dogmatisch behaupteten gänzlichen Scheidung zwischen Sein und Wert, wobei dann der Wert dem „Irrationalen" preisgegeben wird, verteidigt S. den Wertrealismus der großen scholastischen Tradition, ähnlich wie von Rintelen (vgl. Schol 8 [1933] 434), der auch durchaus nicht im Sinn eines übertriebenen Irrationalismus verstanden werden will. — Vielleicht sind aber die Ausführungen S.s im ersten Kapitel (Metaphysik und Weltanschauung) nicht in allem in vollem Einklang mit diesem Wertrealismus. de Vr.

51. Absil, Th., Zur metaphysischen Weise: StudCath 9 (1933) 39—47. — Im Anschluß an unsere Bemerkungen in Schol 6 (1931) 465 bringt A. einige weitere Klärungen seiner Lehre von der metaphysischen Weise (modus): Nicht jede Soseinsbestimmtheit ist eine durch „Weisung" (modificatio) von seiten der aufnehmenden Potenz zu erklärende „Weise", da ja die Form aus sich selbst ihre bestimmte, spezifische Wesenheit hat (das Gegenteil hatten wir geschlossen aus Äußerungen wie etwa StudCath 7 [1931] 50, wo uns das spezifische Wesen der Pflanze als ihre „Weise" bezeichnet zu sein schien). Ferner wird das Prinzip „Actus limitatur per potentiam" dadurch näher erklärt, daß die Begrenzung („Weisung") zwar vor allem der passiven Potenz und damit der Ausübung der *causalitas materialis* zugeschrieben wird, daß aber doch zugegeben wird, daß diese erste „Weisung" noch einen weiten Spielraum läßt, innerhalb dessen aktive Potenzen (Wirkursachen) weiterhin „weisen" können. — Die Anwendung der neuen Theorie

der Persönlichkeit (Weisung des Seins durch das Wesen) auf die göttlichen Personen (Weisung des göttlichen Seins durch die Beziehungen) scheint uns freilich nach wie vor gezwungen. Man sieht nicht recht, welcher gemeinsame, wenn auch analoge Begriff hier noch dem gemeinsamen Wort „Weisung" entsprechen soll. A. sagt: Die Weise ist die Fassung, gleichsam der Rahmen des Seienden; aber das ist nur ein bildlicher Ausdruck. de Vr.

52. Barth, Heinrich, Das Sein in der Zeit (Philosophie und Geschichte 42). gr. 8° (31 S.) Tübingen 1933, Mohr. *M* 1.50. — Der Vortrag berichtet zunächst über die Lehre von der Zeit bei Augustinus und bei Heidegger. Beide sehen das Sein der Vergangenheit und der Zukunft in der Gegenwart und machen diese damit zum Maßstabe. Ein richtiger Maßstab muß aber über allen drei Zeiten stehen; darum hat alle Zeit ihren Grund und Einheitspunkt in einem Überzeitlichen. — Es wird übersehen, daß die Zeit eine Abstraktion ist, deren reale Grundlage die Art zu sein endlichen Seins ist. Man müßte also von der Zeit zunächst auf diese Grundlage, das dauernde Sein, zurückgehen, um von da zu einem ewigen, zeitlos Seienden zu gelangen. Brunner.

53. Van Hove, A., De motione divina in ordine cum naturali tum supernaturali animadversiones: DivThom(Pi) 36 (1933) 248 bis 264. — Gott ist in der natürlichen Ordnung nicht „causa principalis" oder „motor" im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern nur „causa prima", sofern ihm alle Kausalität wesentlich untergeordnet ist. Aller Einfluß Gottes auf die Tätigkeit der Geschöpfe ist identisch mit deren fortdauernden Schöpfung. „Melius diceretur Deum non producere actionem in aliquo subiecto, sed ipsum subiectum utique agens." In der übernatürlichen Ordnung gebraucht Gott eigentliche Werkzeuge, z. B. bei manchen Wundern oder in der Mitteilung der Gnade durch die Sakramente. — Van Hoves Auffassung über die Mitwirkung Gottes scheint sich im wesentlichen mit dem zu decken, was J. Stufler in „De Deo operante" als Lehre des hl. Thomas dargetan hat. Im Anschluß an Sertillanges lenkt er sein Schifflein mit Geschick zwischen der Scylla und Charybdis des „concursus simultaneus" und der „praemotio physica" hindurch. Den Namen der „praemotio physica" will er allerdings beibehalten. Mit welchem Recht, ist nicht ersichtlich. Brugger.

54. Schmidt, W., Der Ursprung der Gottesidee. IV. Band: Die Religionen der Urvölker Afrikas. gr. 8° (XXXII u. 821 S.) Münster 1933, Aschendorff. *M* 24.—; geb. *M* 26.25. — Dank den Forschungen von Trilles, Schumacher, Schebesta und Lebzelter kann dieser Band eine ungeahnte und in ihren Einzelheiten überraschende Fülle religionswissenschaftlichen Materials bringen. Es werden hier behandelt die zentralafrikanischen Pygmäen und Pygmoiden, die Buschmänner, Bergdama und Hottentotten. Bei den eigentlichen Pygmäen enthüllt sich uns ein überaus reiches religiöses und sittliches Leben mit Hochgottglauben, zahlreichen religiösen Zeremonien und Festen, gut entwickeltem sittlichem Empfinden. Die mitgeteilten Gesänge verraten ein gutes dichterisches Vermögen, das sich (z. B. in der Totenklage S. 59 ff.) zu hohen und ergreifenden Leistungen aufschwingen kann. Bei den Pygmoiden wirkt sich die Mischung mit andern Völkerschaften schwächend auf das religiöse Leben aus. Das Studium solcher Überlagerungen ist für die Religionsgeschichte und Religionsphilosophie von ganz besonderer Bedeutung. Die Untersuchung der gegenseitigen Überlagerungs- und Mischungsverhältnisse in Religion und Sitte der

Buschmänner, Bergdama und Hottentotten kann als Musterbeispiel für die Anwendung der kulturhistorischen Methode bezeichnet werden. Dankenswert ist auch die Einführung einiger neuer Fachausdrücke, die feinere Unterscheidungen ermöglichen, z. B. Heilmittel und Fetisch, Gottesmann, Priester, Medizinmann und Zauberer. Abschließende Kapitel arbeiten die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen asiatischer und afrikanischer Pygmäenreligion heraus. Für fast alle Grundbegriffe des religiösen Lebens der Menschheit wird neues Material beigebracht, vor allem für Opfer, Seelenglaube und Totemismus. Brunner.

55. Allier, R., A la recherche d'une définition de la Magie: ÉtThRel 8 (1933) 1—28. — An einer Reihe von Beispielen wird gezeigt, daß wir bei den Naturvölkern vieles für magisch ansehen, was ihnen, wenn auch fälschlicherweise, aus ihrer Weltauffassung heraus als ein natürlicher Zusammenhang gilt. Ohne Zweifel eine richtige Beobachtung, durch die eine Menge von Fällen aus dem Gebiete Magie ausscheiden. Br.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

56. Mariani, Bernardus M., O. S. B. M. V., Philosophiae Christianae Institutiones in usum adolescentium. 2 Bände 8° (XXVII u. 334; XXXII u. 754 S.) Turin—Rom 1932, Marietti. *L* 15.— u. 30.—. — Wir bringen hiermit das durch seine Stoffülle, weniger durch die Stoffwahl und Klarheit in der Darstellung bemerkenswerte Gesamtwerk zur Anzeige und gehen nur auf den Abschnitt „Psychologia generalis seu Biologia" näher ein. Es muß anerkannt werden, daß der Verfasser sich in einer Reihe von (französischen) Biologiewerken umgesehen hat und über manche Forschungsresultate ziemlich ausführlich berichtet; es ist ihm aber leider nicht gelungen, sie alle einwandfrei darzustellen. Auch hätte er sie wohl besser verarbeiten und mit seinen spekulativen Erörterungen inniger verweben sollen. Zur Illustration diene: II 189 wird die Bezeichnung eines Lebewesens als Organismus damit begründet, daß es ein „ens compositum ex una aut pluribus cellulis" sei; aber hat man denn nicht lange vor der Aufstellung der Zellentheorie von „corpora organizata" gesprochen? Daß „die" Zelle eine wahre Einheit darstelle (190), ist eine unnötige Konzession an die überlebte Zellenstaatlehre. Der Abschnitt „Organismus chimice inspectus" ist unklar und enthält unrichtige Bezeichnungen chemischer Elemente. Von diesen heißt es S. 198, daß C, O, H, N in allen Lebewesen vorhanden seien, bei den Tieren kämen noch andere hinzu! Dem Transformismus steht Verf. ablehnend gegenüber, aber aus welchen Gründen! „Transformismus Textui Sacro aperte contradicit"; das behauptet diesseits der Alpen wohl kein einziger katholischer Theologe. Kindlich ist das folgende Argument: Die Tier- und Pflanzendarstellungen der Hieroglyphen bewiesen, daß keine Entwicklung seither stattgefunden habe. Was ist Darwins Naturalselektion? Staunend liest man S. 229: „planta seligit . . . quae assimilare sibi possit, omissis ceteris: praedicta inclinatio dicitur naturalis selectio". Wer so schreibt, hat sicher von und über Darwin kaum etwas gelesen. Nicht recht begreiflich ist, was S. 236 von der „disparitio quorumdam typorum" behauptet wird: das sei nur „praesumptio in favorem transformismi". Entweder leben für den Verfasser noch irgendwo Trilobiten, Gigantostraken, Lepidodendren und Mastodonten und wie die ausgestorbenen Ty-

pen alle heißen, oder er steht bezüglich der Fossilien noch auf dem Lusus-naturae-Standpunkt. — Wieviel unvoreingenommener hat doch, schon vor 50 Jahren, ein anderer scholastischer Philosoph, Tilmann Pesch, die Entwicklungslehre behandelt! Seine Thesen in Philosophia naturalis II könnten dem Verf. leitende Gesichtspunkte für die dringend notwendige Umarbeitung seines Werkes bieten. Schmitz.

57. Bavink, Bernhard, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie. Fünfte neu bearb. und erweit. Aufl. gr. 8° (XII u. 650 S.; 89 Abbildungen, 1 Tafel u. Verfasserbild) Leipzig 1933, Hirzel. *M* 15.—; geb. *M* 17.—. — Das im vorletzten Jahrgang (Schol 7 [1932] 274 f.) von Th. Wulf besprochene umfangreiche Werk liegt bereits wieder in neuer Auflage vor. Mit dem Hinweis auf die frühere sehr eingehende Rezension sei auf die fast die Hälfte betragende Preissenkung aufmerksam gemacht, die dem Verlag sicher hoch anzurechnen ist. Von seiten des Verfassers ist keine Mühe gescheut worden, das Werk auf dem laufenden zu halten, was bei dem schnellen Fortschritt der modernen Physik verschiedene Umarbeitungen erforderte und auch in einigen Fragen einen Ansichtswechsel mit sich brachte. Wie früher, so wird auch in der neuen Auflage das Umstürzlerische der neuen Anschauungen viel breiter dargestellt als die versteckten Fäden, die das Neue mit altem Gedankengut zu verbinden erlauben, z. B. beim Begriff der anorganischen Substanz. Es ist, als ob der Verf. hieran weniger Interesse habe; man darf aber hoffen, daß er sich mit der Zeit nach dieser Richtung hin weiter entwickeln und mehr bieten werde. Schm.

58. Planck, M., Wege zur physikalischen Erkenntnis. Reden und Vorträge. gr. 8° (XI u. 280 S.) Leipzig 1933, Hirzel. *M* 6.—; geb. *M* 8.—. — Der billige Preis des Werkes steht in einem angenehmen Mißverhältnis zu der Gediegenheit seines auch für den Naturphilosophen bedeutsamen Inhalts. Von der maßvollen Haltung Plancks in dem Streit um die letzten Grundlagen der Physik hat jeder philosophisch Interessierte schon hin und wieder etwas vernommen, aber ein klares Bild von der Tragweite seiner in mancherlei Gelegenheitsreden geäußerten und allmählich ausgebauten Anschauungen war doch nicht so leicht zu gewinnen. Die vorliegende Sammlung löst jeden Zweifel: Planck, der große Physiker, ist der beste Verbündete eines gesunden philosophischen Realismus. Man muß nur bei ihm den Kern von der Schale trennen, das überall zutiefst Gemeinte und Gefühlte von der mitunter abweichenden Ausdrucksweise. — Die im Buche wiedergegebenen Vorträge sind folgende: Die Einheit des physikalischen Weltbildes, neue Bahnen der physikalischen Erkenntnis, dynamische und statistische Gesetzmäßigkeit, die Entstehung der bisherigen Quantentheorie, Kausalgesetz und Willensfreiheit, vom Relativen zum Absoluten, physikalische Gesetzlichkeit, das Weltbild der neuen Physik, Positivismus und reale Außenwelt, die Kausalität in der Natur, Ursprung und Auswirkung naturwissenschaftlicher Ideen. Schm.

59. Mitterer, A., Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart: ZKathTh 57 (1933) 491—556 (Sonderdrucke bei Fel. Rauch, Innsbruck, zum Preise von *M* 1.20 erhältlich). — Diese monographische Thomasstudie leistet Außerordentliches in der Zusammenfassung weit verstreuter Lehren und ihrer gedanklichen Verknüpfung zu einem bio-

logischen Weltbilde, das den Schlüssel für das Verständnis vieler von Thomas vorgetragenen philosophischen und theologischen Anschauungen bildet, aber wesentlich von der durch die moderne Biologie ermittelten Wahrheit abweicht. In einem vom mittelalterlichen Handwerk genommenen Bilde rekonstruiert und veranschaulicht M. gegen Schluß (546) das ganze Lehrgebäude wie folgt: Die Ehe ist die Werkstätte der Menschenerzeugung. Der Meister darin, ausgerüstet mit der Zeugungskraft, ist der Mann, und sein Werkzeug ist das Sperma. Die Frau ist der Gehilfe, der den Zeugungsstoff bereitstellt und dieser Werkstoff ist das Gebärmutterblut. Werk ist die Zeugung und Werkstück das Kind. Meister und Gehilfe verbinden sich durch einen Vertrag, den sie als freie Menschen schließen und der beide in gleicher Weise bindet, zu Leistung und Gegenleistung verpflichtet, soweit es sich um das Handwerk und das Werkstück handelt. Jeder hat dem andern das eheliche Werk zu leisten. Das Werkstück und die gegenseitige Treue in der Einhaltung des Arbeits- und Lohnvertrags ist ein beiden gemeinsames Gut. Selbstverständlich ist aber der Gehilfe für den Meister da, nicht der Meister für den Gehilfen. Selbstverständlich ist der Meister der Herr, der Gehilfe dagegen Diener. — Vor dem Staatswesen ist nur der Meister, nicht der Gehilfe, unmittelbarer Vertreter der Werkstätte (Firma). Er hat die gesetzlichen Pflichten, er zahlt Abgaben und übernimmt gegebenenfalls (auch staatliche) Aufträge. Er kann Ratsherr werden und eine politische Rolle spielen. Er steht zu den anderen Bürgern in geschäftlichen Beziehungen des Warenaustausches usw. — Hat der Gehilfe auch Familienanschluß, gehört er also dem Hauswesen des Meisters an, so regiert im Hauswesen natürlich der Meister, nicht der Gehilfe. Wesentlich ist das aber nicht (Sklavenehe). Der Meister hat dann an ihm auch erzieherische Pflichten zu erfüllen. So auch der Zeugungsmeister Mann am Zeugungsgehilfen Weib. — Wenn der Gehilfe alt und arbeitsunfähig ist, so ist es Unrecht, ihn auf die Straße zu setzen; so auch Unrecht, eine Frau zu entlassen usw. — Auf welchen biologischen Prämissen dies alles oder doch größtenteils bei Thomas beruht und wie manche davon veraltet sind, kann hier nicht referiert werden; man wird es mit Interesse und sogar Staunen bei M. nachlesen. Sehr zu beherzigen scheinen mir die letzten Seiten der Arbeit, wo das „Zurück zu Thomas!" mehr als ein Zurück zu seiner von der Naturforschung ausgehenden und bewundernswert konsequenten Methode interpretiert wird, keineswegs aber als Aufforderung zu kritikloser Hinnahme seiner zeit- und umweltbedingten Denkergebnisse. — In einigen Punkten kann ich mich dem Verfasser nicht ganz vorbehaltlos anschließen: z. B. soll nach moderner Biologie die Einheit der Spezies auf der ununterbrochenen Kette totipotenter Zellen beruhen, jenem Lebensstromnetz, an das die Individuen wie Glühlampen angeschlossen seien. Diese Begeisterung für die Weismannsche Keimbahnlehre betrifft wohl keine allgemein anerkannte Tatsache. Schm.

60. Hauser, Rud., Lehrbuch der Psychologie. 8° (VI u. 135 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. Geb. *M* 3.—. — Dieser Leitfaden steht der beschreibenden Psychologie im Sinne Sprangers näher als der experimentellen Psychologie. Er geht vor allem auf das, was die Praxis, die Geisteswissenschaften suchen, nämlich auf das höhere seelische Leben, die Kräfte, die Einheit in das ganze Seelenleben bringen, die Triebe und den Willen. Die klassische experimentelle Psychologie beginnt mit den niedrigsten

Elementen, den Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen, Assoziationsgesetzen; dann erst wendet sie sich zum höheren Denken, Fühlen und Wollen. Hier dagegen sind das erste, besonders liebevoll Behandelte die Triebe und Willensakte, deren Beschreibung ein Viertel des ganzen Buches ausmacht. Ihre Behandlung ist sehr lesenswert. Darauf beschreibt ein gutes Drittel die Empfindung, Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Gestaltbildung, Assoziationen und besonders das Denken mit seiner Entwicklung. Die experimentelle Psychologie würde gewiß diese Behandlung der Empfindungen, der Raum- und Zeitformen sehr dürftig finden. Weiter geht ein kleiner Abschnitt in sachgemäßer Weise auf das moderne Thema der verdrängten Komplexe und ihre Behandlung ein. Alles übrige empirische Material, Gefühle, Intelligenz, Charakter, geistige Entwicklung ist summarisch gehalten. Am Schluß kommt noch ein beachtenswerter Ausblick auf die philosophischen Folgerungen der ganzen Lehre, die Lebensform des Organismus, das Wesen der Seele und ihre Beziehung zum Körper. — Diese neue, den modernsten Fragen mit Vorliebe zugewandte Psychologie ist sehr zu begrüßen, nicht um die klassische experimentelle Psychologie zu verdrängen, sondern um sie zu ergänzen nach der Richtung, die die Praxis vor allem wünscht. Aber auch die experimentelle Psychologie wird zweifellos vieles aus der neuen Art übernehmen. Fröbes.

61. Sternegger, Benedikt, Sätze der Psychologie, Eine Zusammenfassung der grundlegenden Resultate psychologischer Forschung. 8° (122 S.) München 1933, Hueber. *M* 2.—. — Das Schriftchen will die grundlegenden Ergebnisse der Psychologie ohne ihre Beweise möglichst knapp bieten (an einen Katechismus erinnernd), in einer Terminologie, die möglichst aus der gewöhnlichen Sprache entnommen ist. Buch I beschreibt die inneren Vorgänge: Gegenstandsvorgänge (Denken, Wahrnehmen); Erlebnisvorgänge, nämlich Fühlen, Empfinden; Kraftvorgänge, Wollen, Seelisches Innervieren, Körperliches Innervieren; dann die inneren Zustände, besonders das Bewußtsein; Buch II das Unbewußte: das akzidentelle Unbewußte (Gedächtnis), die unbewußten Fähigkeiten und Organe der Seele; III die persönliche Seele, das Ich; IV die Wechselwirkung von Leib und Seele; V die Gesetze der Seele, nämlich der Aufmerksamkeit und des Gedächtnisses. Der Anhang gibt die mathematische Psychologie. — Ein Nachteil ist sicher, daß die Terminologie zum großen Teil nicht die der bestehenden Psychologie ist. Das Denken schließt hier die sinnliche Vorstellung ein, das Wahrnehmen dasjenige, was Empfindung heißt. Das Empfinden scheint nur die sinnlichen Gefühle zu bedeuten (definiert als „Spüren am Körper"). Ganz neu ist der Begriff des seelischen Innervierens = „ein Ausüben eines Kraftaktes an einer Stelle der Seele durch das Innere" (!). Die Auffassung des Bewußtseins weicht von der üblichen völlig ab. Diese Eigenmächtigkeiten tragen zur Klarheit nicht bei. — Stärkere Bedenken betreffen das Buch II. Es werden „seelische Organe" aufgestellt, womit nicht die körperlichen Organe gemeint sind, sondern etwas in der Seele selbst; auch solche für das Denken und Wollen; der Verstand ist ein seelisches Organ. Das einfache Ich ist nicht die Seele, die „in ihrem Wesen organisch geartet" ist. Der Körper schmiegt sich an die „Gestalt der Seele" an. Denken und Wollen werden mit den ihnen zugehörigen leiblichen Organen vollzogen. Das alles entspricht wörtlich genommen sicher nicht der Einfachheit und Geistigkeit der rationalen Seele und ihrer Fähigkeiten, wie

sie die scholastische Philosophie beweist. Vermutlich meint der Verf. mit den Seelenorganen bloß die akzidentellen geistigen Potenzen und ihre äußere Abhängigkeit von gewissen Körperteilen. Aber wie kann dann der Körper sich der Gestalt der Seele anschmiegen? Hier sollte manches weniger angreifbar ausgedrückt werden. Die sog. mathematische Psychologie am Schluß würde besser ganz wegfallen; sie lehrt nichts, was die Vergleichung der Definitionen nicht leicht erkennen ließe. — Die Arbeit bringt manche glückliche Begriffszergliederungen; nur wären reichliche Beispiele zum vollen Verständnis sehr erwünscht. Fr.

62. Müller-Freienfels, Rich., Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie (Wissenschaft u. Bildung Nr. 254). 11. bis 15. Tausend. 8° (149 S.) Leipzig 1932, Quelle u. Meyer. *M* 1.80. — Das Büchlein stellt in leichtverständlicher Weise und unparteiisch die verschiedenen Schulen moderner Psychologie in Deutschland dar. Die erste Hälfte behandelt die naturwissenschaftliche oder experimentelle Psychologie, die sich mehr um die niederen Seelenvorgänge bemüht und zu mechanistischen Erklärungen neigt; der zweite Teil geht auf die geisteswissenschaftliche Psychologie; ihr Gebiet ist das Gefühls- und Willensleben; sie will die menschlichen Handlungen aus der Ganzheit des Charakters begreifen. Innerhalb der ersten Richtung werden beschrieben: der sensualistische Assoziationismus, die Wundtsche Psychologie, die österreichische Schule, die Bewegungspsychologie, die Eidetik, Denkpsychologie, Gestaltpsychologie, der Behaviorismus der Amerikaner und Russen. Zur zweiten Klasse werden gerechnet die Aktpsychologie, die Sternsche Personalistik, die Lebenspsychologie, verschiedene Formen medizinischer Psychologie, beispielsweise die Psychoanalyse, die Charakterologie, endlich die geisteswissenschaftliche Psychologie im engeren Sinn von Dilthey und Spranger. Besonders die letztere findet eine vorzügliche, klare Darstellung, die einem Leser Sprangers zu empfehlen ist. Das Ideal sieht Verf. mit Recht in einer Verbindung, die das Beste der verschiedenen Schulen auswählt. Fr.

63. Rabl, C., Das Problem der Willensfreiheit unter medizinischen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten. 8° (VIII u. 150 S.) München 1933, Oldenbourg. *M* 5.—. — Hier ergreift ein Mediziner das Wort, der gegenüber dem Materialismus vieler Fachgenossen die Notwendigkeit und Möglichkeit der Willensfreiheit festzustellen sucht. Für die Notwendigkeit werden die bekannten Gründe aus der Verantwortlichkeit, das Postulat der Ethik, geltend gemacht. Die Hauptbemühung gilt aber den Schwierigkeiten, nach denen Willensfreiheit am Gesetz der Kausalität scheitern soll. Das Kausalgesetz faßt R. in dem beschränkten Sinn, daß jede Veränderung durch die vorhergehende räumliche Verteilung von Stoff und Energie nach den unwandelbaren Gesetzen der Physik bestimmt sei. Dagegen weist er auf die lebende Substanz, in der ohne eine Entelechie im Sinne Drieschs nicht durchzukommen sei. Dieser richtige Gedanke wird durch den Irrtum etwas verdunkelt, daß das einzelne Leben wegen seiner Individualität nichts Gesetzliches sein könne. R. erscheint es als logische Schwierigkeit, daß etwas weder vorherbestimmt noch reiner Zufall sei, wogegen er die Evidenz der tatsächlichen Willensfreiheit geltend macht. Als positive Erklärung schlägt er eine Arbeitshypothese vor. Da die Kausalität (wie er sie versteht) ein Geschehen in Raum und Zeit verlangt, könnten Vorgänge in einer anderen als einer räumlich-zeitlichen Welt sich abspielen, wo es kein Vorher gäbe, deshalb auch keine

vorhergehende Ursache. Wenn nun ein Vorgang in jener Welt zur körperlichen Natur in Beziehung stehe, müßte seine Einwirkung auf diese uns irrational erscheinen. — Indessen wäre in einer Welt ohne Vorher und Nachher eine Veränderung undenkbar; in Wirklichkeit kommt dem Willensprozeß, wie ihn das Bewußtsein zeigt, ein klarer zeitlicher Verlauf zu. Tiefere Erklärungen hätte R. wohl bei scholastischen Autoren finden können, wie bei Geyser. Immerhin ist es sehr zu begrüßen, daß auch in diesen Kreisen die Willensfreiheit wieder Anerkennung findet, so daß eine solche Arbeit möglich war. Fr.

64. Müller, G. E., Kleine Beiträge zur Psychophysik der Farbenempfindungen: ZSinnespsych 64 (1933) 1—78. — Die vorliegende Experimentaluntersuchung verbindet eigene Experimente mit vielen anderen Ergebnissen zu einer einheitlichen Theorie. Wie sich herausstellt, beeinflußt das Licht nicht nur die festen Bestandteile von Netzhaut und Nerven, sondern auch die frei bewegliche Flüssigkeit der Netzhaut oder ihrer Umgebung. Infolgedessen bleibt bei einer Augenbewegung die gereizte Flüssigkeit mehr oder weniger an der alten Stelle, mischt sich mit anderer Flüssigkeit und verändert so die optischen Farbenprozesse und Figuren der Nachbilder. Die Theorie erlaubt, die bisher unerklärten Eigenschaften des Nachbildes unter dem Einfluß der Augenbewegungen, besonders derjenigen des Nystagmus, ins einzelne verständlich zu machen. Als Hauptergebnis sieht M. an, daß das negative Nachbild retinalen Ursprungs ist. Fr.

65. v. Schiller, P., Stroboskopische Alternativversuche: Psych. Forsch 17 (1933) 179—214. — Werden schnell nacheinander ein ruhiges vertikales und ein ruhiges schräges Kreuz geboten, so ist die entstehende Scheinbewegung individuell verschieden, bald im Sinn des Uhrzeigers, bald entgegengesetzt. Hat man zwei Gruppen von Figuren, so treten scheinbar willkürlich sehr verschiedene Bahnen der Scheinbewegungen auf. Sorgfältige Beobachtungen von S. zeigen, daß in Wirklichkeit verschiedene Prinzipien, die sich individuell oft kreuzen, die Wanderungen beherrschen. So ist bevorzugt die kürzeste Verbindungsbahn, die symmetrische Bewegung der Teile, die Beibehaltung der ersten Figur so lange als möglich usw. Die verschiedenen Faktoren werden in ihrer relativen Stärke untersucht, wie die Gleichheit der Grenzfiguren in Form, Farbe, Helligkeit, Größe, die Lage der Figuren, die Bevorzugung der Wanderung durch die Fläche oder die Tiefe. Es ist das Verdienst der Arbeit, in die relative Stärke der Abhängigkeiten etwas mehr Klarheit gebracht zu haben. Die individuelle Auswirkung wird freilich stark von zufälligen Einstellungen und Kenntnissen abhängen, und deshalb, ohne grundlos zu sein, sich doch meist nicht sicher voraussagen lassen. Fr.

66. v. Schiller, P., Das objektive Verschmelzen in seiner Abhängigkeit von heteromodaler Reizung; und: Die Rauhigkeit als intermodale Erscheinung: ZPsych 125 (1932) 249—288; 127 (1932) 265—289. — Eine visuelle Empfindung kann unter Umständen durch eine akustische verändert werden. Hier wurde das Flimmern eines Farbenkreisels während einer kurzen Zeit durch akustische Schwebungen oder durch Bewegung der Hand über rauhes Papier usw. beeinflußt. Durch gleichzeitige akustische Schwebungen wurde das Flimmern bisweilen stärker, rauher, unruhiger; ähnlich durch das Geräusch eines Elektromotors. Es kann dann zu einer Vereinigung beider Empfindungen kommen; das Geräusch scheint wohl aus der Farbscheibe herauszukommen; Bewegung der Hand über

rauhes Papier ergab bisweilen ein verstärktes Wackeln. Allgemein fand sich: Die beiden (heteromodalen) Empfindungen beeinflussen sich nicht, wenn sie keine Ähnlichkeit haben, aber auch nicht, wenn sie ganz gleich sind; dagegen tritt bei einer gewissen Unähnlichkeit eine Angleichung auf. Das Grobe der Störung macht dann das feine optische Flimmern selbst rauher, die feinere Störung verfeinert das optische Bild. — Damit ein optischer Reiz auf einen akustischen einwirkt, muß im allgemeinen das induzierende Phänomen deutlich, nicht gut lokalisiert sein, das Feld ausfüllen, lang dauern; das induzierte dagegen muß klein, schwach, aber gut lokalisiert sein. So wirkt das Flimmern eines optischen Feldes, wenn es einen sehr großen Teil des Gesichtsfeldes einnimmt. S. schließt im Sinn der Empfindungslehre Werners auf ein gemeinsames Moment in den Empfindungen verschiedener Sinne, wie etwa die Rauhigkeit, die vielen zukommt. Es scheint derselbe Vorgang zu sein, der optisch als Flimmern, akustisch als Schwebungen, taktil als Rauhigkeit erscheint. Deshalb werden durch das optische Flimmern Töne oder Schwebungen beeinflußt, ebenso die Vibrationen im Finger; ebenso wirken akustische Reizungen auf taktile Wahrnehmungen. — Allerdings handelt es sich hier um die Zeitkomponente, die ja allen Empfindungen zukommt, nicht um ein Moment in der eigentlichen Qualität, worüber Werner so Auffallendes mitteilt. Fr.

67. Jacobs, Meta Helen, Über den Einfluß des phänomenalen Abstandes auf die Unterschiedsschwelle für Helligkeiten: PsychForsch 18 (1933) 98—142. — Variiert man den gegenseitigen Abstand zweier leuchtender Quadrate, so wächst die Unterschiedsschwelle für Helligkeit mit diesem Abstand, wenn auch weniger schnell. Wenn anderseits die Entfernung der Objekte vom Beobachter steigt, wobei ihre Netzhautbilder unverändert bleiben, so wird ebenfalls die Unterschiedsschwelle für die Helligkeiten erhöht. Die Entfernung vom Beobachter hat aber nur Wirkung, wenn sie als solche erkannt wird. Nach der Gesamtuntersuchung hängt die Unterschiedsschwelle auch vom räumlichen Abstand ab, und zwar ungefähr proportional. Im Sinn der Gestalttheorie vermutet J., daß der psychophysische Parallelismus nicht nur, wie bekannt, für Qualitäten gilt (nach den Axiomen von G. E. Müller), sondern auch für die räumlichen Verhältnisse der Objekte. Es entsprechen ihnen also auch räumliche Verhältnisse in den zugehörigen psychophysischen Prozessen, wenn auch nicht in geometrischer Ähnlichkeit, so in einem weiteren Sinn dynamisch ähnlich, funktionsähnlich. — Faßt man im Sinn der traditionellen Psychologie die sinnlichen Erscheinungen als notwendig an eine entsprechende materielle Begleiterscheinung gebunden, so muß auch die räumliche Ausdehnung, soweit sie nicht bloß begrifflich gewußt, sondern anschaulich erlebt wird, ein Korrelat im Gehirn haben. Die Bezeichnung „funktional" oder „dynamisch ähnlich" weist freilich bloß auf eine unbekannte Entsprechung hin, deren genaue Klärung die Forschung erst erringen muß. Fr.

68. Lashley, K. S., Massenleistung und Gehirnfunktion: Der Nervenarzt 5 (1932) 113—120 179—184. — Der anerkannte Meister der Gehirnforschung bespricht auf Grund vieler eigener Versuche die Großhirnlokalisation und ihre Grenzen. Auf dem Sehfeld ist bei Ratten eine Höchstleistung das Unterscheiden von Schablonen; die Ausschaltung eines kleinen Bereiches im Sehfeld zerstört diese Fähigkeit dauernd. Die höchsten Integrationsstufen der Tiere scheinen keine besondere Lokalisation zu haben, sondern nur von der Menge des verfügbaren Gewebes abzuhängen. Auch scheinen

einfache starre Verbindungen nicht einmal für die Rückenmarkreflexe zu genügen. Das letzte Funktionselement ist nach L. nicht die einzelne Zelle mit ihren spezifischen Verbindungen, sondern das Zusammenspiel der organisierten Reizschemata (man denke an Gestalten). L. denkt allerdings nicht an die Rolle der Seele, sondern spricht nur von mechanischer Wirksamkeit. Immerhin ist sein Zugeständnis wertvoll, daß es bei den verschiedenen Leistungen der Hirnrinde jeden Grad von Spezialisierung gebe, von der starren Verbindung bis zur Unspezifität. Fr.

69. Lisser, Heinz, Über unsren Glauben an die Realität der Außenwelt: ZPsych 128 (1933) 111—199. — Mit „Außenwelt" ist hier sonderbarerweise die körperliche Welt außerhalb (!) des eigenen Körpers gemeint. Den Eindruck der Realität liefert nach L. das Zusammenwirken der Sinne; die Gesichtswahrnehmung ergibt die Raumorientierung, besonders der nahen Körper, während die fernen mehr gespenstisch aussehen. Der Tastsinn ist besonders wichtig für den Realitätscharakter im Widerstand der äußeren Objekte. — Das ist im ganzen richtig und die übliche Lehre. Freilich verraten manche Einzelausführungen nicht Bekanntheit mit den Lehren der experimentellen Psychologie. Daß der Schmerz keine besondere Empfindung sei, sondern jede maximale Empfindungsstärke, ist seit einigen Jahrzehnten widerlegt. Daß ohne Bewegungsfähigkeit keine Realität erfaßt werde, ist übertrieben. — Weniger glücklich ist der zweite Teil der Abhandlung, nach dem wir die psychische Umwelt (d. h. die Bewußtseinserscheinungen der anderen) unmittelbar erkennen sollen. Im Beweis denkt L. übrigens einseitig an die Gefühle, und zwar an jene, die sich in Ausdrucksbewegungen offenbaren, nicht an die reiche Welt der übrigen inneren Erlebnisse. Kennzeichnend für die Art der Beweise ist die Berufung auf Pleßner, nach dem es falsch sein soll, innere und äußere Erfahrung, Leib und Seele zu trennen; ursprünglich werde sogar, wie die Primitiven beweisen, die ganze äußere Welt als beseelt angenommen. — Wenn das wahr wäre, brauchten wir die Versuchspersonen nicht ihre Erlebnisse berichten zu lassen; wir müßten sie direkt sehen wie die Körpererscheinungen. Nach Scheler sehen wir unmittelbar im Lächeln die Freude, im Erröten die Scham. Das „unmittelbar" ist hier bloße Behauptung. Über die Art der Vermittlung hat die Psychologie sehr wertvolle und gut verständliche Beiträge, die ein Kritiker kennen und würdigen sollte, wenn er ernst genommen werden will. Diese Kenntnis fehlt hier. Fr.

70. Fischer, Siegfried, Über die Einsicht der Jugendlichen: Zeitschrift für Kinderforschung 40 (1932) 497—516. — Nach dem Jugendgerichtsgesetz sind Jugendliche nur dann strafbar, wenn sie damals fähig waren, das Ungesetzliche ihrer Tat einzusehen. Sie mußten wissen, daß die Tat nicht bloß sittlich schlecht sei, sondern einer Bestrafung aussetze. Über das Wachstum dieses Wissens in der Jugend liegt noch kaum Material vor. F. untersucht nun einige Straftaten von Jugendlichen. So begeht ein 17jähriger Gymnasiast in Geldnot auf einer Reise eine Reihe von Betrügereien, die ihm das notwendige Geld einbringen. Festgenommen gesteht er alles ein, behauptet aber, das sei kein Betrug gewesen, da er den festen Willen gehabt, es nachher zu bezahlen. Darüber ist er auch nicht zu belehren. Eine Untersuchung von 44 Gymnasiasten gleichen Alters mit einem ähnlichen (wenn auch milderen) Fall ergab, daß die überwiegende Mehrheit das nicht als Betrug und strafbar anerkannte. Übrigens hatte auch der erfahrene Ju-

gendrichter unter der Annahme einer leichten Urteilsschwäche eine sehr kleine Strafe verhängt. F. erkennt die Begründung nicht an, da Jugendliche allgemein so dächten. Indessen wurde nicht festgestellt, daß die Jugendlichen darin auch unbelehrbar seien, wie es hier der Fall war. — Ob die hier gefundenen Folgerungen bei weiteren Untersuchungen in diesem Umfang sich werden aufrechterhalten lassen, bleibt abzuwarten. Sicher ist es sehr verdienstvoll, einmal auf die Notwendigkeit und Möglichkeit einer exakten Untersuchung hingewiesen zu haben. Fr.

71. Haupt, M., Der pädagogische Sinn der Wertgefühle. 8° (75 S.) Osterwieck 1932, Zickfeldt. *M* 2.50. — Die Psychologie der Gefühle wird hier auf die geisteswissenschaftliche Psychologie von Dilthey gegründet, in der allerdings das Verstehen der geistigen Zusammenhänge mehr zu seinem Recht kommt. Gut ist die Gegenüberstellung von Gefühl und Willen, die sich allmählich durchgesetzt hat. Daß das Gefühl das Selbstbewußtsein ausmache, ist freilich eine Übertreibung; ebenso die durchgehende Behauptung, daß die Werte nicht in Urteilen, sondern nur in (gegenständlichen) Gefühlen erfaßt werden. Gewiß ist das Werterlebnis für die Handlung wirkungsvoller, wenn Begeisterung dabei ist; aber das Wesentliche sind Verstand und Willenseinstellung, und sie müssen oft genügen. Mit Recht wird eine objektive Rangordnung der Werte verlangt, woraus indessen nicht folgt, daß das Gewissen immer unmittelbar weiß, wie man gut handle, ohne den Grund zu suchen. Das Hauptthema ist natürlich, wie die Schule die Werterlebnisse fördere, das Ästhetische, Sittliche und Religiöse. Beim Sittlichen wird gut gegenüber den früher beliebten Gesinnungsstoffen die Hebung des Gemeinschaftsgeistes und der Wert der Arbeit betont. Nur liegt die Pflicht nicht im Forderungscharakter der unvollendeten Arbeit; sie wird hier nicht erklärt. Am unbefriedigendsten ist die Behandlung des Religiösen, das in der Schule möglichst auf ein Minimum herabgedrückt werden sollte. Liest man freilich, was Verf. unter dem religiösen Erlebnis versteht: „der gebildete Mensch . . . mag in dem Sternenhimmel über sich und in dem unerschöpflichen Reichtum der Natur Göttliches ahnen" (13), dann wird klar, daß es sich um einen „Ersatz" für Religiosität handelt. Fr.

72. Molnar, E., Die Einstellung der Persönlichkeit und die Kunstbetrachtung: ArchGsmtPsych 87 (1933) 231—286. — M. findet die ästhetischen Bewertungen von der wechselnden Einstellung der Zeit, des Individuums usw. abhängig. Naturalistische und idealistische Perioden wechseln ab und verstehen sich gegenseitig nicht. Im 18. Jahrhundert werden gelegentlich die Rembrandts Karikaturen genannt. Ein Fortschritt ist die wissenschaftliche Betrachtungsweise, die möglichst alle Gesichtspunkte berücksichtigt; man sieht dann vieles, was man sonst übersehen hätte. Doch ist die Forderung, alles durch die Brille seines Zeitalters zu sehen, gar nicht zu erfüllen. Nur wenige von uns können japanische Musik genießen. Verf. kommt zu den radikalen Schlüssen: Die ästhetischen Normen sind nicht allgemeingültig. Man darf von objektiven Werten in der Kunst nicht reden. Es gibt keine Kunstwerke, die für jeden Gültigkeit haben. Die meisten Leser werden bei aller Anerkennung großer subjektiver Schwankungen solche Folgerungen wohl übertrieben finden. Wenn man Fehlurteile, die einen Rembrandt für eine Karikatur, einen Raffael für Kitsch erklären, subjektiv aus der Einstellung des Beurteilers verstehen kann, zweifelt man doch nicht, daß die Urteile falsch sind. Fr.

73. Ach, Gerdessen, Kohlhagen u. Margaritzky, Finale Qualität (Gefügigkeit) und Objektion. Ergänzungsband 2 zu ArchGsmtPsych (366 S.) 1932. — Zwei Arbeiten von Gerdessen und Kohlhagen erforschen die „Gefügigkeit" von Silben zu einer bestimmten Tätigkeit: Werden sinnlose Wörter oft so verarbeitet, daß immer einzelne Buchstaben darin umzustellen sind oder durch andere gegebene Buchstaben ersetzt werden, so sind sie nachher für die betreffende Tätigkeit, nicht aber für andere, gefügiger geworden; sie haben die Bereitschaft zu dieser Tätigkeit erlangt, setzen aber einer anderen eine Hemmung entgegen. — Eine Arbeit von Ach und Margaritzky beschreibt die sensorische Einstellung beim Gewichtheben. Bedingung ist, daß man öfter paarweise ein Gewicht von kleinerem und von größerem Volumen gehoben hat, die in Wirklichkeit gleich schwer sind. Werden dann zwei gleiche Gewichte nacheinander gehoben, so erscheinen sie nicht mehr gleich, sondern das zweite schwerer. Es wird dann der Unterschied dieser sensorischen Einstellung von der schon bekannten motorischen und ihr Zusammenwirken, mit- oder gegeneinander, erforscht. — Die Hauptbedeutung kommt der vierten zusammenfassenden Arbeit Achs zu, die eine Reihe sehr verschiedener Erscheinungen dem Begriff der „Objektion" unterordnet (leichter verständlich wäre wohl das Wort „Projektion" oder „Objektivation"). Dazu gehört schon die Gefühlsübertragung der Freude an leichter Tätigkeit, die später das Objekt angenehm erscheinen läßt; noch mehr aber eine gewisse Willensübertragung („voluntionale Objektion"), wenn eine oft wiederholte Tätigkeit immer mehr automatisch wird; der Willensakt verblaßt dann zu einer Tätigkeitsbereitschaft, einem Aufforderungscharakter des Objektes, schließlich zur objektiven finalen Qualität oder Zweckmäßigkeit für eine Leistung, wofür die Gefügigkeit einen Sonderfall bildet. Weiter ist unterzuordnen die sensorielle Projektion. Man kennt sie schon in der Projektion der Tastempfindungen an die Körperperipherie oder gar außerhalb des Körpers. Ihre Theorie klärt auch die Gewichtstäuschungen, sowohl die Materialtäuschung wie die behandelte sensorische Einstellung. Die individuell verschiedene Fähigkeit dieser Projektionen (die „Objektionsfähigkeit") hängt mit dem Typus zusammen; sie findet sich typisch beim Extravertierten, beim Schizothymiker und geht auch der Suggestibilität parallel. Fr.

74. Brown, J. F., Über die dynamischen Eigenschaften der Realitäts- und Irrealitätsschichten: PsychForsch 18 (1933) 2—26. — Verf. nennt eine Leistung real, wenn sie dem Handelnden als sehr wichtig erscheint, irreal, wenn sie als nebensächlich ohne Folgen erscheint. (Diese Benennung dient wohl nicht der Klarheit.) Es war schon bekannt, daß Handlungen, die abgebrochen wurden, länger behalten werden, als andere, die vollendet worden waren. Kann man vielleicht an der Dauer des Behaltens den „Realitätsgrad einer Aufgabe" messen? Die musterhaft durchgeführte Untersuchung bestätigt das in der Tat. Die realen Aufgaben wurden als Intelligenzprüfungen vorgelegt, die für die angehenden Universitätsstudenten Folgen haben würden; dazwischen wurden gleich schwere Aufgaben eingeschaltet, die als Zeitausfüllung erschienen. Dann waren unmittelbar nach der Prüfungsstunde von beiden Arten Aufgaben ungefähr gleich viele behalten (von den realen nur wenig mehr); aber die späteren Prüfungen ergaben, daß während der folgenden Woche die Zahl der behaltenen realen Aufgaben nicht abnahm, während die der irrealen auf die Hälfte sank. Der

naheliegende Einwand, daß man auf die wichtig erscheinenden Aufgaben mehr Mühe verwendet habe, was besser einprägte, wurde durch einen Kontrollversuch widerlegt. Am Schluß einer Prüfungsstunde wurde gesagt, die Angabe der Aufgaben sei falsch gewesen; die als nebensächlich genannten seien die Intelligenzprüfungen gewesen, die man behalten solle. Da wurden die „zu realen gemachten" Aufgaben fast ebenso im Behalten bevorzugt wie vorher. Diese Feststellungen sind der Kern der Arbeit. — B. schließt daran im Sinn der Lewinschen Lehren eine mechanistische Erklärung: das Medium für die realen Leistungen sei dichter, das für die irrealen flüssiger; ein gespanntes System bleibe in einem dichten Medium länger gespannt. Diese Erklärung psychischer Eigenschaften aus gleichnamigen physikalischen der Nervenprozesse ist sicher keine naheliegende Hypothese. Wie beispielsweise die Verkündigung am Ende der Stunde, es seien nicht die angegebenen Aufgaben zu behalten, sondern die anderen, alle körperlichen Systeme in ihrer Spannung und ihr Medium in der Dichte umändert, ist sicher nicht physikalisch verständlich. Da liegen doch die bekannten psychologischen Erklärungen näher, die man für den Unterschied des Behaltens des auf kurze oder längere Zeit Gelernten gibt. Fr.

75. Peters, W., Rassenpsychologie: „Rasse und Geist" 28 bis 57. — Besonders wichtig auf diesem Gebiet ist die differentiell-psychologische Methode, die durch Beobachtung und Experiment den Durchschnittstypus zu ermitteln sucht. In der Intelligenz fand sich in den Vereinigten Staaten der Rückstand der Neger gegenüber der weißen Bevölkerung 15—20%, derjenige der in sehr primitiven Verhältnissen lebenden Indianer noch größer. Chinesen und Japaner standen den Amerikanern kaum nach, obwohl sie durch ihre Zweisprachigkeit bei den üblichen Tests benachteiligt waren. Diese Prüfungen betonen ja stark das Sprachliche, womit das Abstrakt-Begriffliche erfaßt wird; anderseits ist ein zweisprachiges Kind der fremden Sprache nicht in gleichem Grade mächtig. Gegenüber der Ansicht, die den Einfluß der Umgebung gegenüber der Vererbung zu sehr zurücksetzt, weist P. auf Untersuchungen hin, nach denen Kinder aus der niedersten sozialen Schicht, wenn sie schon im ersten Lebensjahr in ein gehobenes Milieu kommen, ganz überwiegend eine überdurchschnittliche Intelligenz zeigen. Er sieht darin den Beweis, daß nicht die fertige psychische Eigenschaft vererbt wird, sondern nur die Anlage dazu, die erst durch die Umwelt zu einer Eigenschaft ausgebildet wird. Fr.

76. Katz, Rosa, Das Erziehungssystem der Maria Montessori. 2. erw. Aufl. 8° (76 S.). Rostock 1932, Hinstorff. *M* 1.35. — Das interessante Büchlein beabsichtigt, die Erzieher vorschulpflichtiger Kinder in das Wesentliche der Montessorimethode einzuführen. In einer dem spontanen Interesse der Kinder abgelauschten Stufenfolge werden die Sinne geübt, wie das Unterscheiden der Schwere, das Benennen der Formen und Farben, die Sicherheit der Bewegungen, die deutliche gute Sprache; besonders aber das richtige Verhalten, geräuschlos sich setzen und aufstehen, sich an- und auskleiden, waschen, das Zimmer reinlich halten; die Erziehung zum guten geselligen Verkehr, zu Selbstzucht und Sitte; schließlich auch Lesen, Schreiben und der Anfang des Rechnens. Manche theoretisch tiefer dringende Frage, wie die Vereinigung der Freiheit der Tätigkeit, des Ausschlusses von Bestrafung und Belohnung mit der Erziehung zu Selbstzucht und Gehorsam, ist aus der notgedrungen kurzen Darstellung allerdings nicht ganz zu ersehen. — Das Büchlein dürfte seinem Zweck sehr gut entsprechen. Fr.

Die Unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen und armenischen Überlieferung.

Von Franz Sal. Mueller S. J.

In seinem Buche „Bemerkungen zur überführenden Theologie" führt Epiphanovič[1] unter den auf Geheiß des hl. Synod von St. Petersburg zu bekämpfenden Lehren der katholischen Kirche auch die Unbefleckte Empfängnis der heiligsten Jungfrau auf[2]. Dieses Dogma wird mit andern katholischen Lehren als Abweichung der römischen Kirche von der geoffenbarten Wahrheit zurückgewiesen. Ein Hauptgrund für die Zurückweisung liegt darin, daß die Schismatiker die Dogmenentwicklung im Sinne der katholischen Kirche nicht anerkennen.

Nach katholischer Lehre schloß die öffentliche, als Grundlage des Heiles für alle Menschen bestimmte Offenbarung mit dem Tode der Apostel ab. Die katholische Kirche weist jede objektive Vermehrung des geoffenbarten Wahrheitsgehaltes entschieden zurück. Aber ganz anders steht es mit unserer Erkenntnis, mit unserer Aneignung des Offenbarungsschatzes. Hier verteidigt die katholische Kirche einen Fortschritt nach dem Worte des hl. Vinzenz von Lerin:

„Crescat . . . oportet et multum vehementerque proficiat . . . tam unius hominis quam totius Ecclesiae . . . intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate . . . . Imitetur animarum religio rationem corporum, quae, licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant, permanent. . . . Exempli gratia: Severunt maiores nostri antiquitus in hac ecclesiastica segete triticeae fidei semina; iniquum valde et incongruum est, ut nos eorum posteri pro germana veritate frumenti subdititium zizaniae legamus errorem. Quin potius hoc rectum et consequens est, ut primis atque extremis sibimet non discrepantibus, de incrementis triticeae institutionis triticei quoque dogmatis frugem demetamus; ut, cum

---

[1] Epiphanovič, Zapiski po oblčitelnomu bogosloviju[5] (Neucerkask 1904). Das Titelblatt trägt den Vermerk: „Dieses Buch ist vom Lehrkomitee des hl. Synod für die geistlichen Seminarien als Lehrbuch der überführenden (d. h. polemischen) Theologie gutgeheißen." Bemerken möchten wir noch, daß hier die konservativen schismatischen Theologen ins Auge gefaßt sind. Die ganz neuzeitlichen schismatischen Theologen huldigen vielfach in bezug auf Wesen und Entwicklung des Dogmas modernistischen Ansichten.

[2] A. a. O. 37—40.

aliquid ex illis seminum primordiis accessu temporis evolvatur, et nunc laetetur et excolatur[3]."

Katholischerseits erklärt man mit vollem Rechte die Entwicklung, von der Vinzenz spricht, in dem Sinne, daß eine Wahrheit von Gott nur einschlußweise, formaliter implicite, geoffenbart und deshalb einige Zeit hindurch, vielleicht Jahrhunderte lang, in sich nicht ausdrücklich erkannt wird. Später aber erfaßt die Kirche sie als Offenbarungsgut und stellt sie ausdrücklich als zu glauben vor. Das Samenkorn erschließt sich und die Pflanze keimt.

Diese Dogmenentwicklung im Sinne der katholischen Kirche lehnen die schismatischen Theologen ab. Sie nehmen zwar eine immer klarere Aussprache des bereits früher Geglaubten an, damit die Gläubigen erleuchtet, die Wankenden im Glauben gestärkt, Irrlehren zurückgewiesen werden. Aber die Kirche tut auf den Konzilien nichts anders, als daß sie den bereits bestehenden, ausdrücklichen Glauben noch klarer vorlegt. In diesem Sinne allein lassen die Schismatiker obigen Kanon des hl. Vinzenz gelten. Aber der römischen Kirche machen sie es zum bittern Vorwurf, daß sie Lehren als Dogmen aufstelle, die nur eingeschlossen in andern Wahrheiten geoffenbart waren, gleichsam wie im Samen. Auf diese Weise würde die Zahl der Dogmen vermehrt, Schlußfolgerungen aus dem Worte Gottes, ja Schulmeinungen würden als Dogmen verkündet, wo doch weder Schrift noch Überlieferung zu solchem Vorgehen berechtigten, das einzig und allein in der Philosophie am Platze sei[4].

Epiphanovič stellt in seinem eingangs erwähnten Werke im Kapitel „Von den Quellen der kirchlichen Lehre" die katholische Anschauung folgendermaßen dar[5]: „Außer einer unrichtigen Übertreibung[6] der hl. Überlieferung gegenüber der Heiligen Schrift durch die katholische Kirche erweitert diese Kirche noch über das Maß den Umfang dieser Quelle der geoffenbarten Wahrheit, wenn sie in dieselbe nicht bloß Wahrheiten des Glaubens und der Sitt-

---

[3] Comm. 23; ML 50, 667.

[4] So Makarij Bulgakov, Pravoslavnoje dogmatičeskoje bogoslovije[5] (Petrograd 1895) I 6—10 44; Philaret Gumilevskij, Pravoslavnoje dogmatičeskoje bogoslovije[3] (Petrogr. 1882) I 3—15; N. Malinovskij, Pravoslavnoje dogmatičeskoje bogoslovije[2] (Sergiew-Posad 1910) I 14—17. Diese Angaben verdanken wir der freundlichen Mitteilung von Th. Spáčil S. J., Prof. am Pontif. Instit. Orient.

[5] Die Übersetzung besorgte in liebenswürdiger Weise J. Schweigl S. J., Prof. am Pontif. Instit. Orient.

[6] Die Schismatiker nehmen nur traditio inhaesiva, nicht constitutiva an.

lichkeit, sondern auch disziplinäre Einrichtungen und geschichtliche Tatsachen einschließt. Diese ihre Stellung zur hl. Überlieferung rechtfertigt sie damit, daß die Apostel ihren nächsten Nachfolgern das mündliche Unterpfand des Glaubens (ebenso wie auch das geschriebene) zu ihrer vollen Verfügung übergaben, damit sie die ihnen übergebenen Wahrheiten nicht bloß bewahrten und über sie Zeugnis ablegten, sondern auch entwickelten und erweiterten. Das eine wie das andere müssen die Nachfolger tun mit Gutheißung ihres Hauptes, des Papstes. — Daher können und müssen zur Überlieferung nicht bloß Wahrheiten gezogen werden, die immer und bei allen Christen den Gegenstand des beständigen Glaubens bildeten, sondern auch solche, die früher gar nicht im kirchlichen Bewußtsein waren, die erst in späteren Zeiten darin auftauchten, und die mit Hilfe verschiedener logischer Systeme abgeleitet wurden, ja sogar solche Wahrheiten, die zu andern Zeiten von einem Teil der Kirche abgelehnt wurden, aber für einen andern Gegenstand festen und entschiedenen Glaubens bildeten, wenn nur diese Wahrheiten in der Folge durch die Autorität des Apostolischen Stuhles, des römischen Papstes, bezeugt wurden[7]." . . .

Obwohl diese Ausführungen die katholische Lehre verzerren, geht doch daraus hervor, daß die Dogmenentwicklung, auch wie die katholische Kirche sie vertritt, verworfen wird.

Demgegenüber gilt es nun, mit allem Nachdruck zu betonen: Gott konnte Wahrheiten in der Weise mitteilen, daß sie in andern Lehren einschlußweise so geborgen waren, daß sie durch deren bloße Zergliederung, Auflösung des begrifflichen Inhaltes ohne Schlußfolgerung sich ergeben. Gott selbst hat die betreffende Wahrheit ausgesprochen; wir nehmen sie an auf seine Autorität hin. Die Schismatiker übersehen eben hier einen Punkt von größter Wichtigkeit.

Diejenigen katholischen Theologen, die zur Definibilität einer Lehre als Dogma verlangen, daß sie wenigstens formaliter implicite im Worte Gottes enthalten sei, lassen zwar eine Beweisführung zu, jedoch darf sie sich nur in den Bahnen einer Zergliederung, Auflösung des begrifflichen Inhaltes einer andern geoffenbarten Wahrheit bewegen[8]. So schließt der bedingungslose, vollkommene Sieg über Satan als Urheber der Stammsünde und die absolute Feindschaft gegen ihn die Freiheit von der Erbmakel als konstituierendes Element in sich. Eine inhaltliche Schlußfolgerung liegt nicht vor. Aber ohne eine Zerlegung nach allseitiger Betrach-

---

[7] Epiphanovič a. a. O. 20 f.

[8] Auch wo eine Wahrheit aus zwei geoffenbarten Sätzen sich ergibt, liegt inhaltlich keine eigentliche Schlußfolgerung vor.

tung und Erwägung des Inhaltes und Bereiches dieses Sieges tritt die Freiheit von der Erbmakel nicht hervor.

Die Reinheit der Gottesmutter vom Verderben Adams wurde nur auf diese Weise geoffenbart. Es liegt deshalb auf flacher Hand: Wer die Dogmenentwicklung im katholischen Sinne abweist, kann die Unbefleckte Empfängnis als Dogma nicht anerkennen. Umgekehrt aber ergibt sich: Falls die Unbefleckte Empfängnis als Glaubensgut angenommen werden muß, steht die katholische Dogmenentwicklung gerechtfertigt da. Ja gerade bei dieser Lehre tritt uns ein typisches Beispiel dieses Fortschrittes in der Erkenntnis des Offenbarungsschatzes vor Augen. Dieser Gnadenvorzug Marias lag wie eine Rose in der Knospe darin eingebettet, daß ihr derselbe unbedingte, vollkommene Sieg über Satan als Urheber des Erbverderbens und die gleiche absolute Feindschaft gegen ihn zuerkannt wurde wie Christus dem Herrn, nur mit dem Unterschied: Christus aus sich, Maria durch Christus. Verfolgen wir die aus diesem Samen aufkeimende Lehre bis zu ihrer offenen Entfaltung, so ergeben sich folgende Stufen:

Schon bald nach der apostolischen Zeit bei Justin, Irenäus, Tertullian tritt Maria als neue Eva in Gegensatz zur Stammmutter, der Anstifterin des Verderbens, der Bringerin des allgemeinen Fluches. — Maria wird dieselbe Unschuld zuerkannt wie Eva im Paradiese vor der Sünde. — Fast gleichzeitig oder doch bald danach finden wir die Auslegung des Engelgrußes als Ausnahme Marias von dem über Eva und ihre Nachkommen verhängten Fluche. — Seit Ephräm, besonders seit dem Konzil von Ephesus, erkennt man der hehren Gottesmutter dieselbe Freiheit von aller und jeglicher Sünde zu wie Christus; besonders verschwindet die vordem bei einigen wenigen Vätern obwaltende Annahme der einen oder andern läßlichen Sünde in Maria, während gleichzeitig in der Überlieferung allgemein der Satz gilt, niemand, der je mit der Erbsünde behaftet gewesen, bleibe während des ganzen Lebens frei von jeder läßlichen Sünde[9]. Aus dem Munde eines hl. Augustinus, Sophronius, Andreas von Kreta, Joh. Damascenus vernehmen wir sodann das ausdrückliche Bekenntnis des Privilegs.

Der Fortschritt mußte sich aber nicht nur hinsichtlich der Lehre in sich vollziehen, sondern auch bezüglich ihrer Vereinbarung mit andern Glaubenswahrheiten, mit denen sie entweder Berührungspunkte aufwies oder fürs erste sogar

---

[9] Siehe weiter unten S.

in scheinbarem Widerspruch stand. Vor allem kamen hier naturgemäß in Betracht die Fragen nach dem Ursprung der menschlichen Seele, dem Wesen und der Fortpflanzung der Erbsünde, der Allgemeinheit der Erlösung, dem durch die ununterbrochene Überlieferung so überaus stark betonten Vorrang Christi.

Die Geschichte unseres Dogmas stellt es ja ganz klar heraus, wie selbst bei seinen Vorkämpfern in dieser Hinsicht so mancher Versuch sich schließlich als Verirrung erwies. Man denke nur an jene Meinung, derzufolge durch die Konkupiszenz beim Zeugungsakte das Fleisch befleckt und durch die Vereinigung der Seele mit diesem befleckten Fleische die Erbsünde fortgepflanzt wurde und ähnliche Irrgänge, die dann vor allem durch die großen Theologen des 13. Jahrhunderts beseitigt werden mußten. Bestritten diese auch die Unbefleckte Empfängnis, so wirkten sie mittelbar zu ihrem endlichen Triumphe mit.

Erweist sich mithin der Gnadenvorzug Marias als echtes Offenbarungsgut, so muß die Berechtigung der katholischen Dogmenentwicklung eingeräumt werden. Zu dem Ende wollen wir solche Zeugen verhören, deren Bekenntnis wegen ihres ehrwürdigen Alters von den Schismatikern nicht wohl zurückgewiesen werden und denen der Verdacht der Latinisierung nicht anhaften kann.

I. Das Zeugnis der syrischen Kirche und der Chaldäer.

Der syrischen Kirche gebührt der Ruhm, im Bekenntnis der Makellosigkeit der heiligsten Jungfrau im ersten Augenblick ihres Daseins als Bannerträgerin voranzugehen[10].

A. Ephräm, der Lehrer der syrischen Kirche.

Benedikt XV. entsprach ganz gewiß einem langgehegten Herzenswunsche der syrischen Kirche, als er den hl. Ephräm zur Würde eines Doctor Ecclesiae erhob. Feiert ja die syrische Kirche Ephräm als „Sonne der Syrer", als ihre „Säule", als „Zither des Hl. Geistes". „Mochte diese Kirche seit dem

[10] „Apud Syros praecipue forsitan magis dilucida et frequens quam aliis ecclesiis occurrit perfectae ἀναμαρτησίας et integrae puritatis Dei Genitricis assertio." Abbeloos, De vita et scriptis S. Iacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi (Lovanii 1867) 187. Ebenso Bickell: „Omnino nulla fere ecclesia tam constanter et unanimiter anhamartesiam S. Mariae semper docuit quam syriaca." S. Ephraem Syri Carmina Nisibena (Lipsiae 1866) 29.

5. Jahrhundert unheilbarer konfessioneller Zerrissenheit verfallen, in liebender Ehrfurcht gegen Ephräm haben alle Parteien miteinander gewetteifert. . . . Sozomenus, der Kirchenhistoriker, meint sogar, Ephräm habe an Schönheit und Glanz der Rede sowohl wie an Tiefe und Reichtum der Gedanken auch die berühmtesten griechischen Schriftsteller übertroffen[11]."

Ein ganz unschätzbares Verdienst erwarb sich Ephräm dadurch, daß er seinem Volke jene innige Liebe zur unbefleckten Gottesmutter einflößte, die dann wie ein heiliger Feuerbrand den gesamten Orient ergriff.

„In virginitate sua ignominiosa folia induit Eva. Mater tua in virginitate sua pallium gloriae induit, quod omnibus sufficiens est. Pallium parvum corporis dedit ad induendos omnes. . . . Regis palatium est per te, fili regis et sanctum sanctorum, et per te, summe sacerdotum. Iterum Eva fovea et sepulcrum serpenti maledicto fuit, qui intravit et habitavit in ea. Consilium eius [serpentis] malum fuit illi [Evae]. Cibus, quae facta est pulvis[12]."

Maria ist v i r g o wie Eva vor der Sünde. Auf diese Gleichstellung folgt nun der Gegensatz, der fordert, daß Maria die „folia ignominiosa" nicht anlegt wie Eva. Sie muß mithin frei bleiben vom Verderben der Stammutter. Sie steht nicht entblößt da wie jene. Im Gegenteil, sie trägt das Ruhmeskleid jener Unschuld, in der vor ihrem Falle die Jungfrau Eva erstrahlte. Dieses Kleid soll zudem die Nacktheit aller bedecken. Dieser Gedanke kehrt bei Ephräm und überhaupt in der orientalischen Marienliteratur häufig wieder. Er besagt zunächst nicht etwa, daß die Gottesmutter uns den Heiland schenkte und dadurch allen wieder das Kleid der heiligmachenden Gnade vermittelte. Vielmehr erhob sich in der Gottesmutter die in Adam gefallene Menschennatur wieder zur ursprünglichen Schönheit und empfing das Pfand ihrer Wiederherstellung in allen Sterblichen. Eva mußte es bitter büßen, daß sie dem Rate der Schlange folgte. Sie vermodert im Grabe und wird die Speise der Schlange. Gottes Gerechtigkeit verhängte über die Sünde der Stammeltern den Tod mit nachfolgender Verwesung.

---

[11] B a r d e n h e w e r, Gesch. d. altkirchl. Lit. IV 342.

[12] Sermo XII in Natalem Domini: Opera omnia quae exstant Syriace et Latine (Romae 1737—1743) II 430 sq. Wir verdanken A. d a F o n s e c a S. J., Prof. am Pontif. Instit. Bibl., die für diese Arbeit eigens angefertigte wörtliche Übersetzung der zitierten Stellen aus dem syrischen Urtext.

Die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Christi stellt die erhabenste Form der Befreiung vom Fluche Evas dar („In dolore paries filios." Gen. 3, 16). Deshalb verharrt Maria auch in der Empfängnis und Geburt Christi im Glanze jener Unschuld, die Eva vor der Sünde zierte. „In Maria exaltatum est inclinatum Hevae caput. Quia Maria suscepit infantem, qui comprehendit aspidem, folia ignominiae absorpta sunt a gloria. Humano generi duae datae sunt virgines: una causa fuit vitae, altera mortis. Per Hevam orta est mors et vita per Mariam. Filia matrem lapsam sustentavit. Quia mater induerat folia ignominiae, filia texuit ei atque dedit stolam gloriae. Femineo generi spes facta est per Mariam. Quia infecerat invidia feminarum aures et pudor vultus eorum, Maria liberavit eas irreprehensibilesque effecit . . .[13]."

Hier vergleicht Ephräm Maria mit der noch sündenlosen Eva. Dann legt die Mutter aller Lebendigen die Blätter der Scham an. Maria hingegen bleibt von ihnen verschont. Wegen ihres Kindes wird sie mit Herrlichkeit umkleidet, die die Blätter der Scham verschlingt.

Dem Menschengeschlechte schenkte Gott zwei Jungfrauen, Maria und Eva. Eva, vor der Sünde Jungfrau, heißt nun an vielen Stellen die „meretrix", weil sie mit der Schlange buhlte und fiel. Die Jungfrauschaft ging durch das sündige Essen der verbotenen Frucht verloren. Auch Ephräm gibt ebenfalls dem Worte „Jungfrau" bei seiner Anwendung auf die Stammutter vor der Sünde jenen prägnanten Sinn, den wir bei Jakob von Sarug und Isaak von Antiochien antreffen werden. Es besagt nicht nur Unversehrtheit des Leibes, sondern auch die Unschuld des Paradieses. Durch die Gleichstellung mit Eva vor der Sünde wird mithin Maria die durch keinerlei Makel entweihte Unschuld zuerkannt. Darum heißt es auch bei unserem syrischen Kirchenlehrer an anderer Stelle: „Duae innocentes, duae simplices Maria et Eva positae sunt in comparatione, altera salutis, altera mortis causa fuit[14]." Weiterhin hat die Tochter die gefallene Mutter aufgerichtet. Weil die Mutter die Blätter der Schande angelegt hatte, wob und schenkte ihr die Tochter das Kleid der Herrlichkeit. Die Tochter blieb also aufrecht, sie hat die Blätter der Schande nicht angelegt, und durch diese ihre Unversehrtheit vom Falle wob sie der Mutter das Kleid der Herrlichkeit und befreite das menschliche Geschlecht von der

---

[13] S. Ephraem Hymni et Sermones ed. Lamy (4 voll. Mechliniae 1882—1902) II 526.

[14] S. Ephr. Opp. Syr. et Lat. II 327 A.

Beschämung, weil in ihr die menschliche Natur sich wieder zum ersten Glanze erhob und mit Paradiesesherrlichkeit umkleidete.

„Manifestum est Mariam esse luminaris ostium, per quod illuxerunt mundus eiusque habitatores, qui obscurati sunt per Evam omnium causam malorum. Similes sunt in earum mysterio corpori, cuius unus oculus caecus et tenebrosus et alter oculus iterum purus et lucidus etiam lucem dans omnibus. Ecce mundum, duo oculi infixi sunt in eo: Eva fuit oculus sinister caecus, dexter nitidissimus Maria. In oculo, qui obscuratus est, universus mundus caligavit[15]."

Eva ist die Urheberin des Verderbens der Erbsünde. Sie fiel, verlor das Augenlicht, also eine ihr innere Vollkommenheit, und durch ihren Fall trug sie zum Verderben des Geschlechtes bei. Im Gegensatz zu ihr verliert Maria den ungetrübten Glanz des Auges nicht, und zwar bewahrt sie jenen Glanz, der der Nacht der von Eva verbreiteten Sünde entgegensteht. Sie bleibt mithin verschont vom Erbübel und wird dadurch das Heil der Welt.

Noch einen weiteren Fortschritt in der Erkenntnis der Reinheit der Gebenedeiten verdanken wir dem großen Lehrer der syrischen Kirche. Die Überlieferung vertrat den Satz, daß niemand, der mit der Erbsünde behaftet gewesen, in seinem ganzen Leben alle, auch die geringsten Sünden meiden könne. Diesen Satz stellte Augustin gegen Julian auf[16] und berief sich dafür auf Gregor von Nazianz:

„Illud cognitum habeamus, quod omni vitio carere, vere hominis modulum excedit, soliusque Dei est. . . . Perdite autem et incurabiliter aegrotare, pravae et adversariae illius naturae est, atque eorum, qui ab ea afflantur. At vero post peccatum ad meliorem mentem redire, hominum esse vere proborum et qui ex ea classe sint, quae salutem consequitur. Nam etsi pulvis hic improbitatis aliquid secum trahit ac terrenum hoc tabernaculum mentem sursum tendentem aut certe ad hoc creatam, ut sursum tendat, deprimit; at imago tamen limum repurget ac sociali iugo coniunctam carnem rationis pennis sublevatam in sublimi collocet. Melius quidem nobiscum ageretur, si nec huiusmodi purgatione opus haberemus nec omnino purgati fuissemus, integra videlicet atque incolumi nobis manente dignitate illa, ad quam etiam per huiusce vitae disciplinam properamus; nec per amarum peccati gustum a vitae ligno excidissemus[17]."

Wer immer unter der Erbsünde geschmachtet, in dem

---

[15] Ebd. 329 D.
[16] Contra Iul. V 15, 57; ML 44, 815.
[17] Oratio XVI in Patrem tacentem MG 35, 954 C.

wohnt die böse Begierlichkeit. Ihren Nachstellungen unterliegen alle derart, daß es Menschenmaß übersteigt, ohne alle und jede Sünde zu sein. Dies kommt nur Gott zu. Von den Engeln will Gregor nicht reden.

In der Tat faßt der augustinische Satz nur das Ergebnis mehrerer überlieferter Lehren zusammen: a) Da alle auf natürliche Weise von Adam Abstammenden dem Gesetze nach der Erbsünde unterliegen, gibt es keine Rechtfertigung als durch Tilgung der Stammsünde: ut regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt. — b) Wo immer einmal die Erbsünde innewohnte, bleibt ohne jede Ausnahme die böse Lust, und damit folgt auch für die Heiligsten die Unmöglichkeit, während des ganzen Lebens alle läßlichen Sünden zu meiden. Ein hl. Evangelist Johannes und ein hl. Jakobus rufen aus, wie es das 16. Konzil von Karthago (418; Kan. 6 u. 7) hervorhebt: „Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est" (1 Io 1, 8); „In multis enim offendimus omnes" (Iac 3, 2). — c) Wie Christus allein (de iure) von der Erbsünde freiblieb, so auch allein (gleichfalls de iure) von persönlicher Sünde. In demselben Maße, wie die persönliche Sünde ausgeschlossen wird, muß Freiheit von der Erbsünde angenommen werden. Weil bei Christus seine jungfräuliche Empfängnis die Erbsünde de iure ausschloß, konnte seiner heiligsten Person auch nicht die geringste persönliche Sünde anhaften. Nun stellt Ephräm hinsichtlich der tatsächlichen Freiheit von jeder, auch der geringsten Sünde und in bezug auf gänzliche Makellosigkeit Maria auf eine Stufe mit Christus. In seinen Carmina Nisibena läßt er die Kirche von Nisibis also sprechen:

„Revera quidem tu [Domine] et mater tua soli estis, qui omni ex parte omnino pulchri estis; non enim in te, Domine, labes est, nec ulla in matre tua macula. Infantes autem mei duabus his pulchritudinibus minime similes sunt[18]." Zu dieser Stelle bemerkt der um die Erforschung der syrischen Kirchenväter so verdiente Wiederentdecker und Herausgeber: „Probatione vix eget Ephraemum hoc loco S. Virgini immunitatem non solum ab actuali, sed etiam ab originali peccato tribuere. Adscribit enim ei talem sanctitatem, quam cum solo Christo participat, quaque omnes reliqui homines carent. Alias autem Ephraem semper primum locum concedit infantibus, qui post baptismum sine peccato actuali e vita decesserunt, eosque omnes sanctos honore et dignitate superare contendit.

[18] Bickell a. a. O. 122.

Si ergo de actuali tantum peccato ageretur, Maria Virgo non sola praeter Christum hac immunitate gauderet, sed in eundem cum infantibus post baptismum mortuis ordinem releganda esset. Habemus ergo hic per iteratam omnis peccati negationem, per comparationem cum anhamartesia Christi et per oppositionem contra alios omnes homines directum testimonium Ephraemi de conceptu immaculato S. Mariae, pro quo adhuc plura magis indirecta apud eundem inveniuntur[19]."

Wir treten der hier geäußerten Ansicht des gefeierten Orientalisten von einem offenen Bekenntnisse des Dogmas bei Ephräm gerne bei. Darüber kann auf alle Fälle kein Zweifel übrig bleiben, daß dem hl. Sänger selbst eine ausdrückliche Erkenntnis des Gnadenvorzugs vorschwebte. Außerdem mußte aber diese Zusammenstellung mit Christus hinsichtlich der tatsächlichen Freiheit von aller Sünde die Erkenntnis des Privilegs auch bei andern mächtig fördern, weil, wie soeben betont wurde, auf Grund der Offenbarung bei Meidung jeder persönlichen Sünde während des ganzen Lebens auf Immunität auch von der Erbsünde zu schließen war. Maria vernichtet an der Seite ihres göttlichen Sohnes das Werk Satans, der durch Eva Adam und alle seine Nachkommen ins Erbverderben stürzte. So ist sie Gegnerin und Besiegerin Satans als Urhebers des Erbverderbens. „Heva et serpens fossam foderunt illucque Adamum praecipitarunt, at Maria et regius infans sese opposuerunt et delapsi extraxerunt eum ex abysso per hoc occultum mysterium, quod patefactum Adamum vivificavit[20]." Die ganze Liebe zur reinsten Jungfrau spricht aus einem Gebet Ephräms, aus dem wir das hierhin Bezügliche entnehmen:

„Domina mea sanctissima Dei Genitrix et gratia plena, Mater Dei benedictissima, . . . tota pura, tota immaculata, tota illibata, tota impolluta, tota irreprehensibilis, . . . tota incorrupta, . . . Virgo anima et corpore et mente, . . . naturae communis gloria, . . . vestis immaculata eius, qui induit lucem sicut vestimentum, . . . vellus Gedeonis rore madens, liber divina manu scriptus, per quem Adami chirographum scissum est, . . . Paradisus sanctissimus in Eden, lignum vivificum pulcherrimum . . .[21]."

---

[19] Ebd. 28.

[20] Lamy a. a. O. II 524.

[21] Oratio in Deiparam. Opp. Graece et Lat. (Romae 1732—1746) III 528—530. Es sei uns erlaubt, schon hier auf den bei Ephräm vorkommenden Ausdruck „Virgo anima et corpore et mente" hinzuweisen, weil er uns später bei der Lösung einer Frage in der abessinischen Literatur eine Handhabe bieten kann.

Maria ein neues Eden, aus ihr strömt der Duft des Paradieses, die „Zither des hl. Geistes" erschöpft sich in der Häufung der Titel für die unentweihte Reinheit. Bei ihrem Ursprung durch göttliches Eingreifen vom Taue der Gnade durchtränkt, zerreißt sie Adams Schuldbrief.

Bei dieser so entschiedenen Betonung der gänzlichen Sündelosigkeit Marias muß es auf den ersten Augenblick überraschen, daß Ephräm bei der hehren Gottesgebärerin eine Reinigung von Sünden anzunehmen scheint.

„Margarita ex immundis est animantibus; quoniam et Christus ex natura sordibus obnoxia natus est, quae purgationibus per visitationem Dei indigebat. Quemadmodum autem fulgur universa explorat, sic etiam Deus; et sicut illud occulta illuminat, ita quoque Christus recondita naturae purgat. Ideo Virginem purificavit, et sic natus est, ut ostenderet, ubi Christus est, ibi omnem puritatem operari. Mundavit eam in Sancto praeparans Spiritu, et sic ipsum purificatus concepit uterus. Mundavit eam in castitate, ideoque natus virginem ipsam reliquit. . . . Cognoscebat conceptionem, at viri congressum et consuetudinem ignorabat; intelligebat quidem absconditum pondus, sed pravam corruptelam cupiditatis experta non est, omniaque ad pudicitiam concurrebant membra, proprii impetus oblita. Etenim ad ortum solis cuncta redduntur splendida; si foris splendens sol illuminat omnia, quid faciet in domo totus exsistens. Si Paulum Christus de coelo illuminans ad pietatem mutavit, fecitque ex lupo ovem, ex persecutore apostolum, . . . quanto magis intus in Maria cum esset divinum Verbum, ipsam ab omni corruptione atque mutatione alienam fecit. Pro arrhabone fidem accepit puellae et non amplius propendens erat gratia; sed dum iure optimo incorruptionis vim illi praebet, fides naturam adduxit, et hanc apprehendens gratia non amplius esse corruptibilem sivit; verum sibi ipsam adiunxit, sicut rex vas privati alicuius hominis proprium sibi faciens. Atque ita facta est Maria non iam mulier, sed virgo per gratiam; sicut cibus iumentorum regius efficeretur, si rex eius particeps fieret . . . . Non dico immortalem illam fuisse; sed ab appetitu perversa non est, gratiae vi splendida facta est. Rubiginem natura habebat ferro adhaerentem, sed gratia mundavit, splendidam reddidit ideoque conservavit[22]."

Zur richtigen Würdigung dieser Ausführungen möge es zuvörderst gestattet sein, auf einen andern Text hinzuweisen, wo Ephräm ebenfalls von einer Reinigung bei Maria spricht, dieselbe aber im Sinne einer höheren Heiligung erklärt. „Ceterum lumen oculo receptum sua illum praesentia tergit et

---

[22] Vgl. Opp. Graece et Lat. II 270.

illustrat eiusque pulchritudinem ac venustatem proprio fulgore exauget et ornat. Maria oculus fuit, lux habitavit in illa suoque numine ipsius mentem extersit, purificavit phantasiam, cogitationes mundavit et defaecavit virginitatem[23]." An dieser Stelle kann Reinigung gar nicht Wegnahme einer bereits eingetretenen Makel bedeuten. Das ewige Licht reinigt seine Wohnung wie der Strahl das durchleuchtete Auge reinigt. Der Strahl entfernt doch nicht etwaige Flecken aus dem Auge, sondern hebt die Schönheit des Auges, läßt sie mehr hervortreten, und so erklärt ja der Dichter auch selbst die Reinigung. In demselben Sermo vergleicht er Maria mit einem Auge, das in nie getrübtem Glanze leuchtet: „Ecce mundum, duo oculi infixi sunt in eo. Eva fuit oculus sinister caecus, dexter nitidissimus Maria[24]." Dächte der Sänger an Reinigung von bereits anhaftender Sünde, so würde aus unserm Texte auch eine solche von begangenen Sünden folgen; denn es heißt ja, ihre Gedanken seien gereinigt worden. Nun vergleicht aber im Eingang dieses Sermo Ephräm die Gottesmutter mit der in Paradiesesunschuld strahlenden Eva, kann deshalb unmöglich an persönliche Sünden bei der Himmelsmutter denken.

Damit haben wir für die Lösung der aus dem vorletzten, uns hier beschäftigenden Texte sich erhebenden Schwierigkeit ein wichtiges Moment gewonnen. Reinigung bedeutet bei Ephräm nicht notwendig Tilgung einer bereits vorhandenen Sünde; er kennt eine Reinigung im Sinne einer Vermehrung der Gnade. Nun wird sich gleich das Bedenken geltend machen, an unserer Stelle lasse der Vergleich mit der Reinigung Pauli eine solch abgeschwächte Bedeutung des Wortes Reinigung nicht zu. Indes bleibt zu beachten, daß der Nachdruck ganz und gar auf dem Nachweis ruht, alle Reinheit stamme von Christus. Der Vergleich zwingt aber keineswegs zur Annahme einer Reinigung im selben Sinne bei der Gottesmutter und bei Paulus. Alle an unserer Stelle angeführten Wirkungen der Reinigung bei Maria besagen Festigung in der Gnade, Fernhaltung der bösen Lust. Die Möglichkeit des Falles wird ausgeschlossen. Alles bezielt eine Reinigung, welche dem Eintritt des Übels wehrt. Durchaus nicht, erwidert man. Es heißt: „Rubiginem natura habebat ferro adhaerentem, sed gratia mundavit." Der Sündenrost haftet der Natur Marias bereits an. — Gewiß spricht der Satz von einem bereits anhaftenden Sündenrost; aber auf wessen Natur beziehen

[23] Opp. Syr. et Lat. II 328. — [24] Ebd. 329.

sich diese Worte? Etwa auf die Natur Marias? Mit nichten. Hier haben wir das Endergebnis der ganzen Ausführung. Eingangs des angeführten Textes sagt Ephräm, Christus stamme von der mit Sünden beschmutzten Natur ab wie die Perle von unreinen Tieren. Christus kam in die Welt, um diese Natur zu reinigen. Die mit dem Sündenrost beschmutzte Natur ist die gefallene Adamsnatur im allgemeinen, nicht die Natur Mariens.

B. Jakob von Sarug.

Von großer Bedeutung für die syrische Kirche erwiesen sich die Gedichte des Jakob von Sarug († 521), da man aus ihnen einen Teil des Offiziums entnahm[25]. Jakob können wir mit vollem Rechte als Zeugen für die Reinheit der Gottesbraut von der Erbsünde anrufen. Gerade ihm, der „eine in sich gekehrte Natur gewesen, welche den Frieden und die Ruhe liebte und in frommer Betrachtung ihre Freude fand" (Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. IV 413), konnte sich die erhabene Schönheit Marias erschließen, und der Umstand, daß er Monophysit war, erweist, daß alle Syrer, wenngleich durch christologische Kämpfe gespalten, sich in der Verehrung der Makellosigkeit Marias eins fühlten.

„Quod si altera prae illa accepta fuisset, hanc potius elegisset; neque enim Dominus accipit personas, cum sit iustus et rectus, si qua macula aut defectus in huius anima fuisset, aliam matrem sibi quaesivisset labe expertem[26]."

[25] Assemani bemerkt: „Ex hoc sermone [gemeint sind Gedichte Jakobs] desumuntur fere omnes hymni, qui sub metro Iacobitico ad primum nocturnum in officio feriali Maronitarum leguntur" (Bibl. Or. I 310). Dieser Umstand verleiht den Zeugnissen ganz besondere Wichtigkeit, da er den Schluß erlaubt, der auch durch die Form der Gedichte gestützt wird, daß ihr Inhalt längst Gemeingut des Volkes geworden war. — Wenn auch mit Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. IV 412 f., wohl angenommen werden muß, daß Jakob Monophysit war und es bis zu seinem Tode blieb, so läßt sich doch mit Lebon sehr wohl verteidigen, daß er nur dem sogenannten Monophysitismus verbalis anhing, d. h. jener Richtung, die mit Sever von Antiochien das zu Chalcedon festgelegte ἐν δύο φύσεσιν verwarf, aber in Christus δύο οὐσίας bekannte (vgl. Lebon, Le Monophysisme Sévérien [Louvain 1909] 430 ff.); deshalb kann nicht etwa auf Grund des übertriebenen Begriffes der Gottesmutterschaft bei den Eutychianern ein Einwand gegen die Beweiskraft des Zeugnisses Jakobs für die Unbefleckte Empfängnis Marias erhoben werden. Das hier von Jakob Gesagte gilt auch von einem ansehnlichen Teil der Monophysiten überhaupt. Wir gedenken in einer weiteren Abhandlung auf diesen Punkt näher einzugehen.

[26] Wir zitieren nach der lateinischen Übersetzung von Abbeloos (oben Anm. 10), und zwar Vers und Seite. Carmen I de

Maria wird sodann mit ihrem göttlichen Sohne zusammengestellt als Besiegerin des Satans, Schlangenzertreterin; sie vernichtet den Schuldbrief im Gegensatz zu Eva, die ihn durch Essen vom Baume unterschrieben.

„Loco serpentis antiqui surrexit Gabriel ad loquendum, et pro Eva ingressa est Maria sermonem excipiens. Pro mendace, qui obiecta tentatione mortem induxit, verax surrexit, ut allato nuntio vitam praedicaret; et pro matre, quae subscribendo debitum contraxit inter arbores, filia omnia Adami patris sui debita solvit[27]."

Der Gegensatz zu Eva erheischt hier, daß Maria nicht vom Baume aß, sondern gänzlich auf seiten ihres Sohnes als siegreiche Widersacherin Satans sein Werk vernichtet. Deshalb webt Maria dem unter den Bäumen entblößten Stammvater das Kleid zu seiner Bedeckung: „Filia, quae texuit stolam gloriae, quam parenti suo inter arbores ignominiae nudato in vestem offerret[28]." Unmittelbar vorher heißt es: „Puella vetulae proiectae manum porrigens, ut ruina, in quam detruserat eam serpens, ipsam erigeret[29]." Maria fiel nicht beim Falle Evas und ward nicht entblößt. Darum vermag Maria als neue Eva den Schuldbrief der Stammutter zu vernichten. „Heva altera vitam pariens inter mortales, quae chirographum Hevae matris suae laceravit atque dissolvit[30]."

Die reinste Jungfrau zertritt Satan das Haupt: „Inter superos et inferos duo sedebant: locuti sunt, auscultarunt, et irae obnoxios reconciliatos effecerunt. Puella et angelus sibi mutuo obviaverunt et negotium versant, donec aboleverint contentionem Domini et Adami. Perturbator magnus, qui hunc corruere fecerat inter arbores, iam ipse conculcatur et omnino devincitur, factaque est reconciliatio[31]."

Die vollständige Bezwingerin Satans als des Urhebers der Erbschuld steht außerhalb des sündigen Geschlechtes als seine Sachwalterin, Fürbitterin vor Gott und führt die Versöhnung herbei. Sie, die Unschuldige, schließt für die Schuldigen den Friedensbund: „Virgo pura et angelus igneus mirabiliter pacis tractatum terricolas inter et caelites ineunt. Hinc una inter mulieres, illinc exercituum dux foedus de recon-

---

B. V. Maria v. 191 p. 223. An anderer Stelle wird die Reinheit Marias so erhoben, daß sie nicht mehr übertroffen werden kann: „Si fuisset alia purior et mansuetior, in illa habitasset, hanc vero reliquisset, quin habitaret in ea; et si fuisset anima huius anima splendidior et sanctior, hanc utique elegisset et illam dimisisset." v. 118 p. 215.

[27] Ebd. v. 270 p. 229. — [28] Ebd. v. 49 p. 207.
[29] Ebd. v. 48 p. 207. — [30] Ebd. v. 45 p. 207.
[31] Ebd. v. 260—264 p. 229.

ciliatione totius mundi pepigerunt[32]." Wenn es mithin so oft heißt: Maria bezahle die Schuld Adams, hebe das Verwerfungsurteil auf, so erschöpft sich der Sinn dieser Lobpreisungen keineswegs dadurch, daß sie der Welt den Erlöser schenkte. Nein, überall liegt der Gedanke zugrunde, daß sie, die von Schuld nie Befleckte, die nie unter Satans Erbzwingherrschaft Geratene, für das unterjochte, schuldbeladene Menschengeschlecht eintritt. Ein ihr innewohnender Vorzug, ihre Unschuld, tilgt die Schuld Adams. „Benedictissima mulierum, per quam terrae maledictio eradicata fuit, aboleta inde ab ea sententia condemnatoria. Casta, pudica, et sanctitate omnimoda ornata, pro cuius encomio praedicando plane deficit os meum[33]."

Maria ward zurückversetzt in jenen Stand der Paradiesesunschuld, die Adam und Eva vor der Sünde beglückte:

„Porro Filius Hominis, quamquam sententiae minime subiacens Deus cum esset, ex filia hominis in mundum exivit; quamobrem sanctissimam inter illustres et beatissimam virginem puritate nitentem per Spiritum sanctificavit, eamque puram effecit, mundam et benedictam, sicut erat ipsa Heva, antequam eam serpens esset allocutus; nempe tribuit illi pulchritudinem priorem, qualis matri eius competebat, cum necdum ex arbore mortifera manducasset. Itaque Spiritus superveniens illam effecit sicut Hevam priorem, quum haec consilio serpentis eiusque verbo odioso assensum nondum praebuerat; in eo illam gradu constituit, in quo, antequam peccaverant, Adam et Heva reponebantur, et tunc in illam illapsus est[34]." — „Puritate ea, quae Adamo competebat, Maria quoque potita est per Spiritum supervenientem, atque ipsa sine motu concupiscentiae peperit. . . . Pertigit Maria ad hunc partum purissimum, quia Spiritus eam sanctificaverat, ut in ipsam Filius Dei illaberetur; corpus eius sanctificavit eamque prava concupiscentia fecit expertem, sicut erat Heva virgo, antequam concupiscentiae foret obnoxia[35]."

Man kann wohl kaum einen bündigeren Ausdruck für die Freiheit Marias von der Erbmakel erwarten: die Himmelsmutter mit jener Reinheit geziert wie Adam und Eva vor der Sünde; sie ist frei von der bösen Begierlichkeit, geradeso wie die Stammeltern vor dem Falle. Der Gedanke der neuen Eva tritt uns in voller Klarheit entgegen.

Und doch scheint der Gedankengang Jakobs einen Einwurf zu bergen, der, falls berechtigt, diese Zeugnisse für die

---

[32] Ebd. v. 258 f. p. 229. — [33] Ebd. v. 35—38 p. 207.
[34] Ebd. v. 397—407 p. 241. — [35] Ebd. v. 416 429—431 p. 243.

Unbefleckte Empfängnis nicht nur aller Kraft berauben, sondern geradezu die Befleckung der Gottesmutter mit der Erbschuld herausstellen würde. In den Ausführungen unseres Sängers kommt zu wiederholten Malen der Gedanke vor von der Reinigung Marias bei der Herabkunft des Hl. Geistes zur Überschattung und Bewirkung der Menschwerdung.

„Peccatum, quod ad Adamum ingressum erat per concupiscentiae motus, ex ea eiecit Spiritus Sanctus superveniens in eam; illud additamentum, quod effecerat serpens, et inclinationem pravam in ea prorsus abolevit, eamque replevit sanctitate et innocentia[36]." — „Spiritus Sanctus venit ad Mariam, ut ex ea solveret sententiam primam Hevae et Adami. Ipsam sanctificavit, purificavit, benedictam inter mulieres effecit, atque a maledictione et doloribus Hevae matris suae liberavit[37]." — „Matrem suam per Spiritum Sanctum purificavit, qui habitaturus in ea, ex ipsa corpus purum erat assumpturus sine peccato. Ut ne contaminatum foret corpus quod ψυχικῶς (anima informatum) induit, per Spiritum Sanctum virginem mundavit et tunc illapsus est in eam[38]."

Bewirkt aber der Hl. Geist diese Reinigung erst im Augenblicke der Menschwerdung des Wortes, dann kann die Freiheit von der Erbsünde für die Gottesgebärerin nicht mehr in Frage kommen. Denn trat einmal die Befleckung ein, so vermag auch die vollkommenste Reinigung und Heiligung nicht mehr die nie entweihte Unschuld zu verleihen.

Jedoch genügt es, die volle Tragweite des Einwandes zu erwägen, um sich von der völligen Unmöglichkeit einer derartigen Auffassung der Reinigung Marias durch den Hl. Geist bei der Überschattung zu überzeugen. In der Tat! Was würde eine solche Auffassung der Wirkung der Herabkunft des Hl. Geistes auf die Jungfrau bedeuten? Nichts mehr und nichts weniger als dies, daß Maria bis zur Herabkunft des Hl. Geistes und der Bewirkung der Menschwerdung in der Erbsünde blieb. Nun besingt Jakob die Heiligkeit der Jungfrau von frühester Jugend auf, ihre Reinheit ohne jegliche Makel, die geradezu den Sohn Gottes bewog, eben sie zu seiner Mutter zu erwählen, ihn in ihren Schoß herabzog; da mußte doch die vollkommenste Reinheit der Überschattung des Hl. Geistes vorangehen.

„Si fuisset alia purior et mansuetior, in illa habitasset, hanc vero reliquisset, quin habitaret in ea; et si fuisset anima animâ huius splendidior et sanctior, hanc utique elegisset et illam dimi-

---

[36] Ebd. v. 431 434 p. 245. — [37] Ebd. v. 374 p. 239.
[38] Ebd. v. 381—384 p. 239.

sisset. . . . Cum hanc scrutatus esset, in ea invenit humilitatem ac sanctitatem, affectusque puros et animam Dei amore accensam, cor mundum, cunctas denique cogitationes perfectissimas. Propterea itaque elegit hanc perfectissimam et virtute omnimode ornatam[39]."

Gleichwie das Siegel der Jungfräulichkeit nie verletzt wurde, so blieb vom ersten Augenblick ihres Daseins an ihre Heiligkeit unversehrt. „Decore referta tam in natura quam in voluntate, nec minimum foedata desideriis inhonestis, ab ipsa sua infantia in rectitudine sine labe perstitit, et immaculata in via absque ullo delicto ambulavit. Natura servata cum studio virtutum, signa virginalia in corpore et sanctimonia in anima eius perpetuo exstiterunt[40]." Auch der Vergleich mit Johannes dem Täufer, Elias, Melchisedech, die schon im Mutterleibe von der Erbsünde gereinigt wurden, beweist schlagend, daß der Gedanke einer Reinigung von der Erbsünde erst bei der Herabkunft des Hl. Geistes zur Überschattung unserm Dichter völlig fernlag. Alle diese genannten bevorzugten Diener Gottes würden ja in bezug auf den Zeitpunkt der Heiligung die Gottesmutter weit übertreffen.

Aber von welcher Reinigung spricht denn der Sänger da, wo er mit solchem Nachdruck betont, Maria sei vor dem Herabsteigen des Sohnes in ihren Schoß durch den Hl. Geist gereinigt und geheiligt worden?

Abbeloos schlägt folgende Lösung vor: „Ipsa [Maria] iam pura et sancta, purificata et sanctificata dicitur ob ampliorem charismatum divinorum concessionem, deinde ob abolitionem totalem pravae concupiscentiae, quae alioquin in ipsa nullatenus unquam effectus suos exercere potuit, denique ob donationem mirabilis foecunditatis, qua virgo Filium conciperet et pareret . . .[41]."

Wir leugnen nicht, daß diese Auffassung auf den ersten Blick durch Aussprüche im Kontexte nahegelegt scheint, glauben aber, daß diese Erklärung zur Beseitigung der Schwierigkeit nicht genügt. Die bereits vorhin mitgeteilten Verse: „Peccatum, quod ad Adamum ingressum erat per concupiscentiae motus, ex ea eiecit Spiritus Sanctus superveniens in eam; illud additamentum quod effecerat serpens, et inclinationem pravam in ea prorsus abolevit, eamque replevit sanctitate et innocentia", schließen in ihrem nächstliegenden Sinne die Erbsünde selbst als Objekt der Reinigung ganz gewiß mit ein. Zudem bezielt die Reinigung zunächst das, was der

[39] Ebd. v. 119—126 p. 215. — [40] Ebd. v. 145—149 p. 217.
[41] Ebd. p. 195.

Heiligkeit vor allem entgegensteht. Das ist aber wiederum die Sünde selbst. Der Hl. Geist reinigt Maria und erfüllt sie mit Heiligkeit. Handelte es sich also wirklich um eine Reinigung erst im Augenblicke der Menschwerdung, dann könnte ein Gegner der Unbefleckten Empfängnis die Worte wohl natürlicher auf eine Reinigung von der Erbsünde selbst ausdehnen. Da nun die Gedankengänge Jakobs, wie oben dargetan wurde, eine Befreiung von der Erbsünde selbst erst bei der Herabkunft des Hl. Geistes zu klar ausschließen, wir doch auch einen so klaffenden Widerspruch in seiner Lehre und zu seiner ganzen Richtung nicht annehmen dürfen, so läßt sich die Forderung nicht zurückweisen, einmal nachzusehen, ob die Voraussetzung der ganzen Schwierigkeit zu Recht besteht.

Hat wirklich Jakob eine Reinigung von einem vorhandenen Übel, sei es auch nur die böse Lust, erst im Augenblick der Herabkunft des Hl. Geistes im Sinne? Oder geht seine wahre Absicht nur dahin, die Reinigung und Heiligung in innere Beziehung zur Herabkunft des Hl. Geistes bei der Menschwerdung zu bringen, indem er zugleich unter Reinigung Fernhaltung einer Makel und Erhöhung der Heiligkeit versteht?

Das letztere trifft offensichtlich zu. Jakob erfaßt die Überschattung durch den Hl. Geist als Abschluß, als Krönung gleichsam eines langen, großangelegten und höchstzielenden Werkes des Heiligmachers in Maria seit ihrer Empfängnis bis zur Wohnungnahme des Ewigen Wortes in ihrem Schoße. Das heiligste Fleisch Christi sollte von einer an Leib und Seele makellos reinen Jungfrau stammen. Deshalb ging der Wohnungnahme des Sohnes Gottes eine jede Makel ausschließende Reinigung voraus. Darauf liegt der Nachdruck. Wie sodann Ephräm eine Reinigung kennt nicht im Sinne von Tilgung einer bereits vorhandenen Makel, sondern bei Maria in der Bedeutung von Fernhaltung der Befleckung und höherer Heiligung, so auch hier Jakob von Sarug. Die Reinigung Marias begann bei ihrer Empfängnis durch Bewahrung vor der Makel der Adamskinder samt der bösen Begierlichkeit und fand ihren krönenden Abschluß in der Erhöhung des Gnadenstandes bei der Herabkunft des Heiligmachers zur Bewirkung der Menschwerdung.

Gleich nach dem Sündenfalle begann das göttliche Werk. Schon im Paradiese wurden Adam und Eva zu Vorbildern Christi und seiner heiligsten Mutter: „Hevam virginem sancte genuit Adam, eamque appellavit nomine matris vitae, ita typice significans ex Maria per partum alterum mundo vi-

tam esse orituram, illamque etiam in virginitate sua Filium Dei parituram[42]." Vor der Ankunft des Engels, also vor der Herabkunft des Hl. Geistes zur Überschattung war Maria geheiligt, und nur wegen ihrer bereits vorhandenen allseitigen Heiligkeit konnte sie des Grußes des Himmelsboten teilhaftig werden: „Nisi virtute omnigena ornata fuisset, nequaquam potuisset mutuo sermone cum Gabriele conversari[43]." Der Hl. Geist hat aus der Seele Marias die Sünde verbannt, indem er ihr keinen Zutritt gewährte. Sein Reinigungswerk begann im ersten Augenblick des Daseins. Nur so können sich die Worte bewahrheiten: „Quamobrem sanctissimam inter illustres et beatissimam virginem puritate nitentem per Spiritum sanctificavit, eamque puram effecit [also die schon vollkommen Reine erfährt noch eine Reinigung], mundam et benedictam, sicut erat ipsa Heva, antequam eam serpens esset allocutus; nempe tribuit illi pulchritudinem priorem, qualis matri eius competebat, cum necdum ex arbore mortifera manducasset[44]."

Zuvörderst kann die Reinigung der schon vorher in Reinheit Strahlenden nicht Wegnahme einer noch anhaftenden Makel bedeuten, sondern konnte nur in einer Vermehrung der Heiligkeit bestehen, die im Augenblick der Herabkunft des Hl. Geistes sein Gnadenwerk zur Bereitung einer würdigen Wohnung für den Eingeborenen des Vaters krönt. Hätte, wie schon vorhin bemerkt, die Erbsünde einmal Zutritt zur Seele Mariens gefunden, so hätte auch Gott die Paradiesesunschuld nicht wiederherstellen können. Endlich erwäge man doch noch einmal folgende Ausführungen:

„Cum magnus rex ad regionem nostram procedere decrevisset, in templo orbis purissimo, prout ipsum decebat, divertit, in sinu nempe puro, virginitate et cogitationibus ipsa sanctitate plane dignis ornato. Decore referta tam in natura quam in voluntate, nec minimum foedata desideriis inhonestis, ab ipsa sua infantia in rectitudine sine labe perstitit, et immaculata in via absque ullo delicto ambulavit. Natura servata cum studio virtutum, signa virginalia in corpore et sanctimonia in anima eius perpetuo exstiterunt[45]."

Das Gesagte bietet uns auch schon die Antwort auf den Einwurf, den man aus dem Vergleich Marias mit jenen bevorzugten Heiligen herleiten könnte, die zwar schon im Mutterleibe von der Adamsschuld befreit wurden, aber immerhin

---

[42] Ebd. v. 420 p. 243. — [43] Ebd. v. 449—454 p. 245.
[44] Ebd. v. 397—402 p. 241. — [45] Ebd. v. 140—149 p. 217.

für kurze Zeit unter der Knechtschaft Satans seufzten: „Purificata fuerat sicut praeclari viri Iohannes et Iohannes alter, Elias et Melchisedech[46]."

Vergleich bedeutet nun noch keineswegs Gleichstellung[47]. Die Gottesmutter konnte ja füglich mit diesen gewiß überaus hochbegnadigten Dienern Gottes insofern zu einer ganz bevorzugten Klasse zusammengefaßt werden, als sie alle als Heilige das Licht der Welt erblickten im Gegensatz zu allen übrigen Kindern Adams. Aber dann besteht doch zwischen Maria und diesen Heiligen der ganze Abstand der Mutter Gottes von bloßen Dienern Gottes. Maria ganz allein tritt an die Seite ihres göttlichen Sohnes als Besiegerin des Satans, in ihr allein wird darum die Paradiesesunschuld gepriesen. Sie allein wird vor dem Eintritt des Übels bewahrt.

Keinem Heiligen wird sodann das Lob zuteil, daß er nie auch nur die geringste läßliche Sünde begangen habe. Diesen Vorzug teilt mit Christus nur seine gebenedeite Mutter.

„Neque enim exsurgit in ea motus ad concupiscentias inclinans, aut cogitatio excitans voluptatem, aut conversatio generans pravos saeculi dolos; non ardet in ea inanis mundi amor, neque puellarum operibus occupatur. Vidit igitur, quod huic similis aut comparabilis in mundo non exsisteret, eamque in matrem assumpsit, ut ex ipsa lac purissimum sugeret. . . . Decore referta tam in natura quam

---

[46] Ebd. v. 213 p. 225.

[47] „Orientales ab antiquis temporibus tres conceptiones celebrarunt, quarum prima dicitur S. Ioannis Baptistae, quando nimirum angelus apparuit Zachariae annuncians ei ac dicens Luc. 1, 13: ‚Ne timeas Zacharia . . . .' Post hos autem dies concepit Elisabeth uxor eius (utique ex Zacharia marito) et occultabat se mensibus quinque, dicens: ‚Quia sic fecit mihi Dominus in diebus, quibus respexit auferre opprobrium meum inter homines.' Hoc festum, quod Graeci conceptionem Baptistae vocant, apud Syros vocabulo honestiori, sed idem significante appellatur: . . . Annunciatio Zachariae. Secunda, Conceptio Christi Filii Dei in utero Virginis, quando fuit annunciata ab angelo, ei dicente Luc. 1, 31 ‚Ecce concipies . . . .' Hoc etiam festum tam Syris, quam Graecis et Latinis vocatur Annunciatio Deiparae: et ad 25. Martii celebratur ab omnibus praeter Armenos, qui illud ad aliam diem recolunt . . . . Tertia demum, de qua hic agitur, Conceptio Deiparae: quam Latini quidem appellant Conceptionem B. Virginis Mariae; Graeci vero et alii Orientales Conceptionem S. Annae et cum addito, S. Annae Matris Deiparae: id quod eodem recidit. Duplex enim distinguenda est Conceptio: Activa scilicet . . . et passiva, quae in eo momento consistit, quo anima rationalis a Deo infunditur in corpus iam apte formatum . . . . . " J. S. Assemani, Kalendaria Eccl. Univ. (Rom 1755) t. V. Dec. IX. Conceptio SS. Deiparae. p. 432 sq.

in voluntate, nec minimum foedata desideriis inhonestis, ab ipsa sua infantia in rectitudine sine labe perstitit, et immaculata in via absque ullo delicto ambulavit[48]." — „Ex quo tempore bonum a malo discernere novit, in puritate cordis et rectis cogitationibus perstitit; non deflexit a iustitia legis, neque eam passiones viles et carnales commovere potuerunt . . . Porro quia huius animam adeo puram et nitidam esse videbat, in ea a malis omnino mundata habitare voluit; propterea quod similis illi mulier non comparuit unquam[49]."

Für die Freiheit von jeglicher läßlicher Sünde zeugen auch die Worte, deren Tragweite aber ganz gewiß weiter reicht: „Quod si altera prae illa accepta fuisset, hanc potius elegisset; neque enim Dominus accipit personas, cum sit iustus et rectus, si qua macula aut defectus in huius anima fuisset, aliam sibi matrem quaesivisset labe expertem[50]."

Diese Freiheit stellt in Maria einen Gnadenvorzug dar, während sie in Christus de iure besteht. Aber sie fordert als Grundlage die Freiheit von der Erbsünde, nach den Worten Augustins: „Profecto . . . peccatum etiam maior fecisset, si parvus habuisset[51]", ein Satz, für den die Offenbarung eintritt[52]. Das Unvermögen auch der Gerechtfertigten, während des ganzen Lebens ohne Privileg alle läßlichen Sünden zu meiden, beruht eben auf der Konkupiszenz, die als Folge der Erbsünde in uns bleibt.

Man wird nun gegen diesen Beweis einwenden, eine Befreiung von der Erbsünde und der bösen Begierlichkeit sei durch die Sündenlosigkeit Marias noch nicht sichergestellt. Es bleibe im Sinne des hl. Thomas 3 q. 27 a. 3 c die Annahme einer allseitigen Bindung der bösen Begierlichkeit bei der Jungfrau und der völligen Austilgung erst bei der Herabkunft des Hl. Geistes zur Überschattung offen. Mithin lasse sich die völlige Sündenlosigkeit der Gottesmutter auch bei Eintritt der Erbsünde und der habituellen Konkupiszenz erklären.

Was zunächst den Unterschied zwischen Austilgung der bösen Begierlichkeit und Bindung derselben anbelangt, so nehmen wir einen solchen gerne an, wo es sich um teilweise Ausschaltung der motus concupiscentiae, etwa in materia sexti praecepti, handelt. In diesem Falle kann ja in

---

[48] Bei Abbeloos a. a. O. v. 127—147 p. 217.
[49] Ebd. v. 155—164 p. 219.
[50] Ebd. v. 192—194 p. 223.
[51] Contra Iul. V 15, 57; ML 44, 815.
[52] Siehe oben S. 168 f.

andern Dingen wie in Gelüsten des Stolzes, des Zornes das Begehrungsvermögen gegen die höhere Vernunft sich regen. Aber eine allseitige und unbedingte Bindung, wie sie die Sündenlosigkeit Marias erforderte, scheint einer Aufhebung der bösen Lust gleichzukommen. In der Tat: Worin bestand denn die völlige Aufhebung der bösen Begierlichkeit z. B. bei Adam vor der Sünde? Nicht in einer Veränderung des Begehrungsvermögens in sich. Kaum war ja die Sünde begangen, und schon züngelte die Flamme der bösen Lust empor. Nach der gewöhnlichen Erklärung der Theologen wurde vielmehr die Unterordnung des niederen Strebevermögens unter die höhere Vernunft bewirkt durch eingegossene übernatürliche Habitus, die ständige außerordentliche Vorsehung Gottes, Verweigerung des Concursus zu einem Akt der Begierlichkeit ohne Überwachung der höheren Vernunft und entgegen der Richtung der letzteren. Muß man nun nicht zur Erklärung der allseitigen und unbedingten Bindung dieselben Faktoren in Tätigkeit treten lassen?

Nun zum hl. Thomas, der eben diesen Unterschied bei der heiligsten Jungfrau aufstellt. In dem oben erwähnten Artikel der Summa sagt der hl. Lehrer: Hinsichtlich der Gottesmutter gebe es zwei Meinungen. Der einen zufolge habe man eine vollständige Hinwegnahme der ungeordneten Begierde anzunehmen, wie bei Adam vor dem Sündenfalle, während die andere nur eine Bindung annehme und erst bei der Empfängnis Christi die völlige Beseitigung eintreten lasse. Der hl. Lehrer weist die erstere Meinung als unannehmbar ab, da sich die Kraft des Erlösungsverdienstes Christi hinsichtlich dieser Befreiung von der bösen Lust nicht habe bewähren können. Auch habe sich die Freiheit von dieser Strafe für die Sünde zuerst in Christus offenbaren müssen. So entscheidet sich der hl. Thomas für die letztere Ansicht. Es braucht nun hier nicht ausgeführt zu werden, daß beide Gründe nach einmütigem Urteil der Gottesgelehrten sich als nichtig erweisen.

Sowohl Ephräm wie Jakob von Sarug stellen mit solchem Nachdruck Maria als virgo neben die noch sündenlose Eva. Nun hat uns Isaak von Antiochien (gest. 460), ein mittelbarer Schüler Ephräms, ein kostbares Zeugnis hinterlassen, das uns so recht den tiefen Sinn dieser Tatsache erschließt: „Natura animae, quam dedit Deus Adam et uxori eius, virgo erat, et adhuc habitabat in paradiso gloriae Eden. Heva autem prima, tamquam meretrix desideravit peccatum et foedavit gloriam animae, cum faceret eam transgressorem legis. Heu meretricem, quae per serpentem suscepit semen

fraudulenti, deinde secreto concepit culpam peperitque mortem et peccatum[53]."

Die Natur vor dem Sündenfall war virgo. Virgo bedeutet bei den Syrern prägnant den Gnadenstand vor dem Sündenfall. Die Erbsünde wird dargestellt als die durch den Samen der Schlange aus Eva erzeugte Frucht. Eva führt so oft den Schandtitel meretrix, weil sie mit der Schlange buhlend aus ihrem Samen die Giftfrucht der Sünde zeugte, im Gegensatz zu ihrem Zustande vor der Sünde, wo sie als virgo erscheint. Die Bezeichnung Marias als virgo in Zusammenstellung mit der virgo Eva vor der Sünde, wie sie mit solchem Nachdruck bei Ephräm und Jakob von Sarug sich findet, stellt ein markantes Bekenntnis der Unbefleckten Empfängnis dar.

C. Haltung des Nestorius zu unserer Lehre.

Als einen Beweis für die Festigkeit und Klarheit der syrischen Kirche in der Frage der Freiheit Marias von der Erbsünde und ihrer unbedingten Sündenlosigkeit darf man auch wohl den wohltätigen Einfluß der syrischen Heimat auf die Haltung des Gegners der Muttergotteswürde ansehen. Hatte auch Nestorius durch Leugnung ihrer Muttergotteswürde die Verehrung Marias untergraben, so verstieße es doch gegen die Wahrheit, wollte man in ihm einen bewußten Bekämpfer dieser Verehrung erblicken. War er seinem Lehrer Theodor von Mopsuestia in der Bestreitung der wahren Einheit

---

[53] Bickell, Ausgew. Ged. syr. Kirchenväter, 157. — Es bedarf wohl kaum eines Hinweises darauf, daß in Syrien die Voraussetzung der Lehre der Unbefleckten Empfängnis, nämlich der Glaube an die Erbsünde, tief eingewurzelt war. Außer in dem soeben vorgebrachten Zeugnisse spricht Isaak das anderwärts offen aus: „Filii Adam fugite Hevam sociam maligni, quae in principio nos in Eden ad peccandum pellexit . . . Habitatio paradisi pura erat a culpa sicut Ecclesia, sed una cum Heva intravit peccatum, pedissequus eius. In paradiso gloria vestita erat et Adam foveam fecit" (Bickell, S. Isaak Antiocheni Doctoris Syrorum Opera omnia [Gießen 1873] II 161). „O consiliatorem malitiae, qui nos omnibus modis fraudare conatur! In paradiso enim hortatus est Adam, ut de vetito manducaret, nunc vero deterret nos ab imperato. Utroque modo nos a propria utilitate avertit; consiliatus est enim nobis, ut fructum mortificandum manducaremus et a fructu vivificante abstineremus" (ebd. a. a. O. 15). — Für Ephräm genüge hier, auf die bei Rouët de Journel, Enchir. Patrist. unter n. 715 und 717 mitgeteilten Zeugnisse zu verweisen. Jakob von Sarug spricht an zahlreichen Stellen von dem Verderben, das durch Adam und Eva über das ganze Menschengeschlecht hereinbrach. Siehe Abbeloos a. a. O. v. 35 p. 207; v. 350 p. 237; v. 374 p. 239; v. 433 p. 245, um wenige zu nennen.

der Person in Christus gefolgt (und demgemäß in der Nichtanerkennung Marias als Mutter Gottes), so verweigerte er doch die Gefolgschaft zunächst einmal in der Verwerfung der Erbsünde und erntete hierin das ungeschmälerte Lob Coelestins: „Hoc loco, quia opportunitas sermonis exposcit, tacere non possumus, quod stupemus. Legimus, quam bene teneas originale peccatum, qualiter ipsam naturam asserueris debitricem[54]." Nestorius bezeichnet die Erbsünde als maledictio, und obgleich er eine wahre Sünde in der Erbschuld erblickt, spricht er doch an manchen Stellen so, als habe er mehr die Folgen der Sünde im Auge als diese selbst[55]. Aber eben weil Nestorius die Erbsünde als maledictio bezeichnet und bei der Erbschaft Adams diese Folgen so stark in den Vordergrund treten läßt, so muß nunmehr in der von ihm ausgesprochenen Befreiung Marias von diesem Fluche und diesen Folgen eine Bürgschaft dafür erblickt werden, daß er in Maria keine Erbsünde zuläßt.

Außer andern Gründen, die schon Jugie trefflich verwertet hat, um die Stellung des Nestorius in diesem Punkte zu beleuchten[56], gewährt uns folgender Gedankengang einen Einblick in seine Denkweise. Satan bringt gegen die menschliche Natur den Schuldbrief vor, der gegen sie zeugt seit dem über Adam verhängten Fluch, und wegen der vom Stammvater ererbten Schuld wütet der Tod unter den Trägern dieser Natur: „Diabolus proferebat, quod est adversus naturam, illud chirographum, quod scriptum est: terra es et in terram ibis, et instabat ex hoc generationes hominum morte consumens." Der Mittler zwischen Gott und den Menschen nimmt sich dieser Natur gegen Satan an. „In tanta itaque rerum difficultate, cum essemus spebus melioribus destituti, fit naturae reconciliationum maxima copia. Nascitur enim mediator orbis et Dei . . . pro natura nostra adversum diabolum suscipiens causam." Diese Verteidigung der Natur vollführt der Mittler, indem er dieselbe unbefleckt von der Sündenerbschaft der Stammeltern dem Teufel entgegenhält in sich selbst sowie in seiner heiligsten Mutter, die als zweite Eva in diesem Heilsgeschäft auf das innigste ihm verbunden erscheint. „Ille [diabolus] ex Adam tamquam chirographum proferebat, et e diverso Christus ex carne sine peccato debiti huius evacuatione nitebatur; ille condemnationem, quae per Evam adversus totam naturam processerat, relege-

[54] Mansi 4, 1034.
[55] M. Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne 245.
[56] Ebd. 244 sqq. 285 sqq.

bat; Christus vero iustificationem, quae per beatam Mariam generi obvenerat, referebat[57]." Maria wird hier Eva entgegengestellt, insofern die erste Stammutter selbst mit der Sünde befleckt dasteht und diese allen ihren Kindern als traurige Mitgift übermittelt. Der Gegensatz verlangt darum, daß in Maria die Natur vor Befleckung bewahrt und von ihr rein dem Mittler zwischen Gott und den Menschen mitgeteilt werde.

An einer andern Stelle betrachtet Nestorius die menschliche Natur als den Geburtswehen unterworfen wegen der ihr von Adam und Eva her anhaftenden Sünde. Wiederum im Gegensatz hierzu wird diese Natur in Maria von diesem Leidensgesetze durch die jungfräuliche Geburt befreit wegen ihrer Heiligkeit, einer Heiligkeit, die mithin die Wurzel ausschließen muß, der dieses Übel der Geburtsschmerzen entkeimt:

„Simulatque . . . omnium Dominus Christus huic vitae natus est, omnium tristitiarum capitulum dissolvebat, mutans naturae foetus maledictos, absolvit nativitatem illam, . . . delevit quoque illius sententiae edictum, quod naturae connascitur, id est: multiplicans multiplicabo tristitias tuas et gemitus tuos, in moerore paries filios . . . , multiplices autem gemitus in parturitione feminarum poena peccati est et parere quidem non est maledictum . . . , in tristitia autem parere, hoc ex maledicto illo onus trahitur post peccatum. . . . Sed miserator Dominus non despexit illos naturae foetus condemnatos, sed feminae in uterum adveniens, vertit in illa matre consuetudinem pariendi et mutavit in illa partuum leges (parturitiones enim sanctae virginis immunes a moeroribus praeparaverat) et naturae humanae matrem donavit innuptam[58]."

Nestorius teilt hier jenen den orientalischen Liturgien so heimischen Glauben, demgemäß der partus virgineus als die vollkommenste Befreiung von dem über Eva verhängten Strafgesetze gilt. So tönt uns selbst aus dem Munde dessen, der durch Leugnung der Muttergotteswürde die Stellung Marias im Heilsplan zu untergraben drohte, jenes Loblied entgegen, das, von Ephräm angestimmt, in der syrischen Kirche weitergeklungen: „Revera quidem tu et mater tua soli estis, qui omni ex parte omnino pulchri estis." Weiterhin erwäge man, daß Nestorius die von Adam überkommene Sündenschuld als Sklaverei des Teufels bezeichnet: „Sicut enim in Adam hominum natura accipiens fundamentum eiusdem fundamenti ruina collapsa est et facta est sub manum et pote-

---

[57] Loofs, Nestoriana 348—349. — [58] Ebd. 323—326.

statem diaboli, qui deiecit Adam, sic Dominum Christum ecclesiae fides habens fundamentum, manet eiusdem fundamenti virtus immobilis atque inconcussa sui capitis firmitate[59]." Die Freiheit von dieser Sklaverei bedingt deshalb die Freiheit von der Natursünde. Da nun Maria mit ihrem göttlichen Sohne in unlösbarer Einheit als die dem Satan gegenüberstehende siegreiche Macht dargestellt wird, so liegt darin die Bewahrung von der Knechtschaft Satans und damit von der Erbschuld ausgesprochen. — Sodann liegt gerade darin, daß Christus in seiner Person und in Maria die unbefleckte menschliche Natur dem Satan entgegenhält, der tiefste Grund für eine Auffassung, die bei den Syrern und Griechen so heimisch geworden ist. Immer und immer wieder ertönt es aus ihren Lobgesängen, daß durch die Empfängnis und Geburt Marias die Befreiung für Adam und Eva anhub. Dies könnte man ja im ersten Augenblick so zu deuten versuchen, daß eben durch den Eintritt Marias in diese Welt jene auf dem Plan erscheint, die den Welterlöser gebären soll. Aber damit dürfte man den vollen Sinn dieser Aussprüche schwerlich erschöpfen. Ganz gewiß liegt diesen Ausführungen der Gedanke zugrunde, daß in der makellosen Empfängnis Marias ebendieselbe von Adam fortgepflanzte Natur, die im Stammvater Satans Ränken unterlag, nunmehr in Maria sich zum ersten Male gegen den Zwingherrn erhebt; denn alles dies geschieht durch die Maria innewohnende Reinheit und Heiligkeit.

D. Die Syrische Liturgie.

Kräftige Zeugnisse für den Gnadenvorzug der Gebenedeiten unter den Weibern bietet uns das Offizium der syrisch-maronitischen Kirche[60]. „Salut à Toi, Marie, fille de David, pleine de charmes, source débordante de mystères. Salut à Toi, forteresse inexpugnable ‚sur laquelle le péché n'eut jamais prise'. Salut à Toi, somptueuse chambre nuptiale du Roi des rois." — „Par Marie l'espérance est revenue au sexe des femmes, car elle les a affranchies de la honte qui couvrait leur visage et de la confusion qui cachait leurs oreilles: les

---

[59] Nestorius, Hom. in tertiam tentationem im Anhang von Le Livre d'Héraclide de Damas, traduit en français par F. Nau (Paris 1910) 353 sq.

[60] Diese Zeugnisse entnehmen wir J. Hobeika, Témoignages de l'Église Syro-Maronite en faveur de l'Immaculée Conception de la Très Sainte V. Marie, Basconta (Liban) 1904, Impr. Orient. Hadet. Die Zeugnisse wurden von Hobeika ins Französische übertragen.

voilà désormais sans reproche[61]." Die Sünde hat von Maria nie Besitz ergriffen. Verlangt schon die Uneingeschränktheit des Ausdrucks den Ausschluß auch der Stammsünde, so erhellt dies auch noch eigens aus dem Hinweis auf jene Sünde, die, von Eva herbeigeführt, das weibliche Geschlecht mit Schande bedeckt.

Am Schluß des Hymnus der ersten Nokturn des Freitagsoffiziums heißt es: „Gloire à l'Esprit qui en a fait l'habitacle de sa Divinité! Or, le Saint Esprit ne peut choisir pour le séjour de sa Divinité un habitacle souillé n'importe de quelle manière par le péché[62]." Und im Hymnus der ersten Nokturn des Samstagsoffiziums wird folgender Lobpreis an die allerseligste Jungfrau gerichtet: „O bénie entre les femmes, par laquelle la malédiction de la terre fut extirpée et depuis laquelle la sentence de la malédiction est cassée[63]." Wie anderwärts die Besiegung des Satans, so wird hier Maria die Aufhebung des Fluchurteils nach der Sünde im Paradiese zugesprochen. Als Gebenedeite unter den Weibern trifft der Fluch sie nicht, und in ihr erhebt sich die vom Strafurteil niedergestreckte Natur wieder. Die Macht des Teufels ist gebrochen. Deshalb wird in der letzten Oration derselben Nokturn die Gottesmutter als Makellose begrüßt: „Rendez tous ceux-ci dignes de vos miséricordes, de l'amour de votre humanité et du pardon de leurs péchés, par les prières de tous vos Saints, et surtout par celles de cette Benie, ‚Immaculée' et Bienheureuse Marie, Mère de Dieu[64]." Maria wird

---

[61] Bei J. Hobeika, Chap. I Passages tirés de Notre Office férial ou bréviaire hebdomadaire, connu sous le nom de Schim, p. 23. — In seiner Ausgabe des Maronitischen Breviers, und zwar der Schim, spricht sich Msgr. Debs, Erzbischof von Beirut, über das Alter dieser Schim folgendermaßen aus. Nachdem er die Abfassung auf den hl. Maron, ersten Patriarchen der maronitischen Nation, zurückgeführt, heißt es: „Entre autres preuves, nous pouvons nous appuyer, sur la tradition nationale, corroborée par l'autorité du Patriarche Étienne Douaïhy, auteur de l'histoire de l'origine des Maronites, dans laquelle il dit que Saint Jean Maron parcourait les différentes parties du Libanon, réformant les cérémonies religieuses et apprenant la manière d'administrer les sacrements telle que nous [Maronites] l'avons jusqu'à present." Ausgabe von Beirut 1890, p. 68 Anmerkung; nach der Übersetzung von Hobeika, Témoignage de l'Église Maronite etc. p. 22. Da der hl. Maron 707 starb, müssen demgemäß diese Zeugnisse mindestens in das 7. Jahrhundert verlegt werden; zum Teil findet sich ihr Inhalt schon beim hl. Ephräm.

[62] Bei Hobeika a. a. O. 24.

[63] Ebd. 25.

[64] Ebd. 25 f.

gepriesen als die schuldlos Empfangene: „Dieu ne frustra pas Joachim de l'espérance de la prière, et Anne conçut dans l'innocence après le temps de la sterilité[65]."

Im Eingang einer Oration in der Vesper von Maria Geburt gleichfalls: „La prière de Joachim s'envoila doucement vers le ciel et Anne conçut aussitôt Marie dans l'innocence[66]." — „La jeune Vierge qui fut extraite d'Adam, communiqua la mort aux nations par les trompeuses insinuations du Serpent. Mais la Vierge Marie a communiqué une vie nouvelle à l'univers par l'Annonciation de l'Ange. Celle-là [Eve] fut dépouillée de la gloire dont elle était revêtue au paradis, tandisque Marie se tissa la robe de gloire qui couvrit sa nudité[67]."

Weiterhin wird nach Vermittlung des Friedensschlusses zwischen Gott und dem Geschlechte Adams durch Maria und den Engel die Gottesmutter verherrlicht: „Dieu l'a dotée de la beauté d'Eve avant son péché. Le Saint Esprit a choisi tout d'abord la Vierge, puis il a habité en elle, comme il lui a plu. Dieu a donné à Marie l'apanage des enfants par l'Esprit Saint au moment où il descendit en Elle. La Vierge pleine d'amour et de foi devint la privilégiée de Dieu. Et Dieu a sanctifié son corps comme il l'avait fait pour notre mère Eve avant que celle-ci eût péché par convoitise[68]." Maria steht neben der noch in ursprünglicher Reinheit erstrahlenden Eva. Diese Worte lassen sich unmöglich auf eine Heiligung beschränken, die im Augenblick der Überschattung durch den Hl. Geist erfolgte. Die hehre Gottesmutter erscheint hier erstrahlend in jener ursprünglichen und unentweihten Schönheit und Reinheit, wie sie Eva vor der Sünde eignete. Eine solche könnte Gott durch eine spätere Reinigung von der Sünde nicht verleihen. Ein nun folgendes Gebet preist Gott den Sohn, der sich würdigte, im reinsten Schoße der Jungfrau Wohnung zu nehmen: „Louange à Celui qui a été conçu dans le sein qu'il a embelli selon sa volonté; qui s'est enfermé dans les entrailles qu'il a créées dans la justice; qui est sorti tout brillant du giron qu'il

---

[65] Hobeika, Extraits du Propre des Fêtes connu sous le nom de Fonkites S. 27. Hinsichtlich dieser Fonkites sagt Msgr. Debs in der Anm. 61 bereits erwähnten Ausgabe des maronitischen Breviers (72): „A l'examen de ces offices, on est porté à croire qu'ils sont l'ouvrage des moines du VIIe siècle et au delà, sauf toutefois les sermons et allocutions attribués à Saint Ephrem et à quelques autres Pères."

[66] Bei Hobeika, Témoignages . . . 27 f.

[67] Ebd. 28. — [68] Ebd. 30.

a formé dans la sainteté et est né de la Vierge qu'il a conservée dans la pureté[69]."

Der Sohn Gottes erschuf den Schoß, in dem er Fleisch annehmen und wohnen wollte, in Gerechtigkeit und Heiligkeit. Der Augenblick der Erschaffung und Heiligung fällt zusammen. Hier tritt uns wieder jener Gedanke entgegen, den die griechische Liturgie so oft betont; Maria ist empfangen als Tochter Gottes, der erste Augenblick der Empfängnis von Gott geheiligt. Überaus wuchtig betonen den Gnadenvorzug Mariens folgende Sätze: „Marie a été préservée par l'Esprit-Saint de la malédiction causée par notre première mère. Car jamais elle n'a ouvert la porte au péché[70]." — „Votre fils a envoyé [ses anges] pour vous faire passer de la vie de ce monde à la vie bienheureuse, mais votre mort, o Marie, n'a pas pour cause le péché par qui la mort est entrée au monde[71]." — „Vous avez bu, o Marie, à la coupe de la mort, malgré que vous avez échappé à la domination du péché[72]."

Im Lichte des im Verlauf der Abhandlung Gesagten finden auch folgende Zeugnisse ihre volle Erklärung:

„Unigenitus Deus Verbum Patris, quando constituit descendere, ut genus nostrum redimeret, elegit et sibi segregavit inde ab utero matrem, et fecit eam palatium gloriosum ad gloriam maiestatis suae, et implevit eam effuso spiritu gratiae, et mundavit eam a passionibus carnis, et in domo secretorum suorum posuit eam, ut in eis cresceret[72a]." — „Electa est a ventre [matris suae] virgo Maria sicut Ieremias et Samuel, qui per vota [obtenti] sunt. Mundatum est corpus eius gloriosum in sanctitate, et detersa est etiam anima eius ab omni contaminatione; et occupata erat in servitio sacerdotum, habitabat in domo Dei; et super eam descendit et in ea habitavit virtus Altissimi[72b]." — „Beata, o benedicta, quia per te ablata est maledictio Evae a mulieribus, et per te solutum est

---

[69] Bei Hobeika, Témoignages de l'Église Syro-Maronite 30.

[70] Brev. iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum II. Noct. Officii festi Assumptionis, pars aestiva II, t. VII, (Mausilii 1896, typis Fr. Praed.) 385 B; diesen Hymnus weist die syrische Kirche dem hl. Ephräm zu.

[71] Ebd. im Hymnus der Vesper; dieser stammt von Jakob von Sarug.

[72] Ebd. im Hymnus der 1. Nokturn. Diese Angaben besorgte in liebenswürdiger Weise F. Taoutel S. J., Prof. an der St. Josephs-Universität in Beirut.

[72a] In festo Mariae Genitricis Dei Nativitatis, 8 Eloul (Sept.) in Officio serotino, seu in primis vesperis (a. a. O. [Anm. 70] 440 A).

[72b] Ebd. 440 B.

commune debitum, quod scripsit serpens super posteros. Tu enim genuisti thesaurum, qui dedit mundo omnes divitias. Lux per te apparuit, et tenebrae earumque potestas solutae sunt et iam non sunt[72c]." — „Splendore angelorum ornata erat Maria, propterea elegit eam Dominus eius, et fecit eam tentorium sibi; angelorum instar stola lucis induit eam, et inde ab utero matris eius segregavit eam, et amabilem fecit eam hominibus et angelis in terra speciosam et in caelo gloriosam[72d]."

Mit vollem Recht wiesen deswegen vor der Verkündigung des Dogmas die Hirten der syrischen Kirche auf den hingebenden Glauben hin, der die syrische Nation seit den ältesten Zeiten auszeichne. So schreibt z. B. der Patriarch von Antiochien an Pius IX.:

„Tutti con una voce dimandarono con istanza da noi, onde supplicare Vostra Santità ad aggiudicare con solenne decreto quest' onore alla Santissima Vergine. Imperocchè la loro divozione verso l'Immacolata Concezione della Beata Vergine, ed il loro desiderio di vedere la Santa Apostolica Sede dare il decisivo giudizio su ciò che è di onore a questa illibata Vergine non sono minori della divozione e del desiderio di coloro i quali, come accenna Vostra Santità, non desisterono dal porgere le postulazioni al Vostro predecessore . . . anzi ci è lecito dire che sono maggiori; sendochè la nostra nazione ab antiquo è della parte del sentimento affirmativo che la concezione di questa pietosissima Madre sia stata libera dalla menoma macchia del peccato originale come il testifica il fatto, ed i nostri libri ecclesiastici, . . . ed in oltre v'è un gran numero della nostra nazione che è iscritto alla società conosciuta col titulo dell'Immacolata Concezione della Vergine, e la nostra nazione ne celebra la festa. . . . E tal oggetto non ha più bisogno di altro, che della definizione della Chiesa, di cui Vostra Santità è il capo visibile, onde siano obbligati i fedeli à crederlo con fede divina[73]." . . .

E. Das nestorianische Offizium. Giwargis Warda.

Wie einst Nestorius selbst die makellose Reinheit der heiligsten Jungfrau anerkannte, so trat auch die nestorianische Kirche stets für die Unbefleckte Empfängnis ein. Das Erbe der Vorzeit übernahm dort im 13. Jahrh. Giwargis Warda,

---

[72c] Ebd. 445 sq. (in I Nocturno).

[72d] Ebd. 448 (in II Nocturno). Diese Angaben verdanken wir der freundlichen Mitteilung des hochw. P. Vosté, O. P., Prof. am Coll. Pont. Intern. Angelico.

[73] Pareri sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della B. V. Maria t. II p. 167 f.

der als der „große Dichter der Jungfrau" gilt. „Quis mente cogitare et digne loqui valet de illa humili, pura, sancta, nunquam a viro cognita, sed semper Virgine, quae a conceptione sua sanctificata fuit[74]."

In einem andern Hymnus heißt es: „Ex Maria fluvius prodiit, qui a quattuor ovibus [Evangelistis] glorificatus est . . . Ipsa arca carnis est, in qua verus Noe requievit, qui naturam nostram ab undis inimici salvavit . . . Ipsa in sinu ignem portabat, in corpore divina habitatio celebrabatur, in anima Spiritus Sanctus volitabat et tota verum coelum erat. Neve, o lector, me vituperaveris, quod ipsam coelum dixerim; meliorem et puriorem coelo ipsam credo . . . Ipsa vellus est non lanae, in quo Spiritus Sanctus habitavit sicut in vellere illo, quod rore maduit . . . Maria vellus est, dum universa terra aquis peccati maduerat, Maria sola peccato tacta non fuit, et dum universa terra sicca erat gratia, in Maria Spiritus Sanctus habitavit, qui totam terram sanctificavit[75]."

Ähnliche ganz ausdrückliche Zeugnisse finden sich in andern Lobgesängen Wardas. In einem Hymnus, der überschrieben ist „Man Meckkah" stoßen wir auf folgendes klare Zeugnis: „Fomentum passionum illam [Mariam] non ussit; hominum piscator [Satanas] corpus suum non tetigit; nec cecidit in retibus eius; nec pede lapsa est in insidiis daemonis . . . Illa quae nostrum genus liberavit, ipsa cuinam serviret? . . . Ipsa quae vincula nostra solvit, ipsam quis

---

[74] Aus dem Hymnus der Matutin am Feste „Felicitationis Deiparae" am 7. Januar.

[75] Breviarium Chald. ed. Bedjan (Lut. Paris. 1886) I 361. — H. Hilgenfeld bemerkt in der Einleitung zu seinem „Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel (Leipzig 1904): „Warda ist der Name einer umfangreichen Sammlung nestorianischer Kirchenlieder von verschiedenen Verfassern in syrischer Sprache. Giwargis, d. h. Georg mit dem Beinamen Warda, d. h. die Rose, hat die meisten Lieder dazu geliefert und wahrscheinlich auch die Sammlung veranstaltet; daher trägt sie seinen Namen. Seine Heimatsstadt war Arbel, jetzt Erbil, das alte Arbela . . . Er lebte im 13. Jahrhundert." — Der Umstand, daß ein Teil der Lieder von andern Verfassern stammt, könnte vielleicht einen Zweifel hinsichtlich des Wertes einiger Stellen anregen. Aber eine solche geringere Wertschätzung müßte als völlig unberechtigt abgelehnt werden. Die Sammlung dieser Lieder fand in der nestorianischen Kirche allgemeine begeisterte Aufnahme als Ausdruck des längst bestehenden Glaubens besonders in bezug auf Maria und Giwargis Warda gilt als der große Dichter der heiligsten Jungfrau. Aus all diesen Gesängen ertönt deswegen nicht mehr bloß die Stimme des einzelnen Dichters, nein, sie bezeugen uns den Glauben der nestorianischen Kirche, die trotz alles Abfalls von Rom an der makellosen Reinheit der Gottesbraut stets festhielt.

ligaret? . . . Unguis [daemonis] illam non tetigit spiritusque malus illam non offendit[76]." Offenbar handelt es sich um die Freiheit von der Sünde des Geschlechtes. Der Erbfeind, der das ganze Menschengeschlecht durch Adams Fall in Fesseln schlug, vermochte die Befreierin von diesem Verderben nicht zu binden.

In einem weitern Lobgesang fleht der Dichter die unbefleckt Empfangene um ihre Fürsprache an: „O Virgo anima et corpore, pete pro maculato anima et corpore, qui elucubravit cantum tuum, ut in paradiso gaudeat. Exaltata Conceptio Tua, glorificatus Filius Tuus . . . Non est in creatione similis Tui[77]." Maria Jungfrau an Leib und Seele. Die Jungfräulichkeit besteht in der Reinheit, wie dies der Gegensatz klar herausstellt. Bittet ja doch hier der Dichter die Jungfrau an Leib und Seele für ihn, den an Leib und Seele Befleckten. Der Lobpreis gilt sodann der Empfängnis Mariae, ihrer Reinheit im ersten Augenblick ihres Daseins. Gegenstand der Verehrung für den Sänger ist freilich auch die in der Empfängnis Christi unverletzte Jungfräulichkeit Marias: virgo corpore. Aber in erster Linie wendet sich des Sängers Gruß an die unbefleckte Empfängnis der heiligsten Jungfrau. Zudem besteht ja zwischen diesen beiden Zierden Marias der innigste Zusammenhang. Die Jungfräulichkeit in der Empfängnis und Geburt Christi stellt die erhabenste Form der Freiheit vom Fluche Evas dar[78]. Die Gebenedeite unter den

---

[76] Dieser Hymnus findet sich in Cod. 219 der Bibliothek des Chaldäischen Patriarchen in Mossul. Derselbe enthält acht auf die allerseligste Jungfrau sich beziehende Gesänge Giwargis Wardas. Der Hochwürdigste P. Katcho, Patriarchalvikar in Mossul, hatte die große Liebenswürdigkeit, eine wörtliche Übersetzung dieser Gesänge anzufertigen und für diese Arbeit zur Verfügung zu stellen. Diese Lieder Wardas fanden Aufnahme in die Houdra, das nestorianische Brevier. Aber aus allem geht hervor, daß ihr Inhalt nur den längst in der nestorianischen Kirche bestehenden Glauben wiedergibt. Bedjan hat bei der Neubearbeitung des nestorianischen Breviers für die mit Rom vereinten Chaldäer diese Gesänge zum Teil aufgenommen mit Weglassung und Ausmerzung alles dessen, was Spuren der nestorianischen Häresie aufwies. So findet sich unser Hymnus dem Hauptinhalte nach: Brev. Chald. II 597 ed. Bedjan.

[77] Ebd. in einem folgenden Lobgesang.

[78] Siehe in unserm: Origo divino-apostolica doctrinae evectionis Beatiss. Virginis ad gloriam coelestem quoad corpus (Oeniponte 1930) 127 sqq. — Die Stelle dürfte aber noch aus einem andern Grunde eine besondere Wichtigkeit beanspruchen. Sie kann einen Fingerzeig abgeben, um den in der Äthiopischen Marienharfe (Argânôna Dengel) so häufig vorkommenden Ausdruck

Weibern erstrahlt hier wieder in der Jungfräulichkeit des Paradieses.

Beachtung verdient auch ein Gesang, der die Geschichte Marias und ihrer heiligen Eltern Joachim und Anna erzählt. In demselben begrüßt der Engel Anna:

„Cessa a fletu, quia nomen tuum, Hannam, donavit tibi Dominus. Misericors, qui misertus est Hannae prophetissae, misertus est tibi et dat tibi filiam et per eam dabuntur mulieribus benedictiones loco maledictionum. Gestavit in sinu suo sancta sanctam et sanctificatam, nupta non nuptam, uxor viri non cognitam . . . Casta sanctam peperit, eamque sex menses nutrivit et cum oblationibus et donis ad templum attulit infantem . . . Cum eam ante sacerdotes sisterent [parentes], princeps sacerdotum eam benedixit et dixit: ‚Benedicta tu ab omni lingua tum angelorum, tum mortalium! Omnes mulieres maledictae per te accipient benedictiones et verba prophetarum gloriosa per te verificabuntur'[79]."

Der Text bezeugt zwar ausdrücklich nur die Heiligung im Mutterleibe. Aber der Gegensatz zu Eva, der Anstifterin des Unheils, bürgt bei Maria, der Bringerin des Segens, für die Heiligung im ersten Augenblicke des Daseins. Gerade bei Warda, dem eifrigen Verteidiger des Gnadenvorzuges, zeigt sich so recht, daß der Gegensatz Marias als Befreierin des Geschlechtes, als Tilgerin der Schuld, zu Eva als Urheberin des Unheils des Geschlechts keineswegs damit sich erledigt, daß Maria uns den Erlöser geschenkt. Nein, diesem Gegensatz liegt überall der Gedanke zugrunde, den wir unsern Dichter vorher aussprechen hörten: Die Befreierin konnte selbst vom Satan nicht umstrickt werden, sie durfte der Zwingherrschaft des Erbfeindes nicht unterliegen, die Stammessünde durfte ihr nicht anhaften.

Mit Recht konnte deshalb der Patriarch von Babylon den einmütigen Glauben, der im Zwischenstromlande seit den ältesten Zeiten hinsichtlich der Unbefleckten Empfängnis herrscht, mit begeisterten Worten preisen:

„zweifache Jungfrau" oder „Jungfrau in zweifacher Hinsicht" in der Bedeutung „Jungfrau an Leib und Seele" zu fassen. Doch möge dies einer andern Abhandlung vorbehalten bleiben.

[79] Diese Verse sind einem Hymnus entnommen, der ebenfalls in jenem Cod. 219 der Bibliothek des chaldäischen Patriarchats zu Mossul als von Warda herstammend bezeugt ist. Ein Bruchstück desselben, das obige Stelle enthält, steht in der Gazza-Hs der preußischen Staatsbibliothek zu Berlin 43 (= Sachau 620) v. J. 1537 fol. 73 b—75 a. Für diese letztere Mitteilung schulden wir Herrn Universitätsprofessor Dr. Rücker (Münster) besondern Dank.

„In quanto al nostro sentimento ed a quello di tutti: Metropolitani nostri fratelli e dei Monaci e sacerdoti e di tutti quanti i fedeli della nostra nazione Caldea intorno al Concepimento della Beatissima Vergine Maria nel seno di sua Madre S. Anna diciamo questo: Non differisce punto dal parere e sentimento di tutti i cattolici di costì e di qualunque luogo che ricevono ed affermano costantemente esser il Concepimento della purissima Vergine nel seno di sua madre immune da ogni macchia di originale peccato e dalla colpa del genere umano. . . . Non abbiamo mai sentito nè letto nei libri che sono presso di noi che alcuno dei primi Padri e Dottori, ovvero di quei presenti abbia impugnato questa opinione, ma al contrario abbiamo sentito e sentiamo ed abbiamo trovato e troviamo che tutti quanti gli individui della nostra nazione, superiori e sudditi, dotti ed ignoranti concorrono unanimemente e senza eccezione[80]."

Im weitern Verlauf wird dann ausgeführt, daß dieser einmütige Glaube auch bei den Nestorianern sich finde. Ja selbst die Muselmänner machten in dieser Hinsicht keine Ausnahme, wie dies aus dem Zeugnisse des bei ihnen hochangesehenen Lehrers Nuai feststehe: „Es gebe kein menschliches Geschöpf, das nicht in irgend einer Weise vom Teufel berührt werde mit Ausnahme Marias und ihres göttlichen Sohnes." Diese Annahme der Muselmänner läßt sich als Verstümmelung des Bekenntnisses der Unbefleckten Empfängnis nachweisen.

II. Die Armenier.

Von den Syrern übernahmen das kostbare Erbe die Gründer und ersten geistigen Führer der armenischen Kirche[81].

---

[80] Pareri sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della B. V. Maria t. III p. 178.

[81] Über die Anfänge der armenischen Literatur sagt L. Petit: „Inaugurée par la version biblique, la littérature du Ve siècle se compose principalement de traductions d'ouvrages grecs et syriaques . . . Ces traductions n'en ont pas moins pour la plupart un grand prix, les originaux étant souvent perdus. Nous en signalons ici les principales: . . . 6° Les œuvres de Saint Éphrem (commentaires bibliques, exhortations, homélies et traités) dont une partie n'existe ni dans les éditíons grecques ni dans les éditions syriaques de cet auteur" (DictThCath I 1935 sq.). — Bald blühte die armenische Kirche herrlich auf; mit den Werken des hl. Ephräm drang die Marienverehrung in das Herz des Volkes. Dem 1. Konzil von Konstantinopel gleichzeitig blühte der hl. Nerses der Große. Er bildete zwei Leuchten der armenischen Kirche heran, den heiligen Isaak II. und den heiligen Mesrop. Über

„Qui, iuxta prophetam, homines peccati labe de utero matris egressos miseratus es, Pater coelestis, et naturae humanae hodie Virginem sanctam donasti genitricem Filii tui unigeniti, precibus eius, Domine, miserere nostri. Qui hodie super nos ex nubibus legis, tu Fili, Virginem rorasti Mariam, de qua secundum carnem nobis natus es et per eam peccatum protoparentis Adae sustulisti, precibus eius, Domine, miserere nostri. Qui purificasti, Spiritus Sancte, cor et uterum matris eius cum quo tibi aequalis est gloria, hodie sterilibus parentibus matrem dedisti Verbi, benedicentem Evae, precibus eius, Domine, miserere nostri[82]."

Ein Lobpreis an die heiligste Dreifaltigkeit wegen all des Großen, das sie an Maria schon bei ihrer Geburt getan. Gott der Vater hat der menschlichen Natur heute eine heilige Jungfrau geschenkt. In Maria erhebt sich die menschliche Natur von ihrem Falle. Gott der Sohn nämlich hat diese Jungfrau mit der Gnade betaut. Die Gottesmutter wird durch das Vlies Gedeons vorgebildet. Während alle Adamskinder in der Dürre des Mangels der heiligmachenden Gnade zur Welt kommen, hat Maria bei ihrer Geburt den Himmelstau schon empfangen. „Qui hodie super nos ex nubibus legis tu, Fili, Virginem Mariam rorasti . . . . Hodie agni legales Joachim et Anna nobis vellus dedere coeleste suscipiens rorem . . .[83]". Dieses Vorbild hat die gesamte orientalische Mariologie ungemein liebgewonnen. Der Hl. Geist hat das Herz der Neugeborenen gereinigt, so daß sie Eva segnen, d. h. den über Eva verhängten Fluch aufheben kann durch die ihr innewohnende Heiligkeit.

Maria wird sodann im Zusammenhange der Lebensbaum genannt, der von Gott selbst im Paradiese gepflanzt wurde;

---

sie schreibt Avedichian: „Ambedue questi grandi luminari della chiesa armena, Isaac II e Mesropo per dilatare e perpetuare la luce benefica della celeste loro sapienza, accesero splendide fiaccole raccogliendo parecchi discepoli . . . Questi loro discepoli furono molti: i più celebri sono: Mosè Corenese, Mambrè Verzanogh, Eliseo vescovo e dottore, Giuseppe, Leonzio, Stefano di Siunnia, Cosroe" (Sulle correzioni dei libri Ecclesiastici Armeni [Venezia 1868, S. Lazzaro] 5).

[82] Canon pro Festo gloriosae Nativitatis Deiparae Virginis Mariae parentibus Joachim et Anna ortae: Laudes et Hymni ad Ss. Mariae Virginis honorem ex Armenorum Breviario excerpta Mechitaristicae Congr. opera Latinitate donata (Venetiis 1877, in S. Lazari insula) 6. Die zitierten Stellen wurden von R. D. Agadjanian, Prof. am Ateneo del Pont. Collegio Urb. de Prop. Fide, eigens für diese Arbeit mit dem armenischen Urtext verglichen, wofür ihm auch hier bestens gedankt sei.

[83] Ebd. 4.

sie wird gepriesen als das noch unentweihte, unverfluchte Paradies, als ein Acker ohne Dornen der Sünde. Der von Gott wegen der Sünde verhängte Fluch lastet nicht auf ihr. Sie bleibt frei von der bösen Begierlichkeit. „Arbor vitae plantata in paradiso, Virgo sancta . . . . O Domina, terra rationalis agerque liber a spinis peccati, o Virgo Sancta, nubes levis, desideriis terrestribus vacua et focus divinae flammae, . . . benedicimus te in die tuae nativitatis[84]." — „Hortus conclusus, Paradisus plantatus a Deo, Arbor vitae a Spiritu in tuo paradiso plantata orbem terrarum immortali fructu implevit; . . . te benedicimus[85]." Alles deutet hin auf die unentweihte Unschuld des Paradieses.

Doch sofort wird sich ein Einwand erheben: Zugegeben, daß es sich um eine persönliche Heiligung Marias handelt; aber diese erfolgt erst heute, d. h. bei ihrer Geburt. Damit haben wir noch keineswegs eine Heiligung im ersten Augenblick des Daseins. Ganz im Gegenteil: Der Hl. Geist hat Maria gereinigt, somit eine bereits eingetretene Makel weggenommen. Mithin ergibt der Text eine Reinigung im Mutterleibe, nichts mehr.

Antwort: Mit einer Heiligung im Mutterleibe, einer Reinigung von der Erbsünde schon vor der Geburt geschieht weder der Stelle in sich noch dem sonstigen Inhalt dieser Lobgesänge Genüge. Betrachten wir die Reinheit Marias, wie sie durch das Vlies Gedeons vorgebildet wird. Die gesamte orientalische Mariologie erblickt in dem allein vom Tau benetzten Vlies ein Vorbild der Seele der Gottesmutter, die bei der allgemeinen Dürre des Gnadenmangels allein im ersten Augenblick von der Gnade betaut war. Die Mutter Gottes bleibt frei von der bösen Lust. Wo einmal die traurige Erbschuld Fuß faßte, da bleibt die böse Begierlichkeit zum Kampfe zurück auch nach der Tilgung der Sünde. Die völlige Freiheit von der bösen Lust bietet daher eine sichere Gewähr für die Freiheit von der Adamssünde.

Ein Lobpreis wird der Gebenedeiten fast auf jeder Seite gespendet. Sie hat den Fluch, den der göttliche Richter im Paradiese über die Stammeltern aussprach, aufgehoben und zwar durch ihre jungfräuliche Geburt. Die jungfräuliche Geburt gilt als die formelle Aufhebung des: „In dolore paries filios." Die Begründung jenes Fluchspruches lautet nun: „Weil du das getan", d. h. weil du Gottes Gebot durch Essen von der verbotenen Frucht übertreten hast. Maria hebt nun

---

[84] Ebd. 6. — [85] Ebd. 80.

diesen Fluch auf durch einen ihr innewohnenden Vorzug, nämlich durch ihre Unversehrtheit bei der Geburt des Heilandes. Die Aufhebung des Fluches bedeutet also für sie ein Ausgenommensein vom Gesetze des Fluches, mithin die Immunität von jener Sünde, welche die Verhängung des Fluches in sich birgt. Wie auch andern Wendungen, z. B. Maria habe die Blöße Adams bedeckt, sie habe die Schuld Adams bezahlt, nicht etwa der Sinn zugrunde liegt, Maria habe dies bewirkt, indem sie der Welt den Erlöser schenkte, ebensowenig ist dies der Fall, wo es heißt, „Maria habe den Fluch Evas aufgehoben". Alle diese Ausdrücke bezielen vielmehr unmittelbar den Gedanken: In Maria bleibt die menschliche Natur frei vom Fluche, sie steht nicht entblößt da vom Kleide der Unschuld. Damit ist die Aufhebung des Fluches für die gesamte Natur, die Wiederherstellung der ganzen in Adam gefallenen Natur grundgelegt. Es genügt, diese stets wiederkehrenden Wendungen im Zusammenhange zu verfolgen, um sich hiervon zu überzeugen.

Maria heißt die allein Heilige, sie wird durch die Auszeichnung „immaculata" beständig gefeiert. Sie ist die Makellose κατ' ἐξοχήν. Das alles findet seine Berechtigung nur in der Freiheit von der Erbsünde. Was sodann die Reinigung anbelangt, die der Hl. Geist unserm Texte gemäß in Maria vollzog, so kann dieser Ausdruck nicht den Sinn der Wegnahme einer bereits vorhandenen Makel haben, sondern muß hier wie bei andern Vätern in der Bedeutung eines Eingriffs des Hl. Geistes behufs Reinheit der Gottesbraut verstanden werden, sei es, daß diese Einwirkung dahin zielt, die Heiligkeit in ihrem Glanze besser hervortreten zu lassen oder sie zu erhöhen oder auch einer Befleckung vorzubeugen. So spricht Ephräm[86], der ruhmreiche Kämpe für die Makellosigkeit Marias, von einer Reinigung, die er mit der Reinigung des Auges durch den Lichtstrahl vergleicht, der doch nicht etwa Flecken im Auge entfernt, sondern nur das Auge in vollem Glanze erstrahlen läßt. Beim hl. Gregor von Nazianz finden wir den Begriff einer vorbeugenden Reinigung, für die er bei der größeren Biegsamkeit der griechischen Sprache das Wort προκαθαίρειν prägte[87]. In der gleichen Bedeutung muß die Reinigung an unserer Stelle gefaßt werden. Deshalb wird Maria kurz darauf begrüßt als „Arbor vitae plantata in paradiso, Virgo

---

[86] Opp. Syr. et Lat. II 328.
[87] Oratio 38 in Theophania n. 13; MG 36, 326.

sancta[88]", ferner „Domina, terra rationalis agerque liber a spinis peccati[89]". Maria duftet vor Gott wie der unentweihte Paradiesesgarten, in ihr wohnt nicht das Gliedergesetz „o Virgo Sancta, nubes levis, desideriis terrestribus vacua[90]."

Hohe Verehrung genießt in der armenischen Kirche Moses von Chorene, der zwischen 430 und 482 blühte. In seinem Hymnus auf das Fest der Theophania besingt er die heiligste Jungfrau: „O flos mirabilissime, odorem immortalitatis ex Eden fragrans nobis filiis Evae, qua mors per orbem diffusa est[91]." Aus Maria strömt der Duft der Unsterblichkeit des Paradieses, die Unschuld des Paradieses im Gegensatz zur gefallenen Eva, der Bringerin des Todes für das Menschengeschlecht. Maria unterlag deshalb nicht jenem Todesverderben, das zur Strafe über Eva und ihre sündigen Nachkommen hereinbrach, d. h. dem Verbleiben im Tode, der Verwesung[92]. Gleich darauf heißt es im Hymnus weiter: „Quae legem dolorum partus solvisti, maledictionem abstulisti et Solem verae lucis oriri fecisti . . .". Das Gesetz der Geburtswehen löste Maria durch ihren Vorzug der jungfräulichen Geburt, mithin durch den ihr innewohnenden Vorzug; somit nimmt sie auch den Fluch hinweg derart, daß sie von dem über Eva verhängten Fluche frei bleibt, weil sie nicht in die Sünde der Stammeltern fiel. Das Strafurteil Gottes, des Richters im Paradiese, wurde über Maria nicht ausgesprochen: „Immarcescibilis flos, indemnatus pullulus, e radice Jesse germinatus, te Isaias olim praenuntiavit, septiformis gratiae spiritus receptaculum fore; Deipara et Virgo, te magnificamus[93]." Die jungfräuliche Geburt stellt die vollkommenste Form die Befreiung vom Fluche Evas dar: „In dolore paries filios." Weil Maria der Verurteilung im Paradiese nicht unterlag, ward sie Gottesmutter und Jungfrau zugleich[94].

Immer und immer wieder drängt der Sänger, daß Maria das Verderben der Stammutter aufgehoben und die Geburtswehen hinweggenommen, und immer fordert der Zusammenhang, daß dies durch die Maria innewohnende Reinheit, Heiligkeit und Unversehrtheit geschehen sei[95]. Darum steht ihm Maria da als „sola in mulieribus benedicta[96]".

Wie Moses von Chorene durch all dies innere Vorzüge Marias besingen will, so andere in der armenischen Kirche

---

[88] Laudes et Hymni . . . 6. — [89] Ebd. — [90] Ebd.
[91] Ebd. 54.
[92] Cf. Fr. S. Mueller, a. a. O. (Anm. 78) 91 sqq.
[93] Laudes et Hymni . . . 34. — [94] Ebd. 46 78.
[95] Ebd. 32 58 68 78. — [96] Ebd. 64.

hochgefeierte Lobredner der Gottesmutter. So sagt Nerses Claiensis: „Virgo Maria, tua sancta nativitate protomatris Evae, quae Adam antiquum vicit, tristes maledictiones ablatae sunt[97]." Maria wird gefeiert als „Sancta Deipara, fons vitae ex Eden fluens", als „Arbor a Deo plantata[98]".

Mit gleichem Eifer wie Moses von Chorene verficht die Ehre der Gebenedeiten unter den Weibern sein Zeitgenosse Stephanus von Siunnia. Maria wird gefeiert als „Deipara immaculata[99]", „sola benedicta in mulieribus", „sola benedicta sancta in mulieribus[100]". Nähme der heilige Lehrer hier nicht die Freiheit von der Erbmakel an, dann läge einfach eine Falschheit vor. Maria verdiente nach Christus die Heiligste genannt zu werden, aber nie könnte zu Recht bestehen, daß man sie als die Allein-Heilige bezeichnete. Die Hand des Allerhöchsten griff beim ersten Ursprunge Marias ein: „Gaude Maria, recens plantatum viridarium[101]." Der Lustgarten ist von Gottes Hand angelegt. Da dies nur der Seele Marias gelten kann und als besondere Zierde gepriesen wird, so haben wir hier unter anderer Form das, was die syrischen Väter in Maria als der „divinae originis filia[102]" verherrlichten.

Die von diesen großen Vätern ausgestreute Saat ging herrlich auf, die Liebe zur makellos Reinen wuchs und erstarkte. Das beweist der Lobpreis auf die seligste Jungfrau, den uns der hl. Gregorius von Naregh hinterlassen und den ebenfalls die rührige Sorge der Mechitharisten durch Übertragung ins Italienische weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat:

---

[97] Ebd. 114. Vgl. auch 46 76. — [98] Ebd. 76. — [99] Ebd. 90. [100] Ebd. 96. — [101] Ebd. 98.

[102] Vor allem war auch in Armenien wiederum die Voraussetzung für den Glauben an die unbedingte Sündelosigkeit Marias erfüllt: der Glaube an die Erbsünde. So singt Moses von Chorene: „O flos mirabilissime, odorem immortalitatis ex Eden fragrans nobis filiis Evae, qua mors per orbem diffusa est . . . ." Laudes et Hymni . . . 54. Ebenso schreibt Joh. Mandakuni, geb. am Anfang des 5. Jahrh.: „So war . . . der Diebstahl des Adam nicht etwa ein großer, sondern nur das Pflücken einer einzigen Frucht; aber siehe die große Menge der Strafen, des Fluches und des Todes nicht allein für Adam, sondern auch für alle Nachkommen Adams" (Heilige Reden des Joh. Mandakuni, Katholikos und Patriarch der Armenier, übers. von J. M. Schmid [Regensburg 1871, Manz] 135. — Und wiederum: „Gott hat den Menschen erschaffen und ihn in das Paradies der Glückseligkeit gesetzt, vollkommen an allen Sinnen in seiner Natur. Aber als der Mensch auf den hörte, der ihn betrog, da erhielt er alle Übel und wurde von seinem großen und herrlichen Ruhme herabgestürzt" (ebd. 218).

„Sei benedetta tu da lingue purissime e da labbra elette, o fiore di Jesse, (che producesti) il frutto della nostra vita, e che quantunque composta dalla mescolanza dei quattro elementi, nonostante restasti immune de ciò di cui abbiamo avuto parte commune tutti noi terrestri, non portando in te le nostre passioni naturali ed innate, malvivendo) come un cherubino igneo ed irragiante: ed è perciò che fosti assunta all'etero superne inaccessibile[103]." (Es liegt auf der Hand, wie auch die gelehrten Herausgeber bemerken, daß es sich um die Freiheit Marias von der traurigen Adamserbschaft handelt, aus der ja die Begierlichkeit und natürlichen Leidenschaften emporkeimen.) — „Esulta pure alla voce del saluto nunciante di Gabriele, tu, o lieta fra le donne . . . che prima ancora che il Verbo fosse nato da te, eri conservata intemerata e senza veruna macchia circonvolta e velata intieramente senza difetto dalle ali angeliche[104]." „Dell'umano genere tu fosti angelo celeste, della specie dei corruttibili serafino immortale, di elemento terrestre oro di Sofir, dai prodotti marini perla fulgida graziosamente . . . E per tale motivo come mezzo operante tutti questi beni, tu sei benedetta fra le donne, tu, della nudità del primo creato gloria non atta a spogliarsi, tu dell'afflitta maledetta madre cagione consolatrice di perdono[105]." — „[Tu fosti] l'esempio di rettitudine privo di qualsiasi errore . . . , tu sei stata servita dal Creatore tuo . . . e fosti celebrata figlia senza peccato della prima donna colpevole; e fosti confessata corona di santità a tutti gli eletti puri[106]."

Für denjenigen, der aufmerksam die Bekenntnisse der syrischen und armenischen Kirche durchgeht, kann es auch nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß sie die Freiheit Marias von der Erbmakel als Glaubens- und Offenbarungsgut bekennen. Reden ja ihre Schriften und Liturgien beständig von dieser Immunität ganz in derselben Weise wie von der Reinheit des Heilandes, von seiner jungfräulichen Geburt usw., was sie doch alles ganz gewiß als Dogma bekennen. — Der Gnadenvorzug tritt ferner als Inhalt von Stellen der Hl. Schrift auf, und zwar beabsichtigt man keineswegs eine Ableitung aus dem Worte Gottes, sondern der Sinn der Stellen ergibt unmittelbar das Privileg. So werden die Worte des Engels: Gegrüßt seist du, Maria, als Aufhebung, als Freisein vom Fluche Evas ausgelegt. — Endlich beseitigen die feierlichen Erklärungen der Oberhäupter jener

---

[103] Discorso Panegirico alla B. V. Maria scritto da S. Gregorio da Naregh trad. dai PP. d. C. Mechit. (Venezia 1904, San Lazzaro) 26.

[104] Ebd. 20—22. — [105] Ebd. 34—36. — [106] Ebd. 38.

Kirchen vor der Verkündigung des Gnadenvorzugs jeden nur erdenklichen Zweifel. Als kraft ihres heiligen Amtes bevollmächtigte Zeugen legen sie die Versicherung des einmütigen Glaubens ihrer Kirchen als an eine geoffenbarte Wahrheit zu den Füßen des Statthalters Christi nieder.

Das so früh einsetzende, entschiedene, standhafte Bekenntnis der syrischen und armenischen Kirche besitzt gegenüber den Angriffen des russischen und griechischen neuern Schismas eine umso gewaltigere Durchschlagskraft, als es wahrhaftig nicht auf lateinischen Einfluß zurückgeführt werden kann. Ist es ja eine beliebte Methode der Gegner, die so zahlreichen Zeugnisse in der eigenen griechischen Kirche zugunsten des Gnadenvorzugs der Gottesgebärerin mit der Bemerkung abzutun, sie seien auf Latinisierung zurückzuführen. Dieser Einwand muß um so mehr gegenüber der Erwägung verstummen, das ja auch das in der syrischen und armenischen Kirche entstandene Schisma an der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter unentwegt festhielt. Zudem werden auch die andern Kirchen des Orients zu Worte kommen und ihr Zeugnis zugunsten der Unbefleckten Empfängnis als einer geoffenbarten Wahrheit ablegen. Doch dies möge weiteren Abhandlungen vorbehalten bleiben. — Ja, wie später gezeigt werden soll, selbst als der Islam in vordem christliche Gegenden eindrang und in weiten Gebieten den christlichen Glauben mit Feuer und Schwert ausrottete, sah er sich gezwungen, auf die so innige und in dem Herzen des Volkes fast unbesiegbare Verehrung der makellosen Reinheit der Gottesmutter Maria einige Rücksicht zu nehmen. Der Lobpreis der Unbefleckten bei den Treugebliebenen erscholl fort und fort durch die Jahrhunderte inmitten von unsäglichen Drangsalen, Leiden, blutigen Verfolgungen. Aus den Gesängen erklingen die Stimmen von Martyrerkirchen. Und selbst bei jenem Teile des syrischen und armenischen Volkes, der sich von der Mutterkirche trennte, klingt nicht der Lobgesang der unbefleckten Gottesmutter wie ein Ruf des Kindes nach Hilfe von seiten der Mutter, wie eine Bitte um Licht in der Erkenntnis des Heiles, des Weges nach Rom? Möge diese Bitte verirrter Kinder empordringen zum Throne, auf dem sitzet „das Weib, mit der Sonne bekleidet, den Mond unter ihren Füßen, und auf dem Haupte eine Krone von zwölf Sternen“ (Apc 12, 1).

Die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung in der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf (Bamberg).

In der Erlösungslehre behandelt unsere heutige Theologie unter anderen auch die Frage, wie es möglich ist, daß trotz der überreichen Genugtuung, die Christus für alle Sünden der Welt geleistet hat, die Menschen Strafen und darunter auch gegebenenfalls die ewige Strafe der Verdammung für ihre Sünden zu leiden haben. Bei der Lösung hält man sich an die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Genugtuung, deren Berücksichtigung allein Klarheit in dieses Problem zu bringen vermag. Ungeklärt ist aber bis heute die den Historiker interessierende Frage geblieben, seit wann sich unsere Theologie im Besitz dieser Unterscheidung befindet und wer überhaupt ihre Erkenntnis vermittelt hat. Eine Untersuchung darüber führt uns in die Frühscholastik zurück.

Die Frühscholastik ist eine Periode des Überganges von einer naiven zu einer kritischen Theologie. Kein Wunder, daß wir gerade in dieser Zeit vielen Spannungen innerhalb der Theologie begegnen, und zwar auch in Fragen, die bisher mit sicheren Händen unberührt von allem Zweifel von Generation zu Generation weitergereicht worden waren.

Ich habe in verschiedenen Arbeiten zur Gnadenlehre jener Zeit bereits dargetan, wie die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben einen, ja sogar den Grundpfeiler der gesamten Gnadenlehre darstellte. J. Rivière[1] hat ferner in einer Reihe von Arbeiten aufgewiesen, wie man mit nicht geringerer Überzeugung an der Tatsache einer objektiven Erlösung durch Christus festgehalten hat.

Zwei Probleme stellen sich der Vereinbarkeit dieser beiden Lehren in den Weg: Wenn Christus alle erlöst hat, warum gehen trotz seines Werkes so viele Menschen in Sünde zugrunde? Und wenn die Rechtfertigung durch Christi Werk und durch den Glauben geschieht, warum besteht denn eigentlich die Notwendigkeit dieser beiden Erfordernisse?

Wie wir sehen werden, werden beide Fragen von der Frühscholastik aufs engste miteinander verknüpft. Dazu wird

---

[1] Man vgl. vor allem Le dogme de la rédemption au début du moyen âge: RevScRel 12 (1932) 161—193 355—388 533—571; 13 (1933) 1—24.

auch die erste Frage mit einer dritten, derjenigen nämlich nach dem allgemeinen Heilswillen, verwoben. Da diese letzte bereits von F. Stegmüller[2] eine eingehende Bearbeitung erfuhr, erübrigt es sich, auf sie näher einzugehen.

1. Wie Stegmüller[3] dartut, erfuhr der Heilswille bei Augustinus eine verschiedene Ausdeutung. Vor allem eine konditionelle: Gott will, daß alle Menschen selig werden, wenn diese selbst es wollen. Die zweite Deutung ist eine restriktive: Gott will das Heil aller Menschen, d. h. aller, die tatsächlich selig werden. Eine andere ist die distributive: Der Heilswille Gottes bezieht sich auf alle Menschen, d. h. auf alle Arten von Menschen, auf Vornehme und Gewöhnliche, Reiche und Arme, Gelehrte und Ungelehrte. Eine vierte Deutung wird von Stegmüller als psychologisch-mythische bezeichnet: Gott läßt uns in Unwissenheit darüber, wer wirklich selig wird, und ermöglicht es uns dadurch, für das Heil aller zu beten. Ja, Gott befiehlt uns dies sogar. Was Gott aber befiehlt und selbst in uns wirkt, das muß er selbst irgendwie wollen. Der allgemeine Heilswille ist ein Abglanz des Willens Gottes. Man kann damit Gott einen Willen zuschreiben, der nicht immer in Erfüllung geht. — Stegmüller zeichnet sodann den Weg, den die Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes bis zur beginnenden Hochscholastik genommen hat[4].

Für unsere erste Frage, nämlich warum trotz des Heilswerkes so viele zugrunde gehen, ist es nicht verwunderlich, wenn wir einer starken Hinneigung zu einer Lösung im Sinne

---

[2] Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik (Rom 1929).

[3] A. a. O. 8 ff.

[4] Man vgl. an Literatur noch Atto von Vercellae, Expositio in epistolas Pauli. In ep. 1 ad Tim (SSL 134, 668); Hervaeus von Bourg-Dieu, Commentarius in epistolas Pauli. In ep. 1 ad Tim (SSL 181, 1414); Radulf von Laon, Paulinenkommentar zu 1 Tim 2, 4 (Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 106); den zu Abaelards Schule gehörigen Paulinenkommentar des Ms 37 (B I 39) des Trinity College in Cambridge zu Rom 11, 26 (fol. 118^{v}); die Einzelquästionen am Schluß eines noch im Laufe dieser Abhandlung zu besprechenden Manuskriptes der Fritzlarer Pfarrbibl. (fol. 98^{v} f.); eine zum Bereiche des Gilbert de la Porrée gehörige Summe des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII (fol. 133^{v}); die Quästionen Odos von Ourscamp im Cod. Brit. Mus. Harley 1762 (fol. 107^{v}); die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 10 A VII q. 40 (fol. 211); die zweite anonyme Paulinenglosse des Cod. Bamberg. Bibl. 130 (fol. 48); die dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörige Paulinenglosse des Cod. Vat. lat. 4245 (fol. 330^{v}).

der konditionellen oder auch restriktiven Deutung begegnen. So wird die konditionelle z. B. schon von Pseudo-Primasius[5] vertreten und Leo der Große schreibt: „Quae autem reconciliatio esse potest, qua humano generi propitiaretur Deus, nisi omnium causam mediator Dei hominumque susciperet? . . . Effusio enim pro iniustis sanguinis iusti tam potens fuit ad privilegium, tam dives ad pretium, ut, si universitas captivorum in redemptorem suum crederet, nullum tyrannica vincula retinerent[6]." Wir begegnen ihr auch noch bei Robert von Melun[7], und z. B. noch Magister Gandulphus von Bologna[8] hält daran fest, daß Christus bloß allen, die glauben, Nachlassung der Sünden verdient habe.

Häufig ist aber auch die restriktive Deutung. Nach Lupus von Ferrières[9] sind hier zu nennen vor allem die zur Schule Anselms von Laon gehörigen Sentenzen des Hugo Rybometensis[10], Gilbert de la Porrée[11] mit den Sententiae Divinitatis[12], die der Schule Abaelards angehörigen Magistri Rolandus Bandinelli[13], Omnebene[14] und Robert von Melun[15] und, um noch ein schwer zugängliches Werk zu erwähnen, die frühen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3855[16].

---

[5] Comm. in epist. S. Pauli zu 1 Tim 2, 6 (SSL 68, 663): „Pro omnibus quidem effusus est sanguis Christi, sed credentibus prodest, incredulis vero erit in condemnationem."

[6] Epist. 124 c. 3 (SSL 54, 1064).

[7] Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 123).

[8] J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis sententiarum libri quatuor, lib. 3 § 82 (Wien-Breslau 1924) 331.

[9] Liber de tribus quaestionibus (SSL 119, 646): „Ut enim salvos fieri vult omnes, quicunque salvantur, ita redimit omnes, quicunque redimuntur. Non autem salvantur omnes nec vero redimuntur."

[10] Cod. Paris. Nat. lat. 10448 fol. 187v.

[11] Paulinenkommentar zu 1 Tim 2, 4 (Cod. Lips. lat. 427 fol. 105).

[12] B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (BeitrGPhMA 7 H. 2—3 [Münster i. W. 1909]) 88*.

[13] A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III. (Freiburg i. Br. 1891) 189.

[14] Ebd.

[15] Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 123).

[16] Q. 33 (fol. 16): „Dicimus itaque, quod Christus morte sua redemit predestinatos tantum et eos oportuit redimi." Man vgl. auch q. 5 (fol. 10v). Allerdings wird hier die Ansicht vorgetragen: „Non sequitur, licet ipse pro omnibus predestinatis salvandis mortuus sit, quod ideo equalem carnis et anime gloriationem sit collaturus. Nec est dicendum, quod ipse passione sua meruerit nobis vitam. Sed duo sunt, que sola nobis morte sua meruit, scilicet apertionem regni et glorificationem carnis."

2. Eine endgültige und völlig befriedigende Lösung dieser Frage forderte aber Aufschluß über die Berechtigung einer solchen Bedingung oder Einschränkung. Hier liegt nun das Feld des zweiten Problems: Wozu die Notwendigkeit zweier Erfordernisse, der Erlösungstat Christi nämlich und noch einer Zutat auf seiten des zu Erlösenden?

Schon früh trifft man auch hier über die bloße Feststellung der Tatsache hinaus, daß der Glaube noch zur Erlösungstat hinzutreten muß, auf eine Unterordnung des Glaubens unter die Erlösungstat. So bei Rabanus Maurus, der sagt: „Neque fides nostra sine Christi sanguine neque sanguis Christi nos sine fide nostra iustificat, ex utroque tamen multo magis sanguis Christi nos, quam fides nostra iustificat[17]." Im Kern das Gleiche finden wir bei Haimo von Halberstadt[18]. Lediglich eine Herausstellung der Tatsache bieten dagegen die Ausführungen der dem frühen 12. Jahrhundert angehörigen zweiten Sentenzenglosse des Clm 23440, die lauten: „Querit beatus Augustinus, cum sanguine passionis Filii accepimus remissionem peccatorum, quid necesse est baptizari? Etiam si in baptismate condonantur peccata, quid necesse fuit Christum pati? Quod sic idem solvit: Hec duo sunt coniuncta, ut neque baptismus possit salvare a peccatis et perfectum hominem reddere sine fide passionis Christi nec fides passionis Christi possit remissionem peccatorum dare sine gratia baptismi, nisi in sanguine martirii fuerit baptizatus. Nam Dominus dicit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto etc.[19]"

Man betont auch schon frühzeitig, daß es nicht an der Erlösung selber liegt, wenn Menschen zugrunde gehen; denn, wie Alkuin[20] sagt, die Darbringung des Leibes Christi ge-

---

[17] Enarratio in epistolas Pauli. In epist. ad Rom 5, 8 sqq. (SSL 111, 1375).

[18] Expositio in epistolas Pauli. In ep. ad Rom c. 3 (SSL 117, 391 und Neapel, Bibl. Naz. Cod. VII Aa 13 fol. 10^{v}): „Redemptio nostra, qua sumus redempti et per quam iustificamur, passio Christi est, quae iuncta baptismo iustificat hominem per fidem et postmodum per poenitentiam. Ita enim illa duo mutuo sunt coniuncta, ut unum sine altero hominem non possit iustificare. Nam neque fides dominicae passionis sine aqua baptismatis hominem mundat, nisi forte in martyrio, quod pro baptismate accipitur, neque aqua baptismi sine fide dominicae passionis purificare hominem valet." Man vgl. auch in ep. ad Eph c. 1 (SSL 117, 703 D).

[19] Fol. 84^{v}. — Man vgl. hier auch schon die Glossa ordinaria zu Röm 3, 24 (Inkunabel Basel 1498; Florenz, Bibl. Medicea Laur. Plut. 23 Cod. 5 fol. 7^{v}).

[20] Expositio in ep. S. Pauli ad Hebr 10, 10 (SSL 100, 1078).

schah einmal, aber sie ist mächtig genug, alle abzuwaschen, die glauben, und alle, die in ihr gereinigt zu werden wünschen.

Zwar noch nicht terminologisch, sondern bloß im Bild, hat dann die Synode von Quiercy bereits den Unterschied zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung erfaßt: Wie kein Mensch ist, war noch sein wird, dessen Natur unser Herr Jesus Christus nicht angenommen hätte, so ist, war und wird auch kein Mensch sein, für den er nicht gelitten hätte, wenn auch nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst werden. Daß aber nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst werden, berührt nicht die Größe und Fülle seines Preises; die Ursache hierfür liegt vielmehr auf Seiten der Ungläubigen und derjenigen, die nicht glauben mit dem Glauben, der sich durch die Liebe betätigt; denn der Kelch des menschlichen Heiles, der gemischt wurde aus unserer Schwachheit und göttlicher Kraft, hat es wohl in sich, daß er allen nütze; aber er heilt nicht, wenn er nicht getrunken wird[21].

Zu Beginn der Frühscholastik steht dann bereits ein Tasten nach der später allgemein anerkannten Terminologie. Bruno der Kartäuser schreibt wenigstens: Alle haben die Erlösung, da ein für die Erlösung aller hinreichender Preis, wenn sie nur wollten, gegeben wurde. Aber die allein besitzen die Nachlassung, die sich der Erlösung würdig erwiesen haben[22]. Eine Erklärung, die sich wörtlich im Paulinenkommentar des Radulf von Laon[23] wiederfindet, wo dann noch an anderer Stelle zu 1 Tim 2, 4 gesagt wird: Jesus hat die Erlösung gebracht; nicht Gold oder Silber, sondern sich selber hat er als Preis für die Loskaufung aller gegeben. Und wenn auch dieser Preis nicht allen nützte, weil sie in ihrer

---

[21] Cap. 4: „Christus Iesus D. N., sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis eius mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis eius mysterio non redimuntur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, ‚quae per dilectionem operatur', respicit partem; quia poculum humanae salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se, ut omnibus prosit; sed si non bibitur, non medetur." (Denzinger-Umberg, Enchiridion[20] n. 319.)

[22] Expositio in omnes epistolas Pauli zu Eph 1, 7 (SSL 153, 320): „Omnes habent redemptionem, quia pretium sufficiens redemptioni omnium, si vellent, datum est. Sed hi soli habent remissionem, qui se dignos redemptione Christi exhibuerunt."

[23] Zu Eph 1, 7 (Cod. Paris. Nat. lat. 2543 fol. 39 und Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 78[v]).

Unbußfertigkeit verharrten, Christus hat einen Preis gegeben, der so groß war, daß er für das Heil aller hinreichte, wenn alle nur gut sein wollten[24].

Die Erkenntnis ist also bei Beginn der scholastischen Spekulation so weit vorgeschritten, daß sie bereits erfaßt hat, wie die Erlösung, soweit sie Christus gebracht hat, für alle Menschen hinreicht, daß es aber Sache der Menschen bleibt, sich diese Erlösung nutzbar zu machen. Fast unmittelbar mit dem Einsetzen der scholastischen Spekulation beginnen sich aber in unserer Frage die Fäden zu verwirren. Übrigens eine Erscheinung, die auch in der Geschichte anderer Probleme zutage tritt.

Hier ist nun vor allem Abaelard zu nennen, der, wie es beim ersten Blick scheinen möchte, die damals stark betonte, in der Schule Anselms von Laon[25] propagierte Lehre von der Loskaufung aus der Knechtschaft des Satans zum Anlaß einer Kontroverse und einer eigenen Erlösungstheorie genommen hat. Seine Lehre gründet aber tatsächlich tiefer, nämlich in seiner Theorie über Sünde und Rechtfertigung, die durchaus in den Rahmen seiner Zeit paßt. Man schrieb in der ganzen Frühscholastik in erster Linie dem Glauben

---

[24] Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 106.

[25] Man vgl. die Sententie Divine Pagine bei F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (BeitrGPhMA 18 H. 2—3[Münster i. W. 1919]) 42. — Ferner die zweiten Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 93, die mit aller Ausführlichkeit im Sinn der Loskaufung vom Satan eine Reihe von Fragen behandeln: Queritur autem, cum in prioribus fuisset iustitia et remissio peccatorum tam originalium quam aliorum, quare inferorum tenebras iusti paterentur (fol. 100). — Queritur rursum, quare Dominus priori tempore eos non redemisset, cum aliquando eos redempturus esset (fol. 100—101). — Queritur, cum solo verbo, quo omnia creavit, potuisset hominem liberare, cur in tantum se humiliare voluerit pro illius redemptione (fol. 101). — Queritur, quo iure equitatis eum liberaverit (fol. 101). — Queritur etiam, cur hec liberatio redemptio nuncupatur (fol. 101). — Rursum queritur, quid necesse fuerit, ut per se ipsum et non per alium hec redemptio fieret (fol. 101—101^{v}). — Iterum queritur, quid cause fuerit, quod ad celebrandam hanc redemptionem humanam assumpsit et non potius angelicam naturam (fol. 101^{v}). — Id etiam queritur, cur tamdiu distulerit adventum suum et redemptionem istam (fol. 101^{v}). — Fortasse aliquis querit, cur homo potius sit reparatus quam angelus lapsus (fol. 101^{v}). — Ferner vgl. man aus den Diverse questiones bone des Cod. Brit. Mus. Additional 18350 (12. Jahrh.) q. 3 (fol. 132), oder früher schon bei Atto von Vercellae, Expositio in epistolas Pauli, In ep. ad Rom c. 5 (SSL 134, 174). — Gegner dieser Loskaufung vom Satan ist neben Abaelard bekanntlich auch Robertus Pullus, Sententiae lib. 4 c. 14 (SSL 186, 821).

rechtfertigende Kraft zu und stützte sich hier auf die Offenbarungslehre, aber zugleich auch auf eine durchaus psychologische Auffassung von Sünde und Gerechtigkeit. Dies ergab eine starke Betonung des Wertes der subjektiven Betätigung des Menschen für die Rechtfertigung. Hier ist nun Abaelard der Gefahr erlegen und hat das Subjektive gegenüber der objektiven Erlösungstat Christi, die er nicht verkannte[26], zu stark betont, die Erlösungslehre rein rationalistisch im Sinne einer psychologisierenden Rechtfertigungslehre ausgebaut und das Hauptgewicht des Erlösungswerkes Christi darein verlegt, daß Christus durch sein Leidensbeispiel eine gewaltige Anregung zur rechtfertigenden Liebe gegeben hat[27]. Wir können auch sonst im Lehrgebäude Abaelards den stilgebenden Einfluß dieser psychologisierenden Rechtfertigungslehre feststellen, so z. B. dort, wo er bei aller Betonung der Notwendigkeit des physischen Empfanges der Taufe für die Kinder, dennoch auch für diese eine Rechtfertigung ohne Betätigung nicht anerkennt[28]. Nicht nur in der eigentlichen Schule Abaelards[29], auch außerhalb derselben, wie bei Rupert von Deutz[30] oder Hervaeus von Bourg-Dieu[31] kann man Anklängen an diese Erlösungslehre begegnen.

Wie ersichtlich, sind hier Hinreichen und Zuwendung der Erlösung stark miteinander verquickt. Dies umsomehr, als

---

[26] Man vgl. J. Rivière a. a. O. — [27] Ebd.

[28] A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik: DivThom(Fr) 5 (1927) 168 f.

[29] Hermannus, Sententiae c. 23 (SSL 178, 1731); Sententiae Florianenses (ed. H. Ostlender [Bonn 1929] 16); der Cambridger Paulinenkommentar (Cambridge, Trinity College Cod. 37 fol. 112^{v} 167^{v} 176 f. 182); die Abbreviation des Römerbriefkommentars im Cod. Paris. Ars. 1116 fol. 82^{v}.

[30] In Lev lib. 1 c. 32 (SSL 167, 777): „Attamen, ut praediximus, nostrum pro peccato sacrificium proprie fides est. Quae est enim redemptio peccati, per quod mors introivit in hunc mundum, nisi credere, quia Dominus Iesus, ut sanctificaret per semetipsum populum, extra portam passus est."

[31] Commentarius in epistolas Pauli zu Röm 5, 6 (SSL 181, 657) und zu Eph 1, 7 (SSL 181, 1210). — Allerdings finden sich bei ihm auch Wendungen, die durchaus auf eine objektive Erlösung hindrängen. So zu Hebr 9, 11 (SSL 181, 1615): „Sed Christus in sanguine suo redemptionem omnium invenit, non temporalem, sed aeternam, quia tantum fuit pretium, quod dedit, ut aeternam redemptis libertatem redderet. Delevit enim tam originalia quam actualia peccata et omnem iustificationem exhibuit ac regnum caelorum aperuit. . . . Vere sanguine suo semel oblato invenit redemptionem nostram nec fuit opus repetitione talis oblationis. Nam sanguis eius emundavit conscientiam nostram, ut nullius mali consensus iam conscii simus, quod est vere liberos esse."

Abaelard gerade bei der Gnadenmitteilung das Schwergewicht auf die Aufzeigung eines Gutes verlegt, das dem Menschen erstrebenswert erscheint und ihn so zur Heilsarbeit anregt. Keineswegs aber ist bei ihm, wie auch noch lange nachher, an einen durch Christus erworbenen Schatz von Genugtuungen und Verdiensten gedacht, die den Menschen im Laufe der Zeit zugewendet würden. Deutlich spricht hier der mit den Gedankengängen Abaelards vertraute und zu seiner Schule zählende Cambridger Paulinenkommentar: „Caritas quippe diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, hoc est per illum spiritalem fervorem caritatis, qui nobis in passione exhibitus est. Ut quid enim pro impiis mortuus est? Acsi aperte diceret: Hec autem causa est mortis ipsius, ut videlicet in nobis caritatem diffunderet. Ipse enim est ignis consumens, quem et ipse venit in terram mittere. Unde ait: Ignem veni mittere in terram, id est in cordibus, quibus tantum sapit et non celum, amorem dilatare. Et quid volo, nisi ut ardeat, id est nisi dilatetur, quod utique erit in morte mea[32]."

Es liegt nun außerhalb des Rahmens unserer gegenwärtigen Aufgabe zu untersuchen, inwieweit die Erlösungslehre des Abaelard weiter nachgewirkt hat. Wir begnügen uns, darauf hinzuweisen, daß Petrus Lombardus wohl eine objektive Erlösung durch Christus kennt[33], die uns den Zugang zum Paradies öffnete und kraft deren wir von der Knechtschaft des Satans, die mit der Sünde identisch ist[34], befreit wurden[35]; aber dort, wo er erklären will, wie wir nun eigentlich von Sünde und Strafe erlöst worden sind, denkt auch er unmittelbar an die Zuwendung und erklärt sie in erster Linie ganz im Sinne Abaelards: Durch den Anblick der Liebe Christi, die sich in seinem Tode äußert, werden wir zur Liebe Gottes angeregt und durch diese gerechtfertigt. Er fügt aber sofort eine zweite Art, wie unsere Rechtfertigung durch den Tod Christi zu verstehen ist, hinzu: Durch den Tod Christi, d. h. durch den Glauben an seinen Tod, wurden wir von den Sünden gerechtfertigt[36]. In der Abkürzung des Cod. Laud. Misc. 477 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford liest man ganz abaelardianisch: „Qui moriens a peccato liberavit nos et diabolo, dum per eam mortem caritas excitatur in cordibus nostris[37]."

---

[32] Cambridge, Trinity College, Ms 37 fol. 182.
[33] Sent. lib. 3 dist. 18 c. 5 (Quaracchi 1916) 632 f.
[34] Ebd. lib. 3 dist. 19 c. 2 n. 128 (a. a. O. 636).
[35] Ebd. n. 127.
[36] Ebd. lib. 3 dist. 19 c. 1 (a. a. O. 634 f.). — [37] Fol. 57v.

Hier ist, um dem Lombarden nicht Unrecht zu tun, zu bemerken, daß er noch insofern eine Erlösung von der Schuld kennt, als die Sünde nun nicht mehr die Herrschaft über uns besitzt wie früher[38]. Eine Lehre, die sich noch lange halten sollte und der man bei Petrus von Poitiers[39] und Udo[40] begegnen kann.

Dort, wo Gandulphus sich die Frage stellt, wie die Väter des Alten Testamentes durch Christi Leiden erlöst worden seien, hat er keinen Gedanken an einen Verdienstschatz Christi, mit Rücksicht auf den schon im Alten Testament Gnaden ausgeteilt worden wären. Er löst vielmehr die Frage, wovon diese Väter durch das Leiden Christi erlöst werden mußten, in einer Art, die den Anschein erweckt, als würde nur der Teil der Sündenfolgen, der zur Zeit des Leidens Christi noch vorhanden war, an dessen Früchten teilhaben können. Schließlich greift aber auch er zu der Lösung: „per passionem Christi, id est per fidem passionis Christi, liberarentur a paenis inferni, per quam etiam prius liberati sunt a peccatis[41].“ Weil ihm der Unterschied zwischen Hinreichen und Zuwendung fremd ist, kommt er auch in die größte Verlegenheit, da er an die Frage herantritt, wie denn Christus dem Paulus zu der Zeit, da dieser die Kirche verfolgte, Nachlassung der Sünden verdient hätte[42]. Auch bei ihm stößt man auf eine Reminiszenz an Abaelard: „Quod autem dictum est: ‚Semel passus est ad multorum exhaurienda peccata‘, intelligitur ita: ad hoc passus est, ut humilitatem eius, ex qua passus est, imitemur et praecepta eius diligamus, propter quod peccata nobis dimittuntur . . . dici poterit, quod per mortem suam nobis gratiam impetravit, id est moriendo proposuit nobis exemplum humilitatis, ex qua eius praecepta adimplere possimus[43].“

Es soll aber mit all dem nicht gesagt sein, daß jene Zeit von einer durch Christus uns verdienten Gnade nichts gewußt hätte. Besonders ausdrücklich weist vielmehr z. B. der dem Petrus Comestor fälschlich zugeschriebene Paulinenkommentar darauf hin, daß der Tod Christi uns auch die helfende Gnade erworben hat, damit wir mit Freiheit Gott dienen[44].

---

[38] Sent. lib. 3 dist. 19 c. 3 (a. a. O. 637).
[39] Sent. lib. 4 c. 19 (SSL 211, 1210).
[40] Summa (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 55).
[41] Lib. 3 § 82 (a. a. O. [Anm. 8] 331—333).
[42] Lib. 3 § 80 (a. a. O. 329 f.).
[43] Lib. 3 § 83 (a. a. O. 335).
[44] Cod. Paris. Nat. lat. 651 fol. 79: „Non solum mors Domini Jhesu nobis ad hoc valuit, ut ab eius servitute liberaremur et ne mortis interitum eo duce sentiremus, sed etiam nobis Spiritum

Und was den objektiven Erlösungswert des Opfers Christi angeht, so lassen es besonders die Paulinenkommentare[45] nicht an völlig eindeutigen Äußerungen fehlen.

Sanctum et gratiam Dei adiuvantem nobis acquisivit, ut ex libertate Deo serviamus; liberum arbitrium in nobis restauravit, ut eos liberos faceret, qui in lege fuerant sub timore pene servientes per auxilium gratie eis collatum ab illo timore liberaret eos, dico, qui erant obnoxii servituti servientes et subditi legi timore mortis." Man vgl. auch fol. 92.

[45] Claudius von Turin zu Röm 3, 24 (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 11). — Radulf von Laon zu Röm 3, 23: „Iustificati, dico, et hoc gratis, id est nullis eorum precedentibus meritis, sed per gratiam ipsius, id est per gratuita dona ipsius, qui solus potest dare iustificationem. Gratis, dixi, quantum ad iustificatos, sed non sine labore quantum ad eum, qui eos iustificavit. Et hoc per redemptionem, id est per pretium datum, dixi, iustificati per redemptionem" (Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 8^{v}). Derselbe zu Röm 5, 6: „‚ut quid enim Christus', id est cur Christus ‚mortuus pro impiis', id est pro dilectione impiorum vel pro vice impiorum sustinens voluntate, quod illi pro sceleribus debuissent sustinere" (ebd. fol. 11). — Gilbert de la Porrée zu Röm 3, 24 (Cod. Lips. lat. 427 fol. 8^{v}): „Et quoniam omnes peccatores, igitur debent dici ‚iustificati gratis', id est sine meritis legis vel proprie voluntatis. Non quod sine voluntate nostra, sed quod non ex ea, [fol. 9] quoniam ad hoc infirma; imo ‚per gratiam ipsius', id est per gratuita dona est specialiter per pretium, quod pro nobis omnibus datum est, quod ita ait: ‚per redemptionem, que est in' solo ‚Christo Jhesu'." — Die Glosulae glosularum zu Röm 3, 23 (Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 10): „Iustificati, dico, per redemptionem, id est per pretium datum, quod est passio Christi, que iuncta baptismo iustificat hominem per fidem et postmodum per penitentiam. Christus nos redemit, id est emendo retro, id est ad idem ius et dominum, unde decideramus, se ipsum offerendo reduxit." Dieselben zu Eph 1, 7 (Schloßbibl. von Pommersfelden Cod. 199/2817 fol. 107). — Petrus Lombardus zu Röm 3, 24 (SSL 191, 1361 f. und Florenz, Bibl. Medicea Laur. Plut. XVIII dext. Cod. 8 fol. 132). — Der anonyme Paulinenkommentar des Cod. 1370 (12.—13. Jahrh.) der Bibl. von Ste Geneviève in Paris fol. 41: „Et exponit, quomodo gratis, ita: ‚per gratiam ipsius'; et exponit, quomodo nos iustificaverit, ita: ‚per redemptionem, que est in Christo Jhesu', id est Christo nos redimente assumpta humanitate." — Der zweite Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 130 schreibt zu Gal 2, 18 ff. (fol. 31^{v}): „Vel ita potest dici, quia confixus sum cruci Christo, et ita quod vivo ‚iam non ego', id est miser et peccator sicut prius, ‚sed Christus vivit in me' per fidem et innocentiam, et quod ‚vivo' spiritualiter ens ‚in carne' corporaliter ‚vivo in fide', id est per fidem filii Dei, id est per hoc, quod credo filium Dei, et per hoc, ‚quod dilexit me', antequam ego eum diligerem, et per hoc, ‚quod dedit semetipsum', id est solum [!] pro me ad mortem, ut morte sua me redimeret." — Stephan Langton zu Phil 3 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter Cod. a X 19 Seite 151): „‚Peccata nostra suscepit, id est pro eis satisfecit.' Similis modus loquendi invenitur XVI c. I Reg, ubi legitur, quod Saul Samueli dixit: nunc quero:

Nach der ganzen grundsätzlichen Einstellung Roberts von Melun wundert es uns nicht, wenn wir ihn in der Erlösungslehre im Banne Abaelards finden[46]. Aber er greift zugleich auf die noch von Radulf von Laon gebotene Terminologie zurück, an deren Hand allein sich das Problem klären läßt. In seiner Erklärung zum zweiten Korintherbrief schreibt er: „Christus pro omnibus mortuus est etc. Secundum Jeronimum pro omnibus salvandis, vel secundum Augustinum mortuus est pro omnibus, quia eius mors hoc promeruit, ut per ipsam omnes salvarentur, nisi in ipsis remaneret. Sufficiens enim fuit ad omnium salutem[47]." Wir begegnen dem Wortlaut dieser Stelle mit einigen Zufügungen auch in den Quaestiones in epistolas Pauli[48], die bereits auch genau zu scheiden wissen zwischen der redemptio, d. i. dem Preis, durch den wir erlöst wurden, durch den uns die Fähigkeit zur Rückkehr gegeben wird, und der Nachlassung der Sünden als der Wirkung der redemptio[49]. Der ebenfalls zu Roberts Einflußsphäre gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534 äußert sich der Sache nach ebenso, in der Fassung aber verschieden, dahin, daß Christus, soweit es an ihm ist, für das Heil aller, nicht bloß der Gläubigen, genügt. Wenn sein Tod einen nicht zum Heil bringt, dann liegt die Schuld an diesem. Genau wie die Helligkeit der Sonne zur Erleuchtung aller genügt. Wird einer von ihr nicht beleuchtet, dann ist es seine Schuld[50].

---

porta peccatum meum. Item Petrus in canonica de Christo dicit: qui peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum." Derselbe zu Hebr 5 (a. a. O. Seite 210): „Ergo princeps iste, scilicet Christus obtulit pro se. Sed attende, de qua oblatione loquitur hic tam textus quam glossa, scilicet de oblatione pro peccatis facta. Et revera Christus non optulit nisi pro membris quantum ad culpam et penam, pro se vero quantum ad solam penam." — Man vgl. übrigens auch schon Haimo zu Röm 3, 23 (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei [Rom. 1, 17] und Justificatio [Mainz 1905] 21).

[46] Römerbriefkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 101^{v} bis 120^{v}).

[47] Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 123. Man vgl. die Abbreviation seiner Summe bei F. Anders, Die Christologie des Robert von Melun (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 15 H. 5 [Paderborn 1927] 22).

[48] In ep. 2 ad Cor q. 15 (SSL 175, 547 f.).

[49] In ep. ad Eph q. 4 (SSL 175, 569): „Solutio: Redemptionem, pretium illud, per quod redempti sumus, vocat, per quod datur facultas nobis redeundi; remissio vero peccatorum, quae nobis confertur in baptismo, effectus est ipsius redemptionis."

[50] Fol. 137^{v}: „‚in salutem omni credenti'. Non quod omnis, qui credit, salvetur. Sed quantum in ipso est, sufficit ad salutem

Von der sufficientia, die auch Rolandus Bandinelli[51] und Omnebene[52] bekannt war, spricht sodann ganz eindeutig auch Petrus Comestor[53]. In der ihm fälschlich zugeschriebenen Paulinenglosse dagegen begegnete mir nur die Sache in der Frage, warum das Opfer Christi nicht wiederholt wurde[54]. Doch wird hier sehr genau zwischen redemptio und reconciliatio[55], sowie zwischen redemptio und remissio[56] geschieden.

Eine bereits in den Glosulae glosularum[57] und in der Schule Roberts von Melun auftretende Darstellung machen sich die beiden anonymen Paulinenkommentare des Cod. Bamberg. Bibl. 130 zu eigen, wenn sie von einer Erlösung in Christus insofern sprechen, als wir durch sie die Fähig-

---

omnium credentium, immo ad salutem omnium. Christus enim pro omnibus mortuus est et, nisi in ipsis remaneret, mors Christi omnes salvaret. Solis enim claritas sufficit ad illuminationem omnium et, si quis ea non illuminatur, [fol. 138] non est in illa, sed in ipso."

[51] A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands 191 f.

[52] Ebd.

[53] Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 114: „Sed numquid [sanguis novi testamenti] effusus est pro omnibus? Quantum ad sufficientiam utique."

[54] Cod. Paris. Nat. lat. 651 fol. 91v.

[55] Ebd. fol. 43v „Licet enim omnes essent redempti, non tamen omnes fuerunt reconciliati."

[56] Ebd. fol. 46v: „Aliud hic accipitur redemptio et aliud remissio peccatorum, quia redemptio intelligitur hic manumissio et corroboratio nostri arbitrii ad bene operandum, et quod iusti post mortem gloria numquam privantur. Remissio autem intelligitur simpliciter, cum peccata remittuntur. Multis enim datur redemptio, quibus peccatorum non fit remissio." — Man vgl. übrigens diese Unterscheidung bereits bei Hervaeus von Bourg-Dieu, Comment. in ep. Pauli, In ep. ad Eph 1, 7: „Aliud tamen intelligitur redemptio et aliud remissio, quia remissio redemptionem facit et redemptio est manumissio ac nostri arbitrii ad bene operandum restitutio, quia et iusti post mortem nullo tenentur vinculo, sed liberi ingrediuntur in regnum. Remissio autem simpliciter intelligitur peccatorum abolitio."

[57] Zu Eph 1, 7 (Schloßbibl. von Pommersfelden Cod. 199/2817 fol. 107): „‚In quo habemus'. Hic ostendit, per quod sumus gratificati, in quo Filio habemus redemptionem, id est sumus redempti et potestatem habemus redeundi ad Deum, a quo deviamur, quasi dicat: In eo recipimus, quod in primis parentibus amisimus et hoc non in quolibet pretio, sed per sanguinem eius filii, et habemus etiam remissionem peccatorum, que fit in baptismo per ipsius sanguinis effusionem in omnibus redemptis, id est non omnibus, quibus datur potestas redeundi ad Deum, datur remissio, sed tantum volentibus exire." — Die Glosulae sind hier nicht abhängig von Radulf von Laon. Man vgl. diesen Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 78v.

keit erhalten, zu unserem ursprünglichen Herrn zurückzukehren oder uns dem Joch des Teufels zu entziehen[58].

Beachtenswert ist sodann die Stellungnahme der Porretaner. In Gilbert de la Porrées Paulinenkommentar konnte ich allerdings lediglich bei Gelegenheit der Erklärung von 1 Tim 2, 4 in eine Untersuchung des Heilswillens Gottes eingeschaltet eine restriktive Deutung auch der Erlösung durch Christus finden[59]. In den Sententiae Divinitatis stößt man vor allem auf eine Stelle, die an und für sich nichts mit unserem Problem zu tun hat, an der aber betont wird, daß nicht der Tod Christi, sondern der gestorbene Christus selber uns die Sünden nachläßt[60]. Damit würde nur eine Lehre ausgesprochen, die sich auch im Besitz späterer Porretaner findet, soweit sie behaupten, daß, wo vom Glauben, der rechtfertigt, die Rede ist, an Christus als Glaubensobjekt zu denken sei. Doch tragen die Sententiae Divinitatis auch bereits als mögliche Ansicht vor: „Vel dicitur pro omnibus mortuus, quia sufficiens hostia et pretium fuit et est quantum ad se pro omnium salute, si homines velint. Unde omnes salvati fuissent, si voluissent[61]." Wir haben also hier das Gegenstück der sufficientia noch nicht terminologisch fixiert und somit auch keinen Fortschritt über die bisher genannten Autoren hinaus.

Dann aber begegnen wir bei Simon von Tournai einer souveränen Verwendung der alles klärenden Unterscheidung zwischen dem Hinreichen und der Auswirkung der Erlösung.

---

[58] Erster Anonymus zu Eph 1, 7 (fol. 27) in wörtlicher Anlehnung an die Glosulae glosularum: „‚In quo'. Hic, per quid sumus grati facti, ostendit, scilicet in quo Filio habemus redemptionem, id est sumus redempti et potestatem habemus redeundi ad nostrum primum Dominum, a quo deviavimus, et hoc non quolibet pretio, sed per sanguinem Filii eius, et habemus remissionem, que fit in babtismate per ipsius sanguinis effusionem. Non omnibus redemptis datur remissio, sed tantum volentibus exire." Der zweite Anonymus zu Eph 1, 7 (fol. 34v): „In quo Filio, id est per quem Filium nos habemus redemptionem, id est facultatem exeundi iugum diaboli per sanguinem eius et remissionem peccatorum factam in baptismate et non per munera nostra."

[59] Cod. Lips. lat. 427 fol. 105: „Similiter et illud: Omnes in Christo vivificabuntur, non scilicet, quod nullus hominum sit, qui non vivificetur in Christo, sed quia nullus vivificatur nisi in Christo."

[60] B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis 103*: „Sic igitur, cum nominas mortem Christi, nihil aliud attendas quam ipsum mortuum. Non enim verum est, quod mors Christi remittat. Mors enim dissolutio animae et corporis Christi; hoc autem non remittit, sed solus Christus mortuus, qui non tantum figura, sed virtus et effectio remissionis ideoque dignior remissione."

[61] Ebd. 88*.

Er fragt nämlich in seiner Summe: Wenn wir tatsächlich durch Christi Tod vom Tode befreit worden sind, welcher Tod wurde da eigentlich von uns genommen, der zeitliche oder der ewige? Die Antwort, die er gibt, lautet: Christus hat den zeitlichen Tod zerstört, nicht so, daß er nicht mehr wäre, sondern auf daß er nicht ewig währe; denn die allgemeine Auferstehung wird eine Zerstörung des zeitlichen Todes sein. Vom ewigen Tod aber hat er alle befreit dem Hinreichen, aber nicht der Auswirkung nach[62]. In den Quästionen stellt Simon die Frage, ob eine hinreichende Loskaufung aller statthatte. Seine Antwort hebt an: „Redditur: Christus redemit omnes quantum ad sufficientiam, non quantum ad efficientiam[63]." Trotz allem ist aber Simon noch nicht bis zur letzten Klarheit durchgedrungen, denn er nimmt an dieser gleichen Stelle die vor dem Tode Christi bereits Verdammten und allem Anschein nach auch diejenigen, deren Heil bereits gesichert war, aus[64]. Um die Allgemeinheit der Erlösung durch Christus zu retten, glaubt er aber schließlich doch auch von dem bereits vom Lombarden und von Gandulphus eingeschlagenen Ausweg Gebrauch machen zu sollen: Christus als Opfer, d. h. der Glaube an das Opfer Christi, reichte hin für die Erlösung aller[65].

---

[62] Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 47v: „Queritur, cum constat nos morte Christi liberari a morte, a qua, temporali vel eterna? Videtur, quod non a temporali. Omnes enim temporaliter morimur. Item nec liberasse videtur omnes ab eterna. Quidam enim moriuntur eternaliter. — Redditur: Christus temporalem mortem destruxit, non ne sit, sed ne perpetua sit. Generalis enim resurrectio erit destructio mortis temporalis, cum mortui reviviscent. Ab eterna vero liberavit omnes quantum ad sufficientiam, non quantum ad efficientiam."

[63] Disp. 23: J. Warichez, Les Disputationes de Simon de Tournai (Spicil. Sacr. Lov. Fasc. 12, Louvain 1932) 77.

[64] Ebd.: „Excepimus tamen illos, qui ante mortem eius iam decesserant damnandi: morte enim sua constitutos in discrimine dumtaxat redemit, nondum in damnatione vel salute certa. Qui enim iam damnati erant eternaliter, redimendi non erant." — Man vgl. auch Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 38. Fast wörtlich findet sich die ganze Stelle auch in den Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3596 q. 32 (fol. 59v), die ja auch nichts anderes als eine Abbreviation der Quästionen Simons sind.

[65] J. Warichez a. a. O. 77: „Redditur aliter: Christus fuit hostia sufficiens redemptio omnium, id est, fides hostie Christi sufficiens fuit ad redimendum omnes. In fide enim passionis Christi omnes potuerunt redimi, nisi per eos steterit, tam precedentes mortem eius quam subsequentes." — Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 38. Fast wörtlich wiederum q. 32 des Cod. Brit. Mus. Harley 3596 (fol. 59v).

Wir sehen also, daß über die Art des Hinreichens und der Auswirkung der Erlösung Christi noch keine letzte Klarheit bestand und daß somit auch kein deutliches Wissen von einem Verdienstschatz, der auch der Vorzeit hätte zugewendet werden können, vorhanden war[66]. Wir dürften nicht fehlgehen, wenn wir die Ursache hierfür in der Eigenschaft der Loskaufung suchen, in der damals die Erlösung fast ausschließlich betrachtet wurde.

Die Terminologie wird in der Schule Simons von Tournai mit Sicherheit weiter gebraucht. Die dritte Quästionensammlung des Cod. British Museum Royal 9 E XII nennt so das Leiden Christi für alle hinreichend, aber nicht für alle wirksam, weil es zwar in sich alles Nötige hat, die Menschen es aber an sich fehlen lassen. Wie wenn ich zwei Gefangene unter Darbietung des Preises loskaufen möchte und der eine so frei ausgeht, der andere es aber vorzieht, Sklave zu bleiben, so liegt die Schuld nicht an mir, daß nicht beide losgekauft wurden. So weit es am Preise lag, genügte er; er hat sich aber nicht ausgewirkt[67]. Auch die vierten

---

[66] Es sei hier auf die sog. Quästionen des Präpositinus verwiesen (Cod. Paris. Mazarin. lat. 1708 fol. 257^{v}): „Item queritur, si redemerit omnes predestinandos. Probo, quod non. Abraham non tenebatur vinculis culpe nec pene. Passio nichil contulit ei. Ergo Christus non omnes redemit. — Solutio: Passio contulit quantum ad gloriam et ad apertionem ianue celestis. — Item peccatum est primordialis causa, quare ianua celestis non aperitur alicui. Abraham satisfecit pro peccatis. Ergo ianua celestis vite debet aperiri ei, vel iniuste actum est cum eo. — Solutio: Abraham satisfecit, tamen non satisfactum fuit ei, quia nondum Christus passus erat." — Petrus Cantor hält sogar ohne das Befreiungswerk Christi Verdienste des Abraham für möglich. Für diese Annahme stellt er die Sache so dar (Summe Cod. Paris. Nat. lat. 3477 fol. 95^{v}): „Ad hoc dicimus, quod non fuit necessarium, quod genus humanum haberet vitam eternam nec adhuc est necessarium, quia de mea iustitia posset Deus iterum claudere ianuam paradisi. Virtutes [fol. 96] enim nostre non sunt causa vite eterne, sed tantum via et signum. Habraam enim non meruit vitam eternam sicut nec Petrus, si recte accipiatur verbum merendi, id est non meruit ex condigno ut ex debito teneretur ei Deus dare vitam eternam, nec Petro etiam tenetur nisi ex gratia promissionis. Unde auctoritas: si rogamus mundo corde, certe debes ex promisso; non dicit: ex debito. Si ergo placuisset Deo, quod non liberaret genus humanum, dedisset ei [Habrae] aliquam beatitudinem aliam mediam inter vitam eternam, id est fruitionem, et carentiam illam, quam habent parvuli cum originali. Et si Adam decessisset in naturalibus in primo statu, dedisset ei Dominus statum medium inter parvulos et Habraam."

[67] Fol. 84^{v}: „Item queritur, an sufficienter omnes redemerit. Ad quod dicimus, quod sufficienter. Nam eius passio ad omnes

Quästionen desselben Codex benützen die Terminologie in ähnlichem Zusammenhang: „Item, cum Christus proximus noster esset et de iure naturali deberet omnibus velle, quod sibi, quare effusio sanguinis eius quibusdam fuit odor vite in vita et quibusdam odor mortis in morte? — Omnes redemit quantum ad sufficientiam, sed non omnes quantum ad efficientiam[68]." Die ebenfalls dem Kreis der Porretaner zuzuschreibende Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 schreibt (fol. 60v): „Item notandum, quod Christus fuit sufficiens hostia redemptionis omnium. Sed non efficiens. Non enim effecit redemptionem omnium, quam posset facere, si vellet."

Auch den der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zugehörigen Quästionen des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes ist die Unterscheidung bekannt, und sie wird hier nicht bloß auf die Erlösung[69], sondern auch in der Determinierung der Frage, utrum Spiritus Sanctus eque benignus est omnibus[70] verwandt. Wie an der Terminologie auch mit Hilfe der Dialektik gefeilt wurde, dafür liefert eine andere Quästion der gleichen Sammlung einen Beleg: „Solutio: Cum dicitur: fuit sufficiens redemptio: ergo fuit redemptio, videtur

---

redimendos sufficiens et sufficientia fuit, sed non efficiens vel efficientia, quia in altero defuit, quod in se plene habuit. Ut si modo duos captivos vellem oblato pretio [fol. 85] redimere et unus eorum exiret, alter sponte servus remaneret, non stetit per me, quominus redimeretur uterque. Quantum in se erat, pretium suffecit, non effecit." — Auf fol. 95v liest man noch: „Omne opus Dei perfectum. Sed Deus in passione consumpsit vetustatem nostram. Ergo perfecte . . . Solutio: Deus in sua passione perfecte consumpsit omnem vetustatem non quantum ad efficientiam, sed quantum ad sufficientiam, quia sufficiens fuit, ut et omnis consumeretur et tota loco et tempore. In presenti quantum ad culpam, in futuro etiam quoad penam. Et hoc est quod dicitur: Christus in passione sua consumpsit vetustatem nostram."

[68] Fol. 233v.

[69] Fol. 96v: „Omnibus profuit quantum ad sufficientiam, quia sufficiens fuit passio Christi ad redemptionem omnium, nisi ipsi sint impedimento. Sed non profuit omnibus quantum ad efficientiam, quia non omnes salvi facti sunt per ipsam; sed profuit tantum predestinatis quantum ad efficientiam."

[70] Fol. 91: „Solutio: Spiritus eque benignus est omnibus, id est quantum in natura benignitatis eius est, in eo non stat, quin omnibus gratiam impertiat, sed in eorum vitio. Sicut vittis, quantum in natura eius est, succum nutritivum eque propinat omnibus palmitibus nec ex vitio vittis est, quod palmites arescunt, sed ex vitio ipsorum palmitum, qui sunt fracti vel nimis graciles. Aliter: Spiritus eque benignus est omnibus quantum ad sufficientiam, non quantum ad efficientiam, id est omnibus sufficit benignitas eius, sicut Christus omnes redemit quantum ad sufficientiam, non quantum ad efficientiam." Cf. Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 98.

esse argumentum a parte. Non est tamen, quia non est verbale sufficiens. Ibi ponitur in designatione altitudinis et ita ex altitudine infert actum. Idem est enim, acsi dicat: fuit sufficiens: ergo suffecit, quia nomen verbale in conclusione ponitur in designatione actus. Et potest ita refelli: Hoc vas est capax tot modiorum. Ergo capit tot modios. Non enim dicitur passio Christi sufficiens redemptio omnium, quod sufficiat, sed quia sufficeret. Sicut vas non dicitur capax, quia capiat, sed quia caperet. Vel potest dari: fuit redemptio omnium. Inde tamen non sequitur: redemit omnes, quia nomina verbalia quandoque ponuntur in designatione altitudinis, ut: iste cibus est refectio X militum, non tamen reficit X milites[71]."

Später bringt die gleiche Sammlung in ähnlicher Weise wie der bald zu nennende Odo von Ourscamp die Unterscheidung: „Ad primum, inquit, questionis articulum respondeo, quod secundum Augustinum Christus omnes redemit; secundum Ambrosium solos predestinatos, quia est equivocatio in redemit. Omnes redemit, id est pro omnibus pretium redemptionis posuit, quia sufficientem hostiam pro omnibus. — Item solos predestinatos redemit, id est a morte eterna liberavit. Sicut aliquis redemit aliquem a carcere, qui pro eo promittit pecuniam: redimit, id est liberat[72]."

Während in den bisher bekannten Werken des Präpositinus das Suchen nach einer entsprechenden Stelle vergeblich war, finden wir in der von ihm, aber auch von den Porretanern abhängigen Summe des Cod. Vat. lat. 10754[73] einen Anklang an die eben erwähnte Stelle des Cod. Trec. 964.

Bei Stephan Langton[74] ist die Unterscheidung bereits zur

---

[71] Fol. 144v und Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 102.

[72] Cod. Trec. 964 fol. 151v.

[73] Fol. 25: „Viso, quam mortem Christus destruxit, videndum est, quos Christus sua morte redemit. De hoc Augustinus dicit: omnes redemit tam predestinatos quam alios, id est mors eius fuit causa sufficiens, set non eficiens ad salvandos omnes. Meruit enim, ut omnes imitarentur eum in passione et in aliis salvarentur. Sicut aliquis construxit castrum ad salvandos et defendendos rusticos suos ab impetu hostium, non tamen ibi defenduntur omnes, sed qui volunt illuc confugere. Unde Ambrosius ait, quod solos predestinatos redemit Christus."

[74] Man vgl. nur seinen Paulinenkommentar zu 2 Kor 5 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 100); zu Eph 1 (ebd. 133): „Dicimus, quod predestinatio dicitur toti humano generi collata eo modo, quo totum genus humanum redemptum dicitur, scilicet quoad sufficientiam, non quoad efficientiam." — Zu Eph 2 (ebd. 136): „‚Omnibus enim profecit mors salvatoris' quoad sufficientiam, sed non quoad efficientiam." — Zu Eph 4 (ebd. 143); zu 1 Tim 2 (ebd. 180); zu Hebr 9 (ebd. 218): „‚quia

Selbstverständlichkeit geworden. Während es mir nicht gelang, Stellen zu finden, in denen sie bei Wilhelm von Auxerre[75], Wilhelm von Auvergne oder Hugo a S. Charo[76] gebraucht worden wäre, erwies sie sich als zur gebräuchlichen Terminologie der Hochscholastik[77] gehörig.

Es fragt sich nun, von wem Simon von Tournai diese entscheidende Unterscheidung zwischen sufficientia und efficientia überkommen hat. Odo von Ourscamp[78] und Petrus von Poitiers[79], die beide Einfluß auf seine Lehre gehabt haben, kennen sie bereits.

Odo von Ourscamp, zu dessen Bereich eine Reihe der eben genannten Quästionensammlungen gehört, verwendet

---

sufficit una eius oblatio'. Mortuus est enim semel pro omnibus quantum ad sufficientiam, etiam pro Iuda proditore et pro omnibus reprobis, qui fuerunt ab origine mundi, sicut et reprobi, qui modo sunt ubi [?] culpa eorum fuit. Sicut enim culpa istorum est, quod non credunt fide operante per dilectionem in eum, qui iam venit et mortuus est et sepultus, ita fuit culpa illorum, qui non crediderunt fide operante per dilectionem in venturis moriturum etc."

[75] In der Summa aurea (Paris 1500 fol. 250^{v}) fand ich lediglich in Lib. 4 (De baptismo Christi) c. 2: „Ad illud, quod obiectum est de ficto, dicimus, quod Augustinus aliquando fuit in ista opinione, quod in ipso momento, quo baptisatur fictus, dimittuntur ei omnia peccata sua: sed statim post baptismum redeunt. Sed hanc opinionem retractavit. Propterea dubitandum est, quod ficte accedens ad baptismum suscipit baptismum, sed non effectum baptismi, quamdiu durat fictio, sed recedente fictione habet baptismus effectum suum, id est facit, quod fecisset prius, si non impedivisset fictio."

[76] Man vgl. seinen Sentenzenkommentar, z. B. zu 3 dist. 19 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 151^{v} ff.).

[77] Man vgl. den Sentenzenkommentar Odo Rigaldis (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 11614 [1542] fol. 156^{v}): „Fuit etiam [modus satisfaciendi] nobis salvandis efficacior, quia, quamvis Christus pateretur pro omnibus quantum ad sufficientiam, tamen quantum ad efficientiam passus est solum pro hiis, qui iustitiam Dei sectantur et super omnia Deum diligunt. In sua passione provocavit nos ad servandam iustitiam et pro illa agonizandum usque ad mortem. Preterea excitavit in nobis caritatis affectum ostendendo nobis suam caritatem eminentem, et hoc est, quod dicit Hugo de arra sponse: ut ostenderet tibi, quantum te diligeret, non nisi moriendo a morte liberare te voluit, ut non tantum pietatis impenderet beneficium, verum etiam caritatis monstraverit affectum." — Ferner Bonaventura, Sentenzenkommentar zu 3 dist. 19 a. 1 q. 2 ad 1 (ed. Quaracchi 1887) 404, q. 3 corp. (ebd. 406); außerdem auch die Abbreviation des Kommentars Bonaventuras zum dritten Sentenzenbuch im Cod. 40/2919 (fol. 144^{v}) der Schloßbibl. von Pommersfelden. — Ferner Thomas von Aquin, In 3 dist. 19 q. 1 a. 3; S. th. 3 q. 49 a. 3.

[78] Man vgl. J. Warichez, Les Disputationes de Simon de Tournai XXXV.

[79] Man vgl. O. Lottin: BullThAncMéd 2 (1933) 180*.

unsere Unterscheidung in der Frage, wen Christus erlöst hat, bloß die Gerechten oder auch die Ungerechten? Und zwar hat er es sich als Aufgabe gestellt, die dem ersten Anschein nach sich widersprechenden Sentenzen des Ambrosius, der die Einlösung nur für die Prädestinierten, und des Augustinus, der sie für alle Menschen gelten lassen will, miteinander in Einklang zu bringen[80]. Bei ihm ist bemerkenswert, daß das Opfer als für alle genügend bezeichnet und somit das Hinreichen auf das Opfer bezogen wird, daß aber die Auswirkung auf die Prädestinierten beschränkt wird, insofern nur ihnen die Türe geöffnet und die leibliche Auferstehung zuteil wird. Nicht aber hat uns Christus das ewige Leben verdient, denn dieses müssen wir uns selber verdienen. Er fügt aber bei, daß Christus alle insofern hinreichend erlöst hat, als er das, was einzelne erhalten, allen geben würde, wenn sie nur wollten, d. h. glauben wollten. Das Beispiel, das er zur Erläuterung bringt, setzt wohl nicht notwendig die Kenntnis eines Genugtuungs- und Verdienstschatzes und der einem solchen eigenen Verteilungsart voraus, steht aber einer solchen Erkenntnis doch schon recht nahe: Wenn ich für zwanzig Hungernde hinreichend Speisen bereitstelle und einige von ihnen nicht kommen wollen, so wäre ihr Verhungern nicht meine, sondern lediglich ihre Schuld[81].

---

[80] Quästionen, Cod. Laud. lat. 105 der Bibl. Bodl. in Oxford fol. 209^{v}: „Questio est, quos redemerit Christus, an iustos tantum an iniustos. Habet Ambrosius, quod solos predestinatos redemit Christus. Augustinus autem dicit, quod omnes homines redemit tam predestinatos quam alios. Habet utraque via et secum et contra se argumenta. Sed quia discordes videntur esse auctores, primo ostendemus eos in intellectu non esse discordes. Intellexit Ambrosius: solos predestinatos redemit efficacia, Augustinus autem, quod omnes redemerit [!] sufficientia. Quorum utrumque verum est. Obtulit enim Filius Patri hostiam pro omnibus et sufficientem omnium redemptioni, sed non in omnibus effectum habuit, immo in solis prescitis. Summus autem effectus passionis Christi in duobus est: in ianue apertione et gloriosa corporum resurrectione. Hec duo solis amicis contulit et sic solos amicos redemit. Hoc asserit nobis Ambrosius. Hoc idem numquam negavit Augustinus. Ista duo meruit nobis Christus." — Ebenso J. B. Pitra, Analecta novissima. Spicilegii Solesmensis altera continuatio. Tom. II (Paris 1888) 126 f. — Man vgl. auch noch Cod. Laud. lat. 105 fol. 208^{v} und J. B. Pitra, Analecta noviss. II 122.

[81] Cod. Laud. lat. 105 fol. 209^{v}: „Cave autem, ne dicas ipsum meruisse nobis vitam eternam. Est enim falsum, dicit magister. Hoc enim mereri reliquit ipse vobis [!]. Quod autem non habuit effectum in omnibus dicta hostia, non stetit in ipsa, sed in captivorum voluntate. Itaque omnes redemit sufficientia, id est quod

Dabei scheint Odo es gar nicht für notwendig zu halten, daß allen eine Heilsmöglichkeit geboten werde, um das Hinreichen des Erlösungspreises außer Frage zu stellen. Denn nach Sonnenaufgang gibt es viele Stellen, die kein Licht erhalten. Trotzdem ist der Sonnenstrahl stark genug, jeden Ort zu erhellen[82]. Ein Vergleich, den wir ähnlich im Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534 bereits gelesen haben. Auf Odo dürfte die zu seinem Bereich gehörige Gruppe von Quästionensammlungen, vor allem der Cod. Trec. 964, in ihren uns hier interessierenden Ausführungen zurückgehen.

Allem Anschein nach ist aber Simon auf Petrus von Poitiers als seine Quelle zurückzuführen. Wir finden die Unterscheidung, die uns hier beschäftigt, bereits in der diesem zugeschriebenen Sentenzenglosse. Hier wird gesagt, daß die Johannestaufe eine bloße Menschentaufe gewesen sei, weil alles, was an ihr war, bloß von Menschen geschah. Dagegen findet sich dann als Einwand und als diesem entsprechende Erwiderung: „Sed eadem ratione videtur baptismus, quo ficte baptizatur, debere dici hominis et non Dei, quia ibi nil fit nisi ab homine. — Ad quod dicimus, quod aliud est in baptismo Christi, quia in tali casu remittit maculam et originalis et actualis peccati adulto, originalis tantum parvulo, quantum sua interest, dico, id est quoad sufficientiam, non quoad efficientiam. Quod inde palam est, quia, si postea a fictione illa recedat per penitentiam, incipit baptismus ei prodesse et omnium peccatorum confertur remissio, quam sine precedente baptismo nullatenus consequeretur. Tale est illud: Christus passus est pro nobis quoad sufficientiam, etsi non quoad efficientiam[83]."

Es soll hier allerdings nicht verschwiegen werden, daß wir beim Charakter dieser frühen Sentenzenglossen keine Gewähr dafür besitzen, daß diese Stelle auch wirklich von Petrus von Poitiers stammt. Zum Glück aber äußert dieser sich in seinen zweifellos authentischen Sentenzen in einer

---

contulit quibusdam, contulisset omnibus, si vellent. Sed nolunt, qui credere negligunt. Sicut si XX esurientibus parassem cibos sufficientes et quidam eorum dedignarentur venire, non staret in me, quod perirent fame, sed in eis."

[82] Cod. Laud. lat. 105 fol. 208v: „Contra hoc, quod dictum est: sufficientia redemit omnes data hostia, multi fuerunt, quibus non est collata possibilitas, ut salvi fierent. Ergo non fuit sufficiens hostia. Instantia: orto solis radio multa sunt loca, quibus non confertur lumen. Ergo non est sufficiens radius solis ad illuminandum omnem locum." — Auch bei J. B. Pitra, Analecta 122.

[83] Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 94.

Form, die seine Patenschaft gegenüber Simon von Tournai deutlich ins Licht rückt. Er bringt nämlich wie dieser die Frage, ob Christus den zeitlichen oder den ewigen Tod zerstört hat und gibt bei teilweise wörtlicher Verwandtschaft mit diesem die Antwort:

„Ad hoc dicendum, quod Christus destruxit mortem temporalem in spe in omnibus, et in re, ut in se, qui ex mortuis resurgens iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur, et in beata Virgine, quam in carne glorificatam credimus in coelos ascendisse; et in sanctis dormientibus, qui cum eo surrexerunt. Destruxit quoque mortem aeternam in omnibus quantum ad sufficientiam, non quantum ad efficientiam, quia fuit sufficiens redemptio omnium, nec per ipsum stat, quin omnes salventur . . .[84]."

In gleicher Form wendet nach ihm Petrus von Capua[85] die Unterscheidung an.

3. Wir haben bisher gesehen, wie die Frühscholastik sich bemüht, die Allgemeinheit der Erlösung mit der Tatsache des Verlorengehens vieler Menschen und der Notwendigkeit der Eigenbetätigung des einzelnen in Einklang zu bringen und wie sie bereits sehr früh zu einer terminologischen Fixierung, die klassisch werden sollte, sich durcharbeitete. Es war aber jener Zeit noch eine weitere, vielleicht viel schwierigere Aufgabe gestellt, nämlich darzutun, ob ein innerer Zusammenhang zwischen der objektiven Erlösungstatsache und der Notwendigkeit der Mitarbeit des Menschen bestehe.

---

[84] Sent. lib. 4 c. 19 (SSL 211, 1207 f.). — Es sei auf die gleiche Fragestellung bei verschiedener Antwortgebung im Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 60^{v} hingewiesen.

[85] Summa (Clm 14508 fol. 53): „Responsio: Quidam dicunt, quod revera non omnium fuit redemptio nec pro omnibus passus est. Quod sicubi inveniatur, restringunt universitatem ad electos. Set sicut scriptura [?] dicit: pro omnibus passus est, quantum ad sufficientiam, set non quantum ad efficientiam, id est omnibus sufficeret, si eius fidem habere vellent, set non omnes redemit, quia non omnes fidem eius receperunt." — Es ist hier besonders der Erwähnung wert, daß Petrus von Capua auch die aus der dem Pictaviensis zugeschriebenen Sentenzenglosse gebrachte Stelle zu kennen scheint. Er schreibt: „Sed dices, quod eadem ratione [wie bei der Johannestaufe], quando quis ficte accedit ad baptismum Christi, cum nichil ibi agatur, quod non agat homo, debet ille baptismus dici hominis, non Dei. — Responsio. Non est simile, nam ibi baptismus quantum in se est et quantum ad sufficientiam confert remissionem peccatorum, id est sufficit eam conferre, nisi suscipientis enormitas impediret . . ." (fol. 57^{v}).

Einen beachtenswerten Versuch in dieser Richtung hat Odo von Ourscamp gemacht, indem er der von Gott gewählten Art unserer Erlösung — es hätte auch noch andere Möglichkeiten gegeben — durch den Tod Christi deswegen einen besonderen Vorzug zuerkennt, weil wir doch eben losgekauft werden sollten, um zum Heil zu gelangen. Da wir uns nun aber das Heil nicht anders als durch die Liebe erwerben können und wir auf keine Weise besser zur Liebe angeregt werden können als durch den Tod des Heilands, verdiente eben dieser Erlösungsmodus den Vorzug[86].

Wir haben hier nur ein Weiterwirken des bei Abaelard und beim Lombarden schon aufgedeckten Grundgedankens, der noch deutlicher in den zum Bereiche Odos gehörigen, durch das Incipit dem Präpositinus zugeschriebenen Quästionen in Erscheinung tritt, wo man lesen kann: „Non fuit modus convenientior redemptionis nostre miserie neque nobis utilior. Ad duo enim profuit nobis: ad diligendum et dirigendum, quia nichil est vel esse potuit, quo magis debeamus eum diligere quam quia mortuus est pro nobis. Item nichil est, quo confidentius tendamus ad ipsum. Multum nos dilexit, qui pro nobis se tradidit. Noluit nos liberare per potentiam, quod posset iuste, ne daret nobis exemplum zelande vel exercende potentie[87]."

In ähnlicher, wenn auch nicht so eindeutiger Weise wie Odo von Ourscamp behandelten Petrus von Poitiers[88], Udo[89] und Petrus von Capua[90] die Frage. Es herrschte eben damals die Ansicht vor, daß die objektive Erlösung in erster Linie darin bestand, daß wir auf dem Wege der Gerechtigkeit von der Herrschaft des Satans befreit wurden. Man

---

[86] Quästionen (Cod. Brit. Mus. Harley 1762 fol. 120^{v}): „Cum ergo supponitur: sed non fuit convenientior, subintelligit auctoritas istum dativum ‚nobis'. Deo quidem convenientiores erant multi alii modi, quia eius nature magis conveniebat non mori quam mori. Sed quia ex sola magna pietate sua nos redemit, ideo modum nobis convenientiorem, non sibi consideravit. Sic enim voluit redimi, ut possemus salvari. Salvi fieri non poteramus, nisi diligeremus, quia sine caritate nemo salvatur. Necessarium ergo fuit, ut excitaremur in eius dilectionem. Hoc autem non potuit fieri ferventius quam per propriam eius mortem. Illum quidem diligimus, qui pecunia sua nos redimit, sed magnitudinem dilectionis illius summopere admiramur, qui animam suam pro nobis ponit. Quis enim maiorem caritatem habebit? Scrutetur ergo ratio et fatebitur procul dubio, quod excogitari non potuit modus nobis convenientior."

[87] Cod. Paris. Maz. lat. 1708 fol. 240. Man vgl. auch fol. 250.

[88] Sent. lib. 4 c. 19 (SSL 211, 1209 f.).

[89] Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 55^{v}. — [90] Clm 14508 fol. 53.

kann dies bei Petrus Lombardus[91], Petrus von Poitiers[92], Udo[93] und am deutlichsten bei Petrus von Capua[94] sehen. Dieser letzte stellt vor allem eindeutig fest, daß der Lösepreis nur Gott dem Vater bezahlt wurde, mit dessen Erlaubnis der Teufel die Menschheit in Gefangenschaft hielt[95]. Damit war also den Einwänden Abaelards gegen die Loskaufungstheorie die Spitze genommen. Dem wird nun die weitere Frage angefügt: Wie wurde die Herrschaft des Satans, d. i. die Sünde, zerstört und zwar ebenfalls durch den Tod Christi[96]? Denn nach wie vor sündigen die Menschen und verfallen der zeitlichen und ewigen Strafe, sodaß sich scheinbar nichts von einer Befreiung spüren läßt. In dieser zweiten Frage handelt es sich also darum, wie denn die Befreiung, für die doch das Lösegeld bezahlt wurde, in die Tat umgesetzt werde. Und hier greift Petrus von Capua — wie ja auch Petrus von Poitiers, Udo und schließlich ja schon der Lombarde im Grunde nicht anders taten — darauf zurück, daß eben auch hier der Tod Christi sich auswirkt, wenn auch in ganz anderer Weise als bei der Loskaufung dem Vater gegenüber:

„Dupliciter hoc intelligitur: Potest enim intelligi dictum, quia nichil est, quod ita nos accendat ad dilectionem Dei, ut cum cogitamus ipsum pro nobis fuisse mortuum. Mors ergo eius, id est dilectio, qua nos accendimur ex eius dilectione, nos liberat a peccato, quia caritas operit multitudinem peccatorum.

---

[91] Sent. lib. 3 dist. 20 (Quaracchi 1916) 640 ff.

[92] Sent. lib. 4 c. 19 (SSL 211, 1211 B).

[93] Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 54^{v} f. Sehr eindeutig spricht hier die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 60^{v}: „Notandum etiam, quod legitur: Christus aliter potuit salvare mundum, sed non aliter redimere. Constituitur enim vis in eo, quod dicitur redimere quasi contraemere, id est equilibrato et compensato pretio restaurare. Non enim potuit adeo dignum pretium offerri nec potuit per alium vel aliter tanta humilitas contra tantam peccati superbiam exhiberi."

[94] Clm 14508 fol. 53 f.

[95] Clm 14508 fol. 53: „Responsio: Diabolus tantum permissione Dei nos tenebat et ideo oblato [pretio] Deo Patri, cuius permissione diabolus nos tenebat, liberatus est homo a diaboli dominio nec postea potuit tenere." — Dies auch sonst in jener Zeit, z. B. schon in der Summe des Cod. Bamb. Patr. 136 fol. 60.

[96] Eine Unterscheidung dieser beiden Fragen begegnet uns sehr deutlich ausgesprochen in dem fälschlich dem Petrus Comestor zugeschriebenen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 651 fol. 90^{v}: „Ideo eum semel per sanguinem suum introisse, quoniam sic omnes redemit, ut omnes communiter poneret in perfectione. Posset enim esse, ut omnes a potestate diaboli redimeret et tamen in eadem perfectione remanere permitteret."

Vel passio, id est fides passionis eius, nos liberat iuxta illud: fide mundans corda eorum. Angustia enim illa, quam Christus sustinuit, neminem liberat a peccato. Liberando a peccato liberat [fol. 53v] a diabolo et a pena eterna. A pena vero temporali nos liberat in spe, set nondum in re. Quomodo tandem liberabit vel liberat a pena temporali? Id est minuit eam. Nam nisi Christus fuisset passurus, maiori pena punirentur penitentes. Set si quis decederet in contritione, maiori pena puniretur in purgatorio. Nunc autem potest dicere membrum: caput meum sustinuit partem pene pro me et ideo non oportet me totam sustinere. Sicut si quis dives daret pedagium in aliquo loco, omnes de familia eius dicerent: non oportet me solvere, quia dominus meus solvit pro me[97]."

Durch einen besonderen Hauch von Frömmigkeit ist ein anderer Lösungsversuch ausgezeichnet, der sich in dem anonymen Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl findet. Hier wird vor allem vorausgesetzt, daß der Mensch von der Knechtschaft der Sünde, d. i. der Notwendigkeit zu sündigen, von der Knechtschaft der Sündenstrafe, d. i. der Notwendigkeit zu leiden, und von der Knechtschaft des Feindes, d. i. der Ohnmacht, dem Feinde zu widerstehen, erlöst werden mußte[98]. Bei der Darstellung der Art nun, wie dies geschah, vertritt der Verfasser die Ansicht, daß Christus durch die Gerechtigkeit seiner Verdienste mit Recht den Menschen sich erworben hat, weil er dem Stolz und dem Neid, durch die der Satan ihn gewonnen hatte, siegreich seine Demut und seine Liebe entgegensetzte[99]. Wie die Menschen durch die Behaftung mit den genannten Untugenden zum Besitztum des Feindes wurden, so werden sie durch die Mitteilung der diesen entgegengesetzten Tugenden zum Besitztum und zur Nachkommenschaft Christi. Wie die genannten Untugenden

---

[97] Clm 14508 fol. 53 f. — [98] Fol. 43v.

[99] Fol. 45v: „. . . Suorum quoque iustitia meritorum Christus iuste adquisivisse dicitur hominem. Humilitatis enim merito stravit superbiam, merito vero caritatis invidiam. Humilitas namque atque dilectio in innocentie causa prevaluere adversus invidie atque superbie iniquitatem." — Man vgl. hierzu auch fol. 51: „Videmus quidem de morte Christi tanquam purissimo et inexhausto humilitatis et caritatis fonte quam plurimas nostre remissionis ac liberationis copias emanare." — Auf das Beispiel der Erniedrigung, das Christus durch die von ihm gewählte Art der Erlösung gab, weist auch die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 (fol. 59v) in besonderer Weise hin: „Cum enim solo verbo nos potuerit recreare sicut solo verbo creavit mundum iuxta illud: *dixit et facta sunt*, maluit tamen sic redimere, ut se ipsum nobis proponeret in humilitatis exemplum."

das Besitzzeichen des Feindes, so sind die genannten ihnen entgegengesetzten Tugenden das Besitzzeichen ihres geistlichen Königs[100]. Daraus wird klar, warum nicht alle, sondern lediglich diejenigen, welche diese Tugenden haben, die wir ohne die entsprechenden Tugenden Christi niemals erlangen könnten, erlöst sind[101].

Letztlich ist es ja der gleiche Gedanke, wenn man sonst in Anlehnung an den heiligen Paulus lesen kann, daß Christus bloß für die Lebendigen gestorben ist, damit diese am Kreuze der Buße seinen Tod nachahmten und so ihm gleichförmig würden. Denn Christus hätte diese Todesart gerade zu dem Zweck gewählt, damit diejenigen, die ihm nachfolgen, ihn auch nachahmten, indem sie ihre Glieder ans Kreuz der Buße schlügen[102].

Die Krone ist, bei aller Anerkennung des Wertes der bisher erwähnten späteren Lösungssuche für die Frage nach der inneren Notwendigkeit eines Hinzutretens unserer Betä-

---

100 Fol. 45v: „Hi siquidem sunt Christi posteritas, quibus et reatus [fol. 46] remittitur et eiusdem remissionis fides et vite eterne et amor et expectatio donatur ab ipso Christo Patre eorumdem. Hac nimirum communicatione gratie spiritualis efficitur Christi possessio, quod per huius unctionis contrarium fuerat possessio inimici, et fiunt eius filii, qui fuerant diaboli. Quam quidem paternitatis atque dominii spiritalis veritatem mortis meruit humilitate. Rapina itaque, que predonis impressione fuerat signata, id est superbie, perfidie, invidie, desperationis signaculo, restituta in domini legittimi possessionem, signatur regis sui forma spiritali, id est humilitate, fide, spe et caritate."

101 Fol. 46 als Fortsetzung des eben gebrachten Textes: „His namque spiritalibus donis obedientie virtus custoditur. Nisi enim humilitate Christi humilitas minime recipitur. Humilitas siquidem ipsius nostram conterit superbiam, caritas invidiam, spes diffidentiam. Quibus incessanter operantibus in nobis hereditas Christi sumus et regnum. Alii namque ad ipsius pretium redemptionis minime pertinere intelligendi sunt, nisi qui horum unctione bonorum renovantur. Non enim ita est generalis sententia restitutionis sicut dampnationis, quia non sicut omnes sunt carnaliter generati, ita omnes spiritaliter regenerantur. Ideoque mors Christi salutem et restitutionem conferre universis estimanda non erit. Non enim omnes huius mortis fidem habent, et, qui habent, non omnes vere habent. Soli enim hi, qui huius mortis Christi, qua subplantatus est hostis, veram fidem habent, sunt Christi et a Christo restituta hereditas. Vera etenim fides mortis Christi est huius veritatis perceptio vel sacramentum cum imitatione rei, que creditur. Hec enim mortis Christi imitatio est obedientia. Quicumque etenim Dei mandatis obedierunt et mortis Christi sacramentis communicaverunt, ad hunc sue adquisitionis populum recte intelliguntur pertinere."

102 Man vgl. den Abaelard fälschlich zugeschriebenen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 2543 fol. 33v.

tigung zum Erlösungswerk Christi, dem zuzuerkennen, was bereits Hugo von St. Viktor sagt: Christus nahm aus unserer Natur die Opfergabe für unsere Natur, damit vom Unsrigen das Opfer für uns sei, damit die Erlösung schon dadurch uns zugehöre, daß vom Unsrigen die Opfergabe genommen wurde. Dieser Erlösung werden wir teilhaftig, wenn wir uns mit dem uns durch das Fleisch beigesellten Erlöser durch den Glauben vereinigen[103].

Wir begegnen hier der Auffassung, daß uns die Erlösung lediglich dann zugute kommen kann, wenn wir eins mit dem Erlöser selber werden. Die für das ganze Gnadensystem Hugos maßgebende Lehre vom mystischen Leib Christi[104], wirkt sich hier auch auf die Erlösungslehre aus.

Ganz im Sinne Hugos führt diesen Gedanken ein äußerst wertvoller Traktat einer nicht signierten Handschrift der Fritzlarer Pfarrbibliothek — die Handschrift enthält z. B. auch noch die bisher nur in zwei Handschriften bekannte Urfassung der Theologia Abaelards — bei Behandlung der Frage weiter: „Quare post Christum maneat peccatum originale." In der Antwort liest man nämlich: „Ad quod respondeamus, quod sicut in Adam originaliter rei facti sunt illo peccante, ita in Christo reconciliati sunt, quotquot in illo fuerunt satisfaciente. Nec hoc secundum carnem — nullius enim originem Christi caro continuit —, sed secundum fidem, per quam in illo erant etiam qui ante illum extiterant[105]."

Diese Lehre tritt in der Folgezeit nicht nur mehr oder weniger deutlich in der Hugo nahestehenden Literatur[106] auf,

---

[103] De sacramentis lib. 1 p. 8 c. 7 (SSL 176, 310): „Suscepit de natura hostiam pro natura, ut de nostro esset holocaustum offerendum pro nobis, ut in hoc ipso ad nos pertineret redemptio, quia de nostro sumpta erat immolatio. Cuius quidem redemptionis participes efficimur, si ipsi redemptori per carnem nobis sociato per fidem unimur."

[104] Man vgl. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor (Freiburg i. Br. 1932).

[105] Fol. 82.

[106] Man vgl. Cod. Vat. Ross. lat. 241 fol. 101: „In eodem [Augustino]. — Ad hoc baptismus valet, ut baptizati Christo incorporentur, ut membra eius consepeliantur et oblati per sacramentum karitatemque fidelium reconcilientur Deo, ut in eo vivi, salvi, liberati, redempti, illuminati fiant. — Walter von St. Viktor sagt in einem Sermo de Spiritu Sancto (Cod. Paris. Nat. lat. 16461 fol. 8^{v} f.): „Unum est enim corpus Christi, quod constat ex capite et membris. Christus est caput gratie et veritatis habens plenitudinem. Membra [fol. 9] sunt christiani de plenitudine capitis accipientes. Spiritus igitur Christi non nisi in corpore Christi habitat; sed secundum plenitudinem in capite, secundum participationem

sie gewann sich, nachdem sie in der Frühscholastik kaum zu größerer Bedeutung gelangt war, die Autoren der Hochscholastik[107] und ist bis heute im Besitz der spekulativen Theologie[108] verblieben.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung, die den Ursprung der Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung aufspüren sollte. Wir sind bei dieser Gelegenheit einer Erlösungslehre begegnet, die sich in wesentlichen Punkten von derjenigen unserer heutigen Theologie unterscheidet, die aber gerade für die Periode der Frühscholastik — deren Durchforschung ohne Kenntnis des bloß handschriftlich erhaltenen Materials unmöglich bleibt — noch einer genauen Darstellung bedarf. Sollten mir nicht alle Möglichkeiten entzogen werden, hoffe ich sie in der nächsten Zeit auszuführen.

Für den Unterschied zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung fanden wir zwei Hauptquellen, Odo von Ourscamp und Petrus von Poitiers, die beide der Schule der Porretaner nicht ferne stehen und von denen in dieser Frage besonders der zweite eng mit dieser Schule verknüpft ist. Da aber gerade hier die zeitgenössische Literatur sich nicht darüber äußert, wem man damals die Priorität zuerkannte, mußten wir uns damit begnügen, die Autoren aufzuweisen, bei denen die Unterscheidung zum erstenmal auftritt. Sicher ist aber, daß in der eng damit verknüpften Frage über einen inneren Zusammenhang zwischen dem Erlösungswerk Christi und der Art der Zuwendung desselben von Hugo von St. Viktor, also schon sehr frühzeitig, eine Lehre vorgetragen wurde, die sich nicht bloß durch ihren Gehalt auszeichnet, sondern auch bis auf unsere Zeit klassisch werden sollte.

---

in membris. In hoc ergo corpore nichil est mortuum, extra nichil vivum. Qui enim spiritum Christi non habet, hic non est eius membrum. Hii enim soli, qui Spiritu Dei aguntur, hii sunt filii Dei, templum Spiritus Sancti."

[107] Bonaventura, In 3 dist. 19 art. 1 q. 3 (Quaracchi 1887) 406. — Man vgl. die Abbreviation des Cod. 40/2919 (fol. 144^{v}) der Schloßbibl. in Pommersfelden. — Thomas, S. theol. 3 q. 49 a. 3 ad 3.

[108] Man vgl. A. Landgraf, Der Glaube, der rechtfertigt (Frankfurt a. M. 1933) 30 ff.

Die Struktur des objektiven Geistes und der Objektivationen.

Von August Brunner S. J.

Nichts erregt das Interesse des Menschen mehr als der Mensch und seine Geschicke. Besonders in Zeiten großer Umwälzungen und Kulturänderungen, wenn vieles fraglich und unsicher geworden ist, wendet sich der forschende Blick wieder dem Menschen zu, um zu ergründen, was er ist und was er soll. Deswegen zeigt sich auch heute ein Aufleben der Anthropologie, der Wissenschaft vom Menschen, auf allen Gebieten, nicht zum mindesten in der Philosophie. Dabei bieten die mannigfachen und vielverschlungenen Erscheinungen des geistigen Lebens der Menschen eine Reihe von Rätseln und Problemen, die ihre Anziehungskraft nie verlieren. Hängen doch seinswichtige Entscheidungen von der Beantwortung dieser Fragen ab. Die Form, in der diese Probleme in der heutigen Philosophie gestellt werden, steht unter dem starken Einfluß Herders und des deutschen Idealismus. Hier wurde man wieder darauf aufmerksam, daß das menschliche Geistesleben sich nicht in der geschlossenen Sphäre des Einzelmenschen abspielt, sondern in einer den einzelnen übergreifenden und umschließenden Gemeinsamkeit. Man entdeckte ferner, daß der einzelne diese Gemeinsamkeiten von Auffassen, Denken, Urteilen vorfindet, daß er wohl seinen Beitrag dazu leisten kann, daß er aber im ganzen wenig oder gar nichts unmittelbar daran zu ändern imstande ist. Es zeigte sich sogar, daß der einzelne von dem Bestehen und dem Einfluß solcher geistiger Gemeinsamkeiten auch auf ihn meist nichts ahnt und für selbstverständlich ansieht, was nur der Ausfluß der Zugehörigkeit zu geschichtlich gewordenen Kulturkreisen ist. Herder sprach so von „Volksgeist", der besonderen Art eines Volkes, wie sie sich darstellt in Sitte und Brauch, in Kunst und Sage, im ganzen Verhältnis zur Wirklichkeit. Immer deutlicher kamen dann eine Reihe anderer ähnlicher geistiger Gemeinsamkeiten zum Bewußtsein, überwölbt von der Gemeinsamkeit, die den Menschen als solchen an den Menschen bindet und ihn von allen übrigen Wesen scheidet, der Menschheit, der Humanität.

Dabei erregte auch bald die Tatsache die Aufmerksamkeit, daß diese Gemeinsamkeiten eine große Selbständigkeit aufwiesen, eine Ganzheit und Gesetzlichkeit eigener Art, die an ähnliche Eigenschaften des Einzelmenschen er-

innerten, aber von diesen doch sehr sich unterschieden und von ihnen auch unabhängig zu sein schienen. Auf der andern Seite ließ sich auch die Abhängigkeit vom Dasein der einzelnen nicht verkennen; auch der Volksgeist ginge unter, verschwänden auf einmal alle Individuen des Volkes. Je nachdem man die eine oder die andere Seite für die wichtigere hielt, kam man zu entgegengesetzten Ansichten über das Sein dieser Gemeinsamkeiten. Man erblickte darin nichts als die Summe der Individuen, die sich frei und bewußt zusammengeschlossen hatten. Oder man glaubte, es mit einer Art Überbewußtsein oder Überperson zu tun zu haben, an denen die Einzelmenschen teilhätten. Der deutsche Idealismus ist der groß angelegte Versuch, das geistige Leben in seiner Einheit auf diese letzte Weise als die Bewegung des absoluten Subjekts, des absoluten Bewußtseins oder des absoluten Geistes zu verstehen, und so in die Gesetze seiner Entwicklung und Entfaltung einzudringen. Am umfassendsten und bewußtesten hat Hegel diese Aufgabe in seiner Philosophie des absoluten Geistes durchgeführt. Nicht nur das menschliche Geistesleben sollte dadurch zum philosophischen Verständnis gebracht werden, sondern Hegel glaubte wie die übrigen Vertreter des Idealismus das ganze Sein, die ganze Wirklichkeit als reine geistige Bewegung aufweisen zu können, die nach dem Rhythmus menschlicher Geistigkeit sich entfaltet. Obschon diese gewaltige, aber auch gewaltsame Konstruktion in sich zusammenbrach, hat der Idealismus doch immer wieder von den Phänomenen menschlicher Geistigkeit oder dem objektiven Geiste, worunter man seit Hegel diese Phänomene zusammenfaßt, seinen Ausgang genommen. Noch Scheler suchte den Tatsachen Volk, Kulturkreis, Menschheit durch Annahme von Gesamtpersonen gerecht zu werden, die aber der Subjektivität, also auch des eigenen Bewußtseins, entbehren.

Neuerdings hat Nicolai Hartmann[1] sich wieder mit dem Problem befaßt. Er lehnt jede Hypostasierung des Gesamtgeistes nach der Art von Hegel oder Scheler ab. Mit Recht hebt er hervor, daß wir kein allgemeines Bewußtsein und keine allgemeine Personalität kennen, wie auch keine Person, die des Bewußtseins und der Subjektivität entbehrte. Damit will er aber die Einheit, Ganzheit, Individualität und eigene Geschichtlichkeit des überindividuellen Geistes in keiner Weise in Abrede stellen. Um sie zu erklären, nimmt er

[1] „Das Problem des geistigen Seins." Berlin 1933. Vgl. die Besprechung in diesem Hefte.

zu einer eigenartigen Konstruktion seine Zuflucht. Er sieht im objektiven Geiste etwas rein Prozeßhaftes ohne substanzielles Substrat, das eine eigene Seinsweise hat, die Superexistenz. Vom objektiven Geiste Hegels unterscheidet sich diese Superexistenz im Grunde nur dadurch, daß an Stelle der Substantialität und Personalität des absoluten Geistes eine unpersönliche reine Aktualität getreten ist. Hartmann glaubt, die Unmöglichkeit, sich eine solche Superexistenz zu denken, sei auf ein aristotelisches Erbe zurückzuführen. Richtig ist, daß er in der Tat zur Annahme einer solch sonderbaren Seinsweise aus dem gleichen Grunde kommt wie zur Annahme eines Reiches des idealen Seins, nämlich infolge der Ablehnung der aristotelischen Abstraktionslehre. Im folgenden soll versucht werden, die erwähnten Tatsachen des menschlichen, überindividuellen Geisteslebens auf Grund dieser Abstraktionslehre auch ohne die Annahme neuer Seinsweisen wie Superexistenz und ideales Sein aus dem Wesen des personalen Geistes abzuleiten.

Mit diesen Fragen steht eine weitere im Zusammenhang. Der objektive Geist kommt nicht nur im unmittelbaren Verkehr der Menschen zum Ausdruck und zur Wirksamkeit; er schlägt sich gleichsam nieder in gewissen materiellen Dingen, die das Werk von Menschen sind, in Gebäuden, Denkmälern, Schriften, die ihren Urheber zuweilen um Jahrtausende überdauern und späteren Zeiten noch den Geist, aus dem sie entstanden sind, zu offenbaren vermögen. Diese Dinge, zu denen im Grunde alles gehört, woran der Mensch sich irgendwie betätigt hat und was ihm diente, nennt man heute allgemein Objektivationen. Viele wertvolle Beobachtungen hat Hartmann auch hierüber in dem erwähnten Werke zusammengetragen. Er hat u. a. auch die Wirkung und die Grenzen der Erkenntnis solcher Objektivationen behandelt. Vor allem hat er auch darauf hingewiesen, daß nur das materielle Sein der Objektivationen an sich existiert, während der geistige Inhalt nur für den lebendigen Geist, nicht an sich, ist[2]. Der materielle Vordergrund dient aber dabei dem Betrachter als Anreiz und Führung. Es soll nun hier die Frage

[2] Vgl. dagegen Seeberg, Deutsche Literaturzeitung 52 (1931) 2021 ff.: „Das größte Rätsel der Hermeneutik scheint mir darin zu liegen, daß es möglich ist, Literatur oder Kunst versunkener Epochen und Kulturen zu verstehen, obwohl sie aus uns ganz fremdem Geist und Blut hervorgegangen sind. Wie ist das möglich? Offenbar nur dadurch, daß in diesen geistigen Erzeugnissen eine metaphysische Qualität enthalten ist, die über Zeit und Raum und über die Absicht ihrer Urheber hinausreicht."

untersucht werden, welche allgemeinen Strukturen und Eigenschaften die Objektivationen als solche, oder vielmehr ihren materiellen Vordergrund, auszeichnen und sie somit zu Trägern des geistigen Hintergrundes machen und von bloßen Naturdingen unterscheiden.

I.

Schon früher wurde hier[3] nachgewiesen und auch von Hartmann in seinem Buche betont, daß der persönliche Geist immer schon in Verbindung mit andern Menschen steht. Mit dieser Verbindung hebt das geistige Leben des einzelnen an und von ihm kann es sich dann nie mehr losmachen. Nur die einzelnen Arten der Verbindung, vor allem positive oder negative Stellungnahme, sind bis zu einem gewissen Grade der Freiheit anheimgestellt. Auf der andern Seite ist jeder geistige Vorgang und jeder geistige Inhalt wieder nur im einzelnen als einmaliger, individueller. Wir müssen somit am personalen Geiste ein doppeltes Moment unterscheiden, das individuelle und das gemeinschaftliche. Jedes für sich genommen ist also schon ein abstrakter Aspekt des einzig an sich und als solcher realen personalen Einzelgeistes. Der objektive Geist ist nun nichts anderes als das Moment der gemeinschaftlichen Verbundenheit rein für sich abstrahiert; er ist somit kein eigener Geist, sondern ein Wesensmoment am personalen Geist. Da der Mensch sein geistiges Leben durch Teilnahme an dem geistigen Besitze anderer anfängt, hat sein persönlichstes Denken und Wollen bereits etwas Interindividuelles, Allgemeines in sich. Ebenso erfolgt geistiger Fortschritt nicht ohne Verkehr mit andern. Darum werden alle menschlichen Gruppen und Gemeinschaften insoweit etwas Gemeinsames haben, als sie miteinander in geistigen Verkehr treten. Weil der einzelne wesentlich an die andern verwiesen ist, erhält die allgemeine Anschauung auch Macht über ihn. Er kann sich ihr nie ganz entziehen; ja das Entziehen selbst ist eine Auseinandersetzung mit ihr und darum eine, wenn auch negative Beeinflussung durch sie. Außerdem setzt jede Auseinandersetzung voraus, daß das Individuum zu einer gewissen geistigen Selbständigkeit gelangt ist, was auch wieder nur durch den Einfluß der andern, also durch den objektiven Geist geschehen konnte. Verkehr von Men-

[3] Schol 8 (1933) 41—63. Vgl. jetzt auch Aug. Brunner, Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau (Freiburg 1933) 13 ff. 157 ff. — Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft (Leipzig [3]1926).

schen unterliegt nun auch einer Reihe außergeistiger Bedingungen. Er erfordert Gegenwart. Diese ist nur dann völlig da, wenn räumliche Gegenwart mit zeitlicher zusammenfällt. Ist doch Gegenwart geradezu zu definieren als das zeitlich-räumliche Verhältnis von Menschen untereinander, das die Möglichkeit des vollmenschlichen Verkehrs bietet[4]. Schon daraus ergibt sich die Abhängigkeit des objektiven Geistes von räumlichen und zeitlichen Bedingungen. Zeitlicher und räumlicher Abstand hat oft geistigen zur Folge und wird sein Symbol. Was dagegen nahe beieinander wohnt, hat meist auch einen einheitlich strukturierten Geist. So das Dorf, die Landschaft usw. Da das Beieinandersein häufig an die Bande des Blutes geknüpft ist, schon allein durch die Geburt und das Erwachen des Geistes im Schoße der Familie, so haben gewöhnlich auch verwandtschaftliche Gruppen einen eigenen Familiengeist. Wie weit hier eine leibliche Vererbung, Rasse u. ä. noch mitwirken, ist noch nicht klar. In Gesellschaften, die auf Sippenherrschaft, auf Geburtsständen aufgebaut sind, tritt diese Tatsache am klarsten ans Licht. In der modernen Großstadt sind sie hingegen weitgehend getrübt. Immer mehr gleichen sich Großstädte geistig; ihr charakteristisches Wesen verwischt sich immer mehr zugunsten einer kosmopolitischen Geisteshaltung, die sich nur noch äußerlich von andern Großstädten unterscheidet. Daß das eine Verarmung der geistigen Welt bedeutet, läßt sich wohl nicht leugnen, obschon sich dafür wieder andere Vorteile ergeben.

Aus der zeitlichen Bedingtheit des geistigen Verkehrs ergibt sich die Einheit des Zeitgeistes. Diese Einheit besteht somit auch nur da, wo Verkehr möglich ist. Entwickeln sich Kulturen nebeneinander auf der Erde, ohne voneinander zu wissen, wie dies früher oft der Fall war und auch heute noch von einigen primitiven Splitterkulturen gilt, so kann auch nicht von einem einheitlichen, beide umfassenden Zeitgeist die Rede sein. Auch hieran scheitern Konstruktionen von der Art Hegels. Erst heute könnte mit einer gewissen Berechtigung von der Einheit des objektiven Geistes überhaupt die Rede sein. Zur Zeit Hegels war dies nur möglich durch einen gewissen naiven Europäismus.

Da der geistige Verkehr nicht allein auf die volle Gegenwart der personalen Geister angewiesen ist, sondern in den Kulturerzeugnissen ein immer vollkommeneres Mittel sich

---

[4] Vgl. A. Brunner a. a. O. 154 f.

schafft, um die Unterschiede von Raum und Zeit zu überwinden, so dehnt sich der Einfluß auch über die Grenzen von raumzeitlicher Gegenwart aus. Allerdings ist diese Überwindung nicht imstande, die volle, persönliche Gegenwart zu ersetzen. Darum ist der Einfluß auch geringer, somit auch die Einheit des objektiven Geistes abnehmend bis zum Nullpunkt hin. Aber immerhin ist eine gewisse Kontinuität über den Raum und die Zeit hin damit gegeben, die um so größer wird, je geringer die räumliche oder zeitliche Entfernung ist. Hierin sind durch die neue Verkehrs- und Nachrichtentechnik große Umwälzungen vor sich gegangen, die zu größeren Einheiten führen; allerdings wird die größere Einheit durch geringere Einheitlichkeit im Innern des objektiven Geistes bezahlt, in den durch das Eindringen von wesensfremden Elementen die Harmonie dauernd gestört wird und ungeheure Spannungen hervorgerufen werden; dies bewirkt dann wieder das fieberhafte Tempo der modernen Bewegung, die von einem Extrem ins andere fällt. Es ist eine Frage der Existenz der heutigen Kultur, ob diesen auseinandertreibenden Elementen gegenüber eine innerlich, geistig zusammenhaltende Macht gefunden wird; denn mit bloß äußerlicher Gewalt ist bekanntlich auf geistigem Gebiete nur ein Augenblickserfolg zu erlangen, der den Umschlag ins Gegenteil immer schon in sich trägt.

Immerhin läßt das Gesagte erkennen, daß auch diese Eigenschaften des objektiven Geistes keinerlei selbständige und eigene Existenz oder gar Existenzart für ihn fordern. Der personale Geist ist zugleich individuell und gemeinschaftlich; für sich allein sind beides je abstrakte Momente, darum auch der objektive Geist. Alle Macht des objektiven Geistes ist Macht des personalen Geistes, aber nicht aus seinem individuellen, sondern aus seinem gemeinschaftlichen Momente heraus. Deswegen untersteht aber auch diese Macht nicht dem Belieben des einzelnen; er kann sich ihr nicht willkürlich entziehen, weil er immer nur durch das Mitsein mit den andern geistig einzelner ist, deren Macht er sich somit unterstellen muß, um die Voraussetzungen selbst zu einem Widerstande dem objektiven Geiste gegenüber zu schaffen.

Eine größere Berechtigung zur Annahme einer eigenen Existenz des objektiven Geistes scheint die Tatsache abzugeben, daß nicht nur raum-zeitliche Einheit in ihm festzustellen ist, also eine Einheit mehr äußerer Art, sondern jeweils auch eine innere Einheit zwischen den verschiedenen Gebieten geistigen Lebens. Es ist heute eine allgemein anerkannte Tatsache, daß zwischen den verschiedenen Kultur-

gebieten einer Zeit oder eines Volkes ein gewisser gemeinsamer Stil besteht, von der Wirtschaft bis zur Religion, zwischen Kunst und Politik. Ist auch der Nachweis sehr oft mit recht subjektiven Mitteln geführt worden, so kann diese Tatsache als Ganzes nicht mehr gut in Abrede gestellt werden. Da nun den einzelnen Gebieten eine gewisse Selbständigkeit zukommt, die wir unter dem Namen der Eigengesetzlichkeit kennen, so läßt sich anscheinend diese innere Einheit nicht anders erklären als durch die Einheit eines auf eigene Weise im Prozeß selbständig existierenden Wesens von der Art des objektiven Geistes, wie H. es sich eben denkt. Dies um so mehr, als diese Einheit ohne jedes Zutun, ja ohne Wissen des personalen Geistes zustande kommt. Weiß doch der einzelne nichts von der geistigen Einheit seiner Zeit, da ihm nur die gewaltigen Unterschiede und Spannungen zum Bewußtsein kommen, die ihm zu schaffen und zu leiden geben, während die Einheit zwar so notwendig, aber auch so unbemerkt ist wie die Luft, die wir einatmen. Erst in der Rückschau auf vergangene Zeiten, wenn der größere Abstand die Unterschiede zusammenrückt und das persönliche Betroffensein in ruhige Schau verwandelt, erst dann wird diese Einheit oft in überraschender Majestät sichtbar. Man erkennt, wie Bewegungen, die sich auf Leben und Tod bekämpften, doch unter das gleiche Gesetz ihrer Zeit gestellt waren und ihre Gegnerschaft nur deswegen so erbittert und grausam war, weil sie durch die Einheit des Zeitgeistes so aneinandergebunden waren, daß sie voneinander nicht lassen konnten.

Aber auch diese Einheit läßt sich ohne Zuhilfenahme einer Superexistenz des persönlichen Geistes rein aus dem persönlichen Geiste erklären. Sie ist nämlich nur das Abbild der Einheit, die im persönlichen Geiste immer schon besteht und die die Bedingung seiner Existenz ist. Letztlich geht sie also auf die von H. verkannte Substantialität des persönlichen Geistes zurück. Alle Gebiete, auf denen ein Mensch sich betätigt, sind in der Einheit des Ich, der Person, gehalten. Darum hat auch alles an einem Menschen seinen besondern Charakter, der sogar auf die Objektivationen übergeht. Gleich der Einheit des objektiven Geistes ist sie dem jeweiligen Besitzer nicht bewußt; die anderen kennen sie gewöhnlich besser als er selber. Wie das Gesamtich, so ist auch diese Einheit nicht rein vom Geiste her begründet, was zum Hegelschen System führen würde, noch auch rein oder auch nur primär von ungeistigen Faktoren, was dem Marxismus seine Berechtigung gäbe. Sondern sämtliche Schichten

menschlichen Seins vom vegetativen über das sensitive bis zum geistigen Leben kommen darin zur Geltung. Einheitspunkt ist aber die substantielle Einheit des Ich; sie macht aus dem bloßen Nebeneinander einer funktionellen Abhängigkeit die Einheit, als die der Mensch allein besteht. Deswegen nehmen in jedem Menschen alle Seinsschichten an seinem eigenen „Stile" teil.

Ferner ist hier auch die Tatsache von Bedeutung, daß es eine Reihe von Gebieten gibt, die wesentlich dem Aufbau des Menschen zugehören. Daß hierzu das Organische mit all seinen Bedingungen gehört, ist augenscheinlich und soll hier nicht weiter beachtet werden. Es kommt uns vielmehr auf die geistigen Gebiete an, für die der Mensch wesentlich offen steht. Dazu gehören das Religiöse, das Ethische, das Ästhetische und, da der Mensch auch nicht rein naturhaft an eine Form der Beschaffung seiner Lebensbedürfnisse gebunden ist, in gewissem Sinne auch das Wirtschaftliche, nämlich insoweit es von der geistigen Entscheidung des Menschen durchdrungen ist. Quer zu dieser Gebietseinteilung geht die Unterscheidung von Erkennen, Wollen und Emotion. Schließlich lassen sich innerhalb beider Unterscheidungsarten das individuelle und das gemeinschaftliche Element auseinanderhalten. Es lassen sich somit durch die Vereinigung dieser Unterscheidungen eine Reihe von Gebieten abgrenzen, die in jedem Menschen und in jeder Gruppe von Menschen zu finden sind. Allerdings ist die metaphysische Bedeutung der einzelnen Gebiete für den metaphysischen Aufbau des Menschen ungleich. Ebenso wechselt in den einzelnen Menschen und Menschengruppen die Stärke der Anlage und auch des Interesses für ein bestimmtes Gebiet; die hervortretende Anlage für ein bestimmtes Gebiet gibt den Einteilungsgrund für die Unterscheidung verschiedener Menschentypen ab. Gänzlich kann jedoch kein Wesensgebiet in einem Menschen fehlen.

Diese verschiedenen Gebiete, die im gleichen Menschen vereint sind, wirken nun über den personalen Einigungspunkt aufeinander ein. Dadurch nehmen sie an der besonderen, einmaligen Struktur der Persönlichkeit teil, erhalten von ihr gleichsam Farbe und Stil. So kommt es, daß bei aller Eigengesetzlichkeit der einzelnen Gebiete ihnen allen ein Gemeinsames in Struktur und Stil innerhalb der einen Person eignet; dadurch ist die Eigengesetzlichkeit einbegrenzt in die Einheit der Person; die einzelnen Gebiete gehen nicht jedes für sich einen völlig eigenen, unabhängigen Weg. Nun steht aber jede Person gerade in ihrer Geistigkeit immer schon mitten

drin im gemeinsamen Geistesleben; denn nur durch Hineinwachsen in dieses erwacht und entwickelt sich die geistige Betätigung des einzelnen. Dabei ist aber ein jeder von Anfang an in seiner Geistigkeit von der Umgebung, in der er geistig lebt, geformt und beeinflußt. Das bedeutet, daß zwischen den einzelnen Menschen einer Gruppe oder einer Zeit, soweit sie in geistigem Verkehr stehen, immer schon eine gewisse Ähnlichkeit des geistigen Lebens besteht, die um so größer ist, je enger die geistigen Beziehungen jedesmal sind. Daß auch aus dem Gebiete des Organischen her Kräfte in gleichem Sinne wirken können, wurde bereits erwähnt. Unschwer sieht man aber ein, daß diese Ähnlichkeit sich auf den einzelnen Gebieten wiederfinden wird, die ja die einzelne Person aufbauen. Geht nun in einer Gruppe auf einem bestimmten Gebiete eine Änderung vor, so wird dadurch zunächst innerhalb der Einzelperson jedes andere Gebiet entsprechend seiner metaphysischen Stellung mitverändert, und damit vollzieht sich für die ganze Gruppe auf allen Wesensgebieten eine entsprechende Strukturänderung. So stellt sich die strukturelle Einheit des objektiven Geistes immer wieder her. Doch darf man dabei das folgende nicht außer Acht lassen. Einmal bewahren die einzelnen Gebiete ihre relative Eigengesetzlichkeit. Durch den Unterschied zwischen den Individuen ist ihr Spielraum um so größer, je umfassender jeweils die Gruppe ist. Der Ausgleich richtet sich nach dem Eigenrhythmus der einzelnen Gebiete. Dadurch entstehen naturgemäß allerlei Spannungen, die die Einheit des objektiven Geistes zu zerstören drohen und zu Kulturkrisen führen. Ferner ist zu beachten, daß die metaphysische Eignung eines Gebietes, in der Bewegung die Führung zu übernehmen, durch seine Stellung in der Hierarchie der Werte festgelegt ist. Die Entscheidung darüber aber, welches Gebiet nun wirklich die Führung übernimmt, hängt noch von andern, zum Teil geschichtlich bedingten Faktoren ab. In den verschiedenen Kulturen oder zu verschiedenen Zeiten können verschiedene Gebiete an der Spitze der Bewegung stehen. Jedenfalls aber ergibt sich, daß die Einheit des objektiven Geistes sich auf diese Weise genügend erklären läßt, ohne daß man zu metaphysischen Hypothesen, sei es in der Art des substantiellen absoluten Geistes wie bei Hegel, sei es in der Art der Superexistenz wie bei Hartmann seine Zuflucht nehme.

Da der objektive Geist aus der Eigenart der Einzelperson in ihrem Zusammen mit andern Eigenpersonen erwächst, ergibt sich auch, daß die höheren Begriffe der Geisteswissenschaft, oder die höheren historischen Begriffe,

wie Rickert[5] sie genannt hat, in ihrem Aufbau eine Analogie zur Struktur unseres Wissens von der Einzelperson darstellen. Diese haben wir um so besser erkannt, je mehr wir wissen, wessen wir uns von ihr zu versehen haben, welches also ihre Möglichkeiten nach den verschiedenen Richtungen hin sind. Entsprechend enthält ein höherer geisteswissenschaftlicher Begriff nicht das oder gar nur das, was allen dazu gehörenden Individuen gemeinsam ist. Das ergäbe einen naturwissenschaftlichen, in der Geisteswissenschaft völlig unbrauchbaren Begriff. Denn nach dieser Methode der Begriffsbildung würde es sich ergeben, daß sich Volk von Volk, Kultur von Kultur nicht unterscheidet. Vielmehr müssen diese Begriffe die einmalige Eigenart, also die Breite der Möglichkeiten einer Gruppe oder Zeit von unten bis zu ihrer obersten Spitze herausarbeiten. Von diesen „Überpersonen" kann man darum wie von wirklichen Personen sprechen. Aber darum bleiben sie doch entia rationis cum fundamento in re wie alle Allgemeinbegriffe. Als solche haben sie darum weder Bewußtsein noch Erkennen oder Wollen; sie sind nicht entschluß- und aktionsfähig. Alles das steht nur der Einzelperson zu; diese übt allerdings ihre Tätigkeit immer nur unter dem Einfluß des objektiven Geistes aus, auf den sie ihrerseits durch ihr Tun wieder ändernd zurückwirkt. Die Analogie der Überperson zur Realperson erklärt auch die Feststellung von Dilthey, daß solche Gebilde in sich zentriert sind. Aber es handelt sich nur um eine Analogie. Anderseits geht der Anschein substanzloser Prozessualität darauf zurück, daß der objektive Geist nur in und durch Akte der Einzelperson existiert, also immer in einem Vollzuge.

II.

Die Notwendigkeit von Objektivationen für das geistige Leben des Menschen geht zurück auf sein leib-seelisches Sein, auf die unio substantialis zwischen Seele und Leib. Als persönliches, geistiges Wesen ist der Mensch nicht an seine Welt verloren, sondern steht ihr in geistiger Selbständigkeit gegenüber. Sein Eingreifen in diese Welt wird darum auch den Stempel dieser innern Unabhängigkeit an sich tragen und Werke vollbringen, die sich von den reinen Naturdingen als etwas Neues abheben, eben die Objektivationen. Anderseits ist alle geistige Tätigkeit der Menschen auch leibbedingt und leibgebunden. Dadurch ist der Mensch als

[5] Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung [4]1921, 211 ff. Vgl. A. Brunner a. a. O. 164 ff.

ganzer immer schon in Bezüge und Abhängigkeiten auch der materiellen Welt gegenüber hineingestellt. Er bedarf ihrer selbst zu seinem geistigen Leben. Alle Erkenntnis hebt von den sinnlichen Gegenständen an; das ist eine alte Erkenntnis. Das Eingreifen des Menschen in die Welt ist also als Ganzes nicht seinem Belieben überlassen, sondern zum Leben unbedingt erforderlich. Im einzelnen dagegen ist der Gegenstand und die Art und Weise nicht naturbestimmt, sondern von den geschichtlichen Bedingungen umgrenzt und durch den Willen des einzelnen entschieden. Daraus ergibt sich ein Doppeltes: Für das Dasein eines Menschen sind nach seinem Leibe die Objektivationen ein sicheres Zeugnis; ihres materiellen Substrates wegen ist ihre Existenz wie eine Naturtatsache eindeutig festzustellen. Ihre individuelle Art und Form aber gestattet eine Erkenntnis der individuellen Eigenart ihres Schöpfers, auf die sie letztlich zurückgeht, und der geschichtlichen Lage, in der er sich befunden hat. Das Sichtbarwerden der beiden Komponenten hängt von dem Anteil ab, den sie beim Zustandekommen der Objektivation hatten, und variiert sehr.

Wegen der Bezüge, in die der Mensch durch seinen Leib schon hineingestellt ist, entstehen nun auch über den leiblichen Ausdruck des Seelischen hinaus Verbindungen von Geistig-Seelischem mit Dingen oder Vorgängen der materiellen Welt. Zustände in der Atmosphäre z. B. sind wegen ihrer Einwirkung auf das körperliche Befinden wie von selbst mit Stimmungen verbunden. So bedeutet Licht fast überall Lebenssteigerung, Kraft und Freude, Dunkel und Nacht dagegen Lebensminderung, Schwäche, Tod, Trauer. Am Blühen und Wachsen des Frühlings nimmt auch der Leib des Menschen durch neue Frische teil wie auch am Verwelken des Herbstes und der Stille des Winters durch Verminderung der organischen Tätigkeit. Deswegen können solche Vorgänge wie von selbst zu Symbolen und zum Ausdruck von Stimmungen werden, die auch für andere verständlich sind und darum zu Mitteln der Mitteilung erhoben werden.

Es ist klar, daß solcher Art Ausdruck sehr vom landschaftlichen und klimatischen Milieu abhängig ist. Zumeist ist die Verknüpfung nicht so eindeutig und unmittelbar. Dann wird ein geschichtlicher Faktor im Laufe der Zeit die Verbindung bestimmen und verfestigen. Die Innigkeit einer solchen geschichtlich gewordenen Verbindung kann so eng werden, daß sie einer naturhaften kaum oder gar nicht mehr nachsteht. In den meisten Objektivationen dürfte sogar irgendein geschichtliches Moment bei der Stiftung der Einheit

mittätig gewesen sein. So wenn gewisse Farben mit Stimmungen verbunden und dadurch zu deren Ausdruck und Symbol werden. Es kann also neben dem Ausdruck, der uns unmittelbar in Aussehen, Gebärde und Lauten des Mitmenschen entgegentritt, auch jedes Objekt der übrigen Welt zum Ausdruck und zur Vermittlung innerer Vorgänge und Zustände werden. Dadurch ist aber die Möglichkeit und bis zu einem gewissen Grade auch die Grundstruktur der Objektivationen gegeben. Weil Menschengeist und -seele sich im Leibe natürlicherweise ausdrückt, können materielle Dinge überhaupt zum Vermittler verstehbarer Inhalte werden.

Noch tiefer in die Struktur der Objektivationen führt uns die Erwägung, welche Arten von seelisch-geistigen Inhalten in ihnen zum Ausdruck kommen. Wir können da drei Arten unterscheiden. Einmal greift der Mensch in die äußere Welt zum Zwecke der körperlichen Lebenserhaltung ein; dann äußert er seelische Stimmungen; schließlich teilt er geistig Erkanntes und Gewolltes mit. Dabei haben alle diese Objektivationen wieder ein individuelles und ein gemeinschaftliches Moment. Es ergäben sich somit die folgenden Klassen von Objektivationen. Zunächst alle Geräte, die sich der Mensch zur Erhaltung und Erleichterung des leiblichen Lebens schafft, wie Werkzeuge, Wohnstätten, Verkehrsmittel usw.; nach Heidegger, „Sein und Zeit" (Halle 1927), fassen wir sie zusammen unter dem Namen „Zeuge". An zweiter Stelle kommen die Objektivationen des seelischen Ausdrucks, Kunst, Ritus und Zeremonien. Endlich die Objektivationen, die der Mitteilung von Erkanntem und Gewolltem dienen, wie Schrift, wissenschaftliche Symbole. Selbstverständlich lassen sich diese Arten nicht radikal voneinander trennen. Entstehen doch selbst die einfachsten Werkzeuge nur deswegen, weil der Mensch ein geistiges Wesen ist; deswegen wird die Geistigkeit sich in allen Objektivationen offenbaren. Vollends sind Ausdruck und Mitteilung gewöhnlich eng verbunden. Es kann sich also bei der Einteilung immer nur um ein Vorwiegen des einen oder andern Moments, besonders in der Absicht des Schaffenden, als Einteilungsgrund handeln. Der Ausgangspunkt und gleichsam die Ansatzstelle für die einzelnen Arten sind: für die Zeuge das Organ und seine Tätigkeit; für den seelischen Ausdruck Miene, Gebärde und Ausruf; für die Mitteilung die Sprache. Die drei Arten sind ungleich von dem materiellen Substrat bedingt, am wenigsten die Sprache wegen der Objektivität des gemeinten Inhalts; mehr der Ausdruck, der in seiner Subjektivität der geistigen, unmittelbar verständlichen Sphäre

schon weiter entrückt ist; am meisten die Zeuge, die materielle Kultur, die sich, besonders in den Anfängen, am stärksten an Strukturen orientieren muß, die sich in der materiellen Welt finden. Das bedeutet aber auch eine verschiedene Verständlichkeit. Je geistiger, um so unmittelbarer ist, unter sonst gleichen Bedingungen natürlich, eine Objektivation verständlich. Deswegen führen Aufzeichnungen, Mitteilungen aus einer vergangenen Welt am leichtesten in ihren Geist ein und bahnen auch den Weg zum Verständnis der andern Objektivationen. Mit Recht läßt man daher die eigentliche Geschichte mit dem Zeitpunkte beginnen, da der Mensch zu schriftlichen Aufzeichnungen fortgeschritten ist. Gerade an der Schrift wird auch der Weg über die jeweilige Welt zur Objektivation deutlich. Geht sie doch aus der Abbildung von Gegenständen hervor, wobei die nicht darstellbaren Beziehungen aus der Situation ergänzt werden, bis es gelingt, das Wort, das viel feinere Anpassungsmöglichkeiten an das Geistige hat, durch Laut- statt Sachbezeichnung darstellbar zu machen. Laut und Bild sind aber über den Gegenstand miteinander verknüpft. Selbstverständlich geht die ganze Situation und vor allem die ganze Welt nie in einen Bericht ein. Die eigene Welt ist dem Berichtenden meist nicht ausdrücklich bewußt, sondern durchdringt alles wie eine an keinem Punkte unmittelbar greifbare Atmosphäre. Je fremder diese Welt unterdessen geworden ist, um so schwerer wird auch ein rein objektives Verständnis des Inhaltes. Die eigene Welt des Interpreten schiebt sich dazwischen. Es ist Aufgabe der historischen Methode, die eigene Welt tunlichst auszuscheiden und die ursprüngliche Welt als das Ganze wieder zu fassen, aus dem der individuelle Bericht herkommt.

Viel stärker ist die Subjektivität der Auffassung bei der zweiten Klasse der Objektivationen, die Stimmung und seelische Zustände wiedergeben. Für die Erzeugnisse der Kunst hat N. Hartmann, „Das Problem des geistigen Seins" 418 ff., diese Subjektivität des jeweiligen Verständnisses gut betont. Die Verbindung von Stimmungen mit Gegenständen und Vorgängen der Welt, die dadurch geeignet werden, diese Stimmungen dem Verständnis anderer zu übermitteln, ist viel vager und willkürlicher als die zwischen Wort und Bedeutung. Wegen der leiblichen Bedingtheit kann sie ja überhaupt nicht ganz zum Verständnis und damit zur Mitteilung gebracht werden. Schon im unmittelbaren Verkehr läßt sich eine Stimmung nur umschreibend klar machen, sobald man über das Unbestimmte der Miene, der Gebärde usw. hinauswill, wobei oft das Gefühl zurückbleibt, daß durch die Worte keine

größere Klarheit erreicht wurde. Auf den Zusammenhang des Schönheitserlebnisses mit dem leiblichen Rhythmus geht es auch zurück, wenn das, was von verschiedenen Kulturen als schön angesehen wird, weit auseinandergeht und darum Verständnis von Kunstwerken bedeutend erschwert ist. Das subjektive Moment wird darum hier immer stärker sein und nur nach großen Mühen und umsichtsvollen Sicherungen genügend ausgeschaltet werden können. Diese Ausschaltung ist aber auch nur für die geschichtliche Forschung, nicht für den bloßen Kunstgenuß erforderlich. Zudem ist hier eine Nachprüfung, ob man auch hier den richtigen Sinn getroffen habe, an sich bedeutend schwieriger als bei Mitteilungen. Dort kann man, bei genügender Anzahl von Dokumenten, das eine gegen das andere ausspielen und durch die Erfüllung oder Enttäuschung von Erwartungen, die man sich aus andern Zeugnissen gebildet hat, die Objektivität einigermaßen prüfen. Bei Kunstwerken genügt es noch nicht, die gleichen Gebilde wie die Menschen einer vergangenen Kultur als schön zu empfinden; immer bleibt noch die Möglichkeit, daß dieses Empfinden anders ist. Hieran mag es wohl liegen, daß die Interpretation von Kunstwerken bildhafter Art sich gerne auf den objektiven Inhalt der Darstellung verwirft, also das Kunstwerk mehr als Mitteilung angeht; denn diese Aufgabe ist bedeutend leichter. Immerhin ist sie nicht ohne Bedeutung für das Verständnis des Künstlerischen am Werke. Denn dieses findet oft Gestaltung in Gebilden, die gerade wegen ihrer Verbindung von Inhalt und Form imstande sind, ästhetisch zu wirken; die Verbindung aber ist nur aus der Welt, in der sie geworden ist, zu verstehen. Die Sacherklärung ist dann ein Weg zur ästhetischen Interpretation.

Am wenigsten zu verstehen ist an den Zeugen. Der unmittelbare Inhalt des Verstehens ist hier der Zweck, den der Mensch mit der Herstellung solcher Zeuge verfolgte. Außerdem können sie auch Ausdrucksfunktionen übernehmen, besonders in primitiven Kulturen, wo auf die künstlerische Form des Werkzeuges großer Wert gelegt wird und das einzelne Werkzeug Gegenstand individueller Arbeitsleistung ist. Dagegen trägt das Zeug kaum je geistigen Inhalt; wo deshalb nur die ergologische Seite einer Kultur bekannt ist, wie z. B. vielfach in den steinzeitlichen Kulturen, sind wir für die geistige Seite auf Mutmaßungen angewiesen.

Aus dem Verhältnis von Mensch, Welt und Objektivation lassen sich nun einige Bedingungen herausheben, denen wesensgemäß alle Objektivationen als solche unterworfen sind und durch die sie folglich als solche gegenüber dem natur-

haft Gewordenen gekennzeichnet werden. Zunächst ist der Mensch für sein schöpferisches Tun auf ein vorliegendes, im Sein von ihm unabhängiges Material angewiesen; dann entnimmt er die Vorlagen für sein Schaffen der eigenen Welt; drittens vollzieht sich bei dieser Übernahme eine Vereinfachung; viertens bedeuten eine Vereinfachung auch die Zwecke, die ihn im Schaffen leiten, was besonders an den Zeugen zu Tage tritt; endlich bedient er sich nicht lebendiger, sondern mechanischer Kräfte bei der Herstellung. Es soll nun im einzelnen auf diese Kennzeichen der Objektivationen eingegangen werden. Im voraus sei aber bemerkt, daß die einzelnen Bedingungen bei den drei Arten von Objektivationen, die wir unterschieden haben, in verschiedener Art und Stärke sich auswirken.

Als erste Bedingung menschlicher Tätigkeit wurde das Angewiesensein auf ein bereits vorliegendes Material genannt. Auch das Leben benötigt zu seinem Aufbau die Materie; aber es vermag sie von innen zu durchdringen und dem eigenen Sein einzuverleiben. Dies bedeutet einen Vorteil und einen Nachteil. Der Vorteil liegt darin, daß die so aufgebauten Strukturen an der Entwicklungs- und Anpassungsfähigkeit des Lebendigen teilnehmen. Der Nachteil besteht darin, daß der Organismus sich nicht mit einer endlosen Anzahl solcher Strukturen belasten kann und somit auch die Anzahl von Funktionen, für die er gerüstet ist, eng begrenzt bleibt; ferner fehlt die Freiheit, die der Mensch seinen eigenen Schöpfungen gegenüber besitzt und die ihn zu einer steigenden Vervollkommnung seiner Hilfsmittel befähigt. Die menschliche Tätigkeit, die gleichsam eine Erweiterung der unmittelbar leiblichen darstellt, erreicht ihren Gegenstand von außen und kann an ihm nur akzidentelle, meist sogar nur quantitative Änderungen unmittelbar bewirken. Die meisten qualitativen und alle wesentlichen Veränderungen, deren der Mensch fähig ist, geschehen über solche quantitative, lokale Änderungen. Es entsteht zwar auch in der Objektivation eine neue Einheit, die ein Abbild der Leib-Seele-Einheit des Menschen selber ist; aber diese neue Einheit ist akzidentell; das Material behält in ihr sein Eigendasein und wird durch die Formung nur unwesentlich erfaßt. Darum entsteht eine Spannung, ein Dualismus zwischen Material und Form. Aristoteles hat diesen Dualismus zum Urbilde aller Zusammensetzung gemacht in seiner Materie—Form-Lehre, die in ihrem Namen schon auf die Kunst der Holzstatuen verweist, also auf eine Objektivation. Alle solche menschliche Form ist zum Material nachträglich und ihm gleichgültig; deswegen

erscheint uns auch der Verlauf der Geschehnisse in der materiellen Welt so grausam gleichgültig gegenüber den menschengeschaffenen Werten. Die Spannung zwischen dem Material und der Form hat nun verschiedene Grade. Sie hängt ab vom Material, von der Form und vom Bildner. Je plastischer, dynamischer das Material ist, um so besser wird es sich zum Träger geistiger oder seelischer Inhalte machen; darum ist in der Musik das Gefühl solcher Spannung am geringsten; allerdings ist dies erkauft durch die geringere Beständigkeit des Werkes. Je weniger geistig die Form ist, um so leichter läßt sie sich im Materiellen verwirklichen; im Bereiche der Werkzeuge ist wiederum die Spannung am geringsten, während für den Ausdruck der höchsten Geistigkeit alle Objektivationen unzulänglich wären, hätte nicht der Geist das Vermögen, beim Verstehen vieles zu ergänzen. Ist aber diese Ergänzung durch den Untergang der geschichtlichen Welt, in der die Objektivation entstanden ist, fast unmöglich geworden, so ist auch nur ein ganz allgemeines Verständnis des geistigen Inhaltes zu erreichen. Schließlich bedingt die Geschicklichkeit des bildenden Menschen die Einheit zwischen Material und Form. Je besser der Gedanke im Worte, die Stimmung im Kunstwerke, der Zweck im Werkzeuge seinen Leib gefunden hat, ohne der Natur des Materials unnötig Gewalt anzutun, als um so vollkommener empfinden wir das Werk. Die Vollendung des Kunstwerks kann direkt daran gemessen werden, daß ein bedeutender Stimmungsgehalt materialgerecht zum erschöpfenden Ausdruck gelangte. Dann nähert sich ein solches Werk dem Urbilde, von dem es seine Möglichkeit und innere Notwendigkeit hat, der Leib-Seele-Einheit des lebendigen Menschen.

Auf die zweite Bedingung wurde schon oben aufmerksam gemacht. In seinem bewußten Leben ist der Mensch an die Gegenstände seiner Welt verwiesen. Hat er sie aber einmal aufgenommen, so verfügt er infolge seiner Geistigkeit weitgehend über sie, im Gegensatz zum Tiere, das an sie gebunden bleibt. Aber eine Aufnahme muß diesem Verfügen voraufgehen; der Mensch ist in seinem Denken an die Sinnestätigkeit gebunden und diese an das Dasein äußerer Objekte. Ich und Welt sind in der Erkenntnis gegenseitig bedingt. Alles Schaffen des Menschen wird darum ein Nachbilden, das sich aber sehr weit von seinem ursprünglichen Vorbilde entfernen kann. So geht die Schrift von der Bilderschrift aus, die Kunst hält sich an Formen der Umwelt, und selbst die Zeuge, die sich der natürlichen Vorlage gegenüber schnell selbständig machen, haben ihr Urbild sei es in

Organen der Tiere oder mechanischen Strukturen oder sonstigen natürlichen Bildungen (z. B. Höhlen als erste Wohnstätten). Das Zurückgehen auf die Urformen kann deswegen oft das Verständnis erleichtern oder gar ermöglichen. Durch Einschaltung der Zwischenglieder kann man dann auch zum Verständnis weit abliegender Formen gelangen, die nicht mehr unmittelbar an das Urbild erinnern.

Die dritte und vierte Bedingung betonen beide die Vereinfachung des so aus der Welt Aufgenommenen und Wiedergegebenen. Beide Arten der Vereinfachung gehören zusammen und erfließen aus der gleichen Quelle, der Besonderheit menschlichen geistigen Lebens. Nur weil diese beiden Arten sich verschieden stark bei den verschiedenen Arten von Objektivationen auswirken, halten wir sie auseinander. Die Vereinfachung bezieht sich nämlich sowohl auf das Erfassen und damit die Wiedergabe der Gegenstände, wie auch auf das vom Erkennen bedingte Wollen von Zwecken.

Das Erfassen der Gegenstände bleibt stets unvollständig, was Breite und Tiefe angeht. Kein konkreter Gegenstand wird vom Erkennen je erschöpft. Im täglichen Leben ist die Art, wie der Gegenstand angegangen wird, und die Rücksicht, unter welcher er aufgefaßt wird, das Formalobjekt, von irgend einem leitenden Interesse bedingt. Jedoch darf man dieses Interesse nicht auf die Arten einschränken, die bei der Herstellung von Zeugen bestimmend sind; in jeder Kultur, und gerade in den primitiven mit besonderer Stärke, sind nichtmaterielle, vor allem religiöse Interessen von vorwiegendem Einfluß. Nur in der modernen materialistischen Atmosphäre konnte das Gegenteil wahrscheinlich werden. Ebenso möge gegenüber falschen Folgerungen angemerkt werden, daß die begleitende Seinserkenntnis objektiver Art den Einigungspunkt und den allgemeinen Leitfaden für weitere und tiefere Erkenntnisse des gleichen Gegenstandes bildet, womit der absolute Relativismus, in den Worten schon widerspruchsvoll, ausgeschlossen wird. Die Wiedergabe dergestalt aufgefaßter Gegenstände wird somit von selbst gegenüber der vollen Wirklichkeit vereinfacht sein. Die Vereinfachung wird zudem nach besondern Rücksichten erfolgen; was schon bei der Erkenntnis führend war, das wird bei der Wiedergabe erst recht zuungunsten anderer Seiten hervortreten. In der Kunst führt dies zu den bekannten Stilisierungen, die bei starkem Gemeinschaftsempfinden für ganze Perioden oder Kulturen bezeichnend werden können; man denke an die ägyptische Kunst, die in ihrer starken Gebundenheit durch Jahrtausende hindurch den stark kollektivistischen Aufbau des ägyptischen

Gemeinwesens widerspiegelt. Es ist nicht so, als ob diese Vereinfachung immer bewußt wäre; im Gegenteil, gerade primitive Kunst wird glauben, die Dinge so wiederzugeben, wie man sie sieht, was auch richtig ist. Man sieht sie eben so. Erst hohe Kulturen können bewußt solche Vereinfachungen anstreben; aber gewöhnlich ist dann das gemeinsame Stilgefühl schon erstorben. Die Ausführung verstärkt natürlich noch diese Vereinfachung, wie gerade wieder die Kunst zeigt. Man muß sich zufrieden geben, wenn man das Ganze genügend angedeutet und die wichtig scheinenden Momente klar herausgearbeitet hat. Darum ist ja auch Kunst keine bloße Wiedergabe der Natur. An dieser Vereinfachung ist die Objektivation gegenüber einer rein mechanischen Wiedergabe, einem bloßen Abdruck kennbar.

Da menschliches Wollen dem menschlichen Erkennen folgt, so hat es auch Anteil an der oben erwähnten Inadäquatheit; wäre diese Inadäquatheit des Wollens nicht bei der Herstellung und darum der Struktur der Zeuge von besonderer Bedeutung, so könnte sogar das oben über die Erkenntnis Gesagte genügen. Das Ziel oder der Zweck, den sich der Mensch bei seinem Tun vorsetzt, ist, gemessen an der Wirklichkeit des zu Erreichenden, immer eine Teilansicht, eine Abstraktion. In den Zweck wird ausdrücklich nur befaßt, was unmittelbarer Gegenstand der menschlichen Betätigung ist. Alles, was diese nicht schaffen, sondern nur voraussetzen kann, wird auch in der Zwecksetzung nur mitverstanden. Weiter kann das Bewußtsein zu gleicher Zeit nur wenigen Ideen oder gar nur einer seine volle Aufmerksamkeit schenken, eine Aufmerksamkeit, die gerade dem aktuell Schaffenden notwendig ist. Am deutlichsten erscheint dies gerade an den Zeugen. Sie sind entstanden unter der finalen Leitung einer relativ einfachen, vom Menschen überschaubaren Idee. So läßt sich die ganze Änderung, die der Mensch an einem Stein vorgenommen hat, um ihn zum Flintmesser umzugestalten, aus der Idee eines Werkzeuges zum Schneiden begreifen; was sich daraus nicht verstehen läßt, führen wir darauf zurück, daß es wegen des widerspenstigen Materials oder der Ungeschicklichkeit des Verfertigers noch nicht gelang, dieser Idee möglichst rein zur Verwirklichung zu verhelfen. Allerdings ist auch der Fall nicht unerwähnt zu lassen, daß sich Ausdrucksmittel und Zeug noch wenig im Empfinden des Menschen differenziert haben, ein Kennzeichen der noch stark einheitlichen primitiven Seelenlage; dann wird das Werkzeug zugleich ein Kunstwerk, zu dessen Verständnis außer der Zweckidee auch der Ausdruckswille zuzuziehen

ist. Mit steigender kultureller Differenzierung trennen sich die beiden Regionen immer mehr, bis dann gerade die knappe Herausarbeitung des Zweckes, etwa an modernen Maschinen, ohne unnötiges, sachlich nicht begründetes Beiwerk, eine neue Schönheit als Ausdruck eines disziplinierten, herrschenden Geistes erreichen kann. Die Dürftigkeit und Einseitigkeit menschlicher Zwecksetzung wird am besten durch einen Vergleich mit den Naturdingen, vor allem den Organismen, klar. An dem Reichtum, der Fülle und Mannigfaltigkeit der Formen und Gebilde eines pflanzlichen oder tierischen Organismus gemessen ist auch die komplizierteste Maschine von leicht überschaubarer Einfachheit, besonders wenn man dazu noch bedenkt, daß eine Reihe von Eigenschaften der Maschine nicht dem Planen und Schaffen des Menschen, sondern dem vorgefundenen Material zuzuschreiben ist. Beim Organismus, beim Gewachsenen tritt an die Stelle dieser Kargheit eine solche Verschwendung, daß sie unter kein Wozu, am wenigsten unter das Wozu der Nützlichkeit, zu zwingen ist. Kein einzelner Zweck, ja die Zweckhaftigkeit allein überhaupt nicht, wird hinreichen, um etwa das Spiel der Farben bei Vögeln oder die Blütenfülle der Bäume, das Gewirr der Zweige und Äste zu „erklären", wie es die aufklärerische Naturbetrachtung am liebsten getan hätte. Es liegt ja allerdings dem Menschen in seiner Sorge um sein Dasein nahe, auch die Naturdinge nach der Art seiner Zeuge nur nach der Nützlichkeit für menschliche Zwecke und Nöte zu betrachten und daraus ihren Daseinssinn zu erklären. Aber er tut dies nicht mit der Ausschließlichkeit, die dazu notwendig wäre, um eine Philosophie zu rechtfertigen, die alles menschliche Erkennen nach der Analogie des Verstehens und Interpretierens von Zeugen auffassen will und damit einem lebensphilosophischen Relativismus verfällt. Es gibt, besonders außerhalb der heutigen Großstadt und Industriewelt, noch andere, ebenso spontane Betrachtungsweisen, wo die Natur noch wirklich als Natur, nicht als Lieferant von so und so viel Pferdekräften oder Gegenstand von technischer Ausnützung unmittelbar erlebt wird. Zudem eignet die Verstehbarkeit aus einem Zwecke unter den Objektivationen nur den Zeugen, während bei Ausdrucksmitteln und Mitteln der Mitteilung zwar die Zweckhaftigkeit auch eine Rolle spielt, die aber gegenüber der Stimmungshaltigkeit oder dem Sinngehalt mehr zurücktritt. Das Ergebnis der Untersuchung ist somit, daß gemachte Zeuge, aber auch die übrigen Objektivationen, gegenüber dem Gewachsenen, vor allem den Organen, sich durch eine karge, einseitige, übersehbare Zweckhaftigkeit auszeich-

nen, aus der sich alle vom Menschen vorgenommenen Änderungen verstehen lassen. Wo also aus solch einer menschlichen Zweckidee ein materielles Gebilde in seiner Form völlig zu verstehen ist, haben wir es mit einer Objektivation zu tun, nicht mit etwas Gewachsenem.

Die vereinfachende Wirkung menschlichen Erkennens und Wollens wird noch verstärkt durch die fünfte Bedingung, der das Entstehen von Objektivationen unterliegt. Zur Bearbeitung des Materials stehen dem Menschen nur mechanische Kräfte zur Verfügung, die an sich geradlinig wirken. Die lebendigen Kräfte treiben von innen vor und zwar immer in gestaltbildender Art; zusammen mit den äußeren Einflüssen ergibt das die Unregelmäßigkeit und Vielgestaltigkeit des Lebendigen, wo jedes Tier und jede Pflanze wieder etwas Neues ist und alles Schablonenhafte fehlt. Das menschliche Werk ist dagegen gradlinig, eckig, geometrisch und schablonenhaft, und zwar um so mehr, je mehr der Mensch gelernt hat, die äußern Kräfte zu beherrschen. Man vergleiche wie ein Baum und eine von Menschenhand geschaffene Säule ihre tragende Funktion erfüllen. Von der rein naturhaften Wirkung mechanischer Kräfte ist die Objektivation anderseits unterschieden durch die Gerichtetheit auf den Zweck hin, in die die Kräfte durch den Menschen gezwungen werden. So steht die menschliche Tätigkeit in ihrer Wirkung zwischen den beiden Arten naturhafter Kräfte.

Aus den eben behandelten Merkmalen lassen sich nun noch weitere Schlüsse über das Sein der Objektivationen ziehen. Die Vereinfachung durch das Erkennen und Wollen hat eine verschieden große innere Einheit und Geschlossenheit zur Folge. Weil eine leitende Idee das Ganze beherrscht, letztlich der Dienst, den die Objektivation dem leiblich-seelisch-geistigen Sinn des Menschen zu leisten bestimmt ist, trägt alle Veränderung, die der Mensch bewußt am materiellen Substrate vornimmt, den Stempel dieser Idee und wird so zu einer Einheit zusammengezwungen. Das Maß, in dem sich diese Einheit dem Widerstand des in Vielheit auseinandergehenden Materials gegenüber durchsetzt, ist mit ausschlaggebend für den Wert des Werkes. Ginge das Werk in die Vielfalt des Organischen oder das bloße Nebeneinander des Materiellen auseinander, so würde es für den Menschen unverstehbar, unübersichtlich und unlenkbar; damit verfehlte es aber seinen Wesenssinn. Diese menschengeschaffene Einheit der Objektivation wird am sichtbarsten, wenn sie mit den materiellen Naturdingen verglichen wird. Deren Einheit ist nämlich rein äußerlich, akzidentell. Ein Stein, ein Fels ist

eine bloße Anhäufung von Atomen ohne innere Wesensganzheit. Ein Zerschlagen zerstört darum den Stein auch nicht; die Stücke sind genau so gut Steine wie der größere Stein; sie sind auch nur sehr uneigentlich „Teile" des früheren Steines. Deswegen gibt es im Bereiche des bloß materiellen Seins auch kein Übel, weil keine innere Ganzheit zerstört werden kann wie z. B. beim Organismus. Dagegen erhält die Objektivation eine Einheit, die ein Abbild der leiblich-seelischen Einheit des Menschen ist, die darum auch zerstört werden kann. Ein zerbrochenes Werkzeug ist nicht ein kleineres Werkzeug, sondern ein zerstörtes, unbrauchbar gewordenes Werkzeug. Ein Kunstwerk kann unwiederbringlich zerschlagen, Teile von schriftlichen Mitteilungen können vernichtet werden. All das bedeutet einen Verlust, ein wirkliches Übel. Darum spricht man hier sinnvoll von Bruchstücken, von einem Torso. Daß solch ein Torso, eine bloße Skizze uns trotzdem oft fast mehr bedeuten als ein vollendetes Werk, liegt an einem doppelten Grunde. Einmal lassen Bruchstücke oft den inneren schöpferischen Vorgang besser gewahr werden und gestatten so einen Einblick in das Wesen des Künstlerischen selber. Der zweite Grund liegt darin, daß der Versuch, auch hier eine Einheit zu erfassen, den Betrachter oder Leser zu Ergänzungsversuchen treibt, somit seine Produktivität anspornt. Gerade hierin dürfte das Reizvolle und Lebendige mancher Skizzen und Versuche liegen.

Weiter ergibt sich die von N. Hartmann, „Das Problem des geistigen Seins" 360 ff., hervorgehobene Zweischichtigkeit. Während das Sein der Naturdinge gleichsam in sich ruht, ist das Sein der Objektivation nicht in ihrem materiellen, objektiven Ansichsein beschlossen, sondern trägt in diesem einen Verweis und eine Aufforderung über sich hinaus. Die Spannung zwischen Material und Form, zwischen Vorbild und Nachbild, die einzigartige Form der Veränderungen als unter einem Zwecke stehend, all das geht über das bloße Da-sein hinaus. Und zwar geht der Verweis letztlich auf den Menschen, durch den und für den die Materie so gestaltet wurde, wie sie ist. Wir können bei dem Zusammenschluß und der innern Einheit der Formung nicht stehen bleiben wie bei einem Organismus, sondern erfahren diese nur als vorübergehenden Ruhepunkt unseres Betrachtens und Verstehens. Die innere Zweckhaftigkeit oder Sinnhaftigkeit, die innere Finalität, verweist auf etwas anderes: äußere Finalität. An den menschlichen Erzeugnissen, vorab an den Zeugen im strengen Sinn, ist uns der Unterschied von äußerer und innerer Finalität zunächst und eigentlich gegeben, während er

überall sonst erschlossen und demnach die Finalität nur in Analogie zu dieser erkannt ist. Die Stelle, wo wir Finalität zuerst nicht nur erfahren, sondern auch in dem, was sie besagt, verstehen, ist ja der menschliche Wille und alle Tätigkeit, die unter seiner Leitung steht. Der Wille kann nur in den Akt übergehen, wenn er sich das Ende seiner Bewegung, den finis, bereits vorhält und sich davon im Sein des zu setzenden Aktes bestimmen läßt. Da es aber dem Menschen in seinem Tun immer, wenn auch in wesentlich verschiedenen Arten, um sein Sein geht, biegt sich der gerade Vorstoß des Willens in die Welt hinaus nach Erreichung des Zieles gleichsam zurück auf sich, um dessentwillen das Ziel erstrebt und erreicht wurde. Das prägt sich aus in der doppelstufigen Finalität der Objektivation, in ihrem Verweis über ihr unmittelbares Sein hinaus.

Nach den voraufgehenden Ausführungen können wir somit sagen, daß an dieser doppelstufigen Finalität das Menschenwerk als solches erkannt werden kann; schließt doch, wie nachgewiesen, diese Finalität alle die oben aufgezählten Merkmale der Objektivationen als Momente in sich. Wo wir aus finalen Erwägungen der eben gekennzeichneten Art ein Vorgefundenes verstehen können, schließen wir auf seine Herstellung durch den Menschen; reichen solche Erwägungen zum Verstehen nicht aus, so wissen wir, es handelt sich um etwas Naturhaftes. So erkennen wir die Werkzeuge der Steinzeit als Werkzeuge, weil sich ihre Form als Zurichtung unter der Leitung der Idee „Geeignet zum Schneiden" befriedigend verstehen läßt. Bei einem Organismus ist so etwas ausgeschlossen; finale Erklärungen sind dort immer Teilerklärungen. Es liegt natürlich dem Menschen nahe, sein eigenes Vorgehen, das ihm ja gewöhnlich nicht einmal ausdrücklich zum Bewußtsein kommt und darum um so selbstverständlicher verallgemeinert wird, in die Welt hineinzusehen und ohne weiteres Finalität da anzunehmen, wo diese statthaben müßte, sollte das Werk durch menschliche Betätigung zustande kommen. Deswegen sind in diesen Fällen Kritik und strenge Beweise nötig. Eine Analogie mit abnehmender Klarheit und zunehmendem Wesensunterschied des finalen Faktors bildet die folgende Reihe: die Finalität menschlichen Wollens und Schaffens; die Finalität ungeistiger bewußter Strebungen, etwa bei Tieren, die sich den Zweck nicht frei vorhalten können, sondern vom konkreten Gegenstand gezogen oder vom dumpf suchenden Gefühl getrieben werden, bis es auf den passenden Gegenstand trifft; die Ganzheit des unbewußten Organismus; die Bewegungen der leblosen Materie. Ganz

außerhalb der Reihe steht einmal das Verhältnis geistiger oder bewußter Akte zu ihrer Fakultät; diese ist nie an sich gegeben, sondern nur als hinreichender Grund der Akte aus ihnen erschlossen, weswegen ohne Zirkelschluß über Natur und Bedeutung der Akte aus der Fakultät nichts abgeleitet werden kann. Das Gleiche gilt natürlich vom Verhältnis der Äußerungen zu der aus ihnen erschlossenen Natur oder Wesenheit von Dingen. Dann der Sinn oder der Zweck ganzer Naturdinge; hier artet die Suche nach bestimmten Finalursachen immer in Anthropomorphismen aus. Da Verstehen seine eigentliche Stätte gegenüber menschlicher Geistigkeit hat und Finalität diese kennzeichnet, so können wir auch da und soweit verstehen, wo und wieweit Finalität statthat, also da nur in analoger Form, wo die Finalität nur analog zur menschlichen vorkommt. Die obige Reihe gibt denn auch in absteigender Linie Grade der Verstehensmöglichkeit an.

Die bisher aufgeführten Merkmale der Struktur von Objektivationen können natürlich nur dazu dienen, sie als solche, als von Menschen geschaffen zu erkennen; dagegen genügen sie nicht, ihren konkreten Inhalt zum Verständnis zu bringen. Nur in gewissen Fällen, in erster Linie bei den Zeugen oder wo ganz eindeutige Wechselbeziehungen zwischen allen Menschen und gewissen Dingen ihrer Welt bestehen, können sie auch die zweite Aufgabe leisten; so wenn Steinwerkzeuge eben nur aus ihrem besondern Zweck des Schneidens überhaupt als menschliche Werkzeuge erkannt werden. Der zweite Fall dürfte wohl seltener sein als allgemein angenommen wird. Zum konkreten Verständnis gehört gewöhnlich die Kenntnis der Welt, in der eine Objektivation entstanden ist, und dies um so mehr, je geistiger ihr Inhalt ist; denn das Geistige des Menschen steht, worauf bereits hingewiesen wurde, immer in einem großen Zusammenhang. Schon oben wurde betont, daß die Stiftung des Zusammenhangs zwischen menschlichen innern Zuständen oder Vorgängen und ihrem Ausdruck in der äußern Welt eine geschichtliche Tat ist, die als solche nichts Naturnotwendiges an sich hat, wenn auch in vielen Fällen naturhafte Verhältnisse die Wahl nahelegen. Etwas, was uns so selbstverständlich und „natürlich" vorkommt wie das Nicken des Hauptes als Zeichen der Zustimmung, ist bei gewissen Völkern Zeichen der Ablehnung. Um so geringer wird die Notwendigkeit sein, wenn es sich um leibunabhängige Objektivationen handelt. In der Wirklichkeit wird die Erkenntnis fremder Objektivationen ihren Ausgang von der eigenen Welt nehmen; diese hinwieder wird durch den Umgang mit den

Mitmenschen erlernt und bildet einen Teil des Verstehens, das ja die Erkenntnisbeziehung ist, die menschlichen geistigen Inhalten, somit auch deren Verkörperung in den Objektivationen, angemessen ist. Dem Verstehen ist aber, wie an der gleichen Stelle nachgewiesen wurde, eigentümlich, daß es in einer Gemeinschaft sich vollzieht und von ihr getragen wird; somit gilt dies auch vom konkreten Verständnis der Objektivationen.

Als Verlängerung des leiblichen Ausdrucks trägt auch die Objektivation immer den individuellen Ausdruck, der sowohl für das Individuum als auch für die Gemeinschaft bezeichnend ist. Wie der Mensch am Gang und an seiner Sprechweise untrüglich erkannt werden kann, so auch an der Form seiner Objektivationen. Und wie seine Eigenart ungewollt, ja gegen den Willen im Ausdrucke erscheint, meist sogar nur den andern bekannt, so ist es auch in den Objektivationen. In ihnen verrät sich immer etwas vom Menschen, was über den gewollten Inhalt hinausgeht. Darum sind sie so ergiebig für die Geschichtsschreibung. Sie spiegeln oft das Intimste eines Menschen oder einer Zeit. Aber schon im leiblichen Ausdruck besteht immer die Spannung zwischen der Zähe des organischen Seins und der Elastizität des Geistigen; mehr noch ist dies zwischen der Starre materiellen Seins, in das die Objektivationen sich einbilden und ihrem lebendigen und geistigen Inhalt der Fall. Manchmal ist es so wenig gelungen, das Höhere in den Stoff hineinzubilden, daß dieser herrscht. Ein anderes Mal wieder bezwingt das Geistige gewaltsam den Stoff, daß es ihn gleichsam seinen Gesetzen entreißt. Am vollkommensten ist das Werk, wenn es ohne Gewaltsamkeit, wenn auch nicht ohne Gewalt, den Inhalt in das Wesen des Materials gleichsam hineinwachsen läßt; hier geschieht eine Annäherung an das Naturding und vor allem an den leiblichen Ausdruck. Diese Annäherung braucht aber keine Nachahmung zu sein; wo man das Wesen der Kunst in der Nachahmung der Natur sah, meinte man im Grunde wohl diese Forderung, daß Material und künstlerische Form gleichsam eine gewachsene Einheit bilden sollen. Das scheint uns das Wesen der klassischen Kunst zu sein. Andere Kunstrichtungen legen aber Wert darauf, das Ringen und Überwinden des Materials im Kunstwerk noch vom Beschauer miterleben zu lassen, den Stoff als den Bezwungenen hinzustellen, so daß das Werk als ein Triumph des Menschen über den Stoff sichtbar wird.

Als Erfassen von Inhalten menschlicher Geistigkeit ist der erkenntnismäßige Zugang zu den Objektivationen ein Ver-

stehen im Gegensatz zum kausalen, naturwissenschaftlichen Erklären und zum vitalen Nachfühlen und Nacherleben[6]; nur im Ästhetischen kommen letztere mit in Frage. Damit hat es Anteil an den Vorzügen und Grenzen des Verstehens. Eine Grenze liegt darin, daß man sich der Wahrheit nicht auf messende, exakte Weise versichern kann, da das Verstehen vorzüglich auf das Individuelle und Geistig-Seelische geht; die Versicherung besteht vielmehr in einem konzentrischen Eindringen in die Tiefe des Sinnes, einer Erkenntnisart, die wegen der Mannigfaltigkeit der zu beachtenden Bezüge in dieser Hinsicht schwieriger ist als das kausale Erklären. Eine Adäquatheit wie etwa in der Mathematik ist darum hier wesensgemäß nicht zu erreichen, sondern nur eine Annäherung daran, die aber in vielen Fällen für die Ansprüche menschlicher Erkenntnis vollauf befriedigend ist[7].

Der Hauptvorzug dieser Erkenntnisart besteht darin, daß das Verstehen, und nur dieses, eine unmittelbare, innere Wesenserkenntnis seines Gegenstandes gibt. Allerdings geht es auf Vorgänge und Zustände menschlicher Innerlichkeit, nicht auf die Substanz selber, die wir deshalb auch nicht mehr unmittelbar verstehen, wenn wir darüber auch ein vollkommeneres Wissen haben als von den nichtmenschlichen Seienden. Wir wissen mit eigentlicher unmittelbarer Wesenserkenntnis, was Erkennen, Wollen, Freude, Trauer und andere seelische oder geistige Vorgänge und Akte sind und was zu ihnen gehört. Sonst könnte ja eine Verständigung darüber nie zustande kommen, da sie in sich nie Gegenstände fremder Beobachtung werden und im Verstehen des Ausdrucks ihr Verständnis schon eingeschlossen ist. Jedoch ist dieses unmittelbare Verstehen nur schwer der Reflexion zugänglich, um so mehr, je näher die Akte der Personsphäre stehen. Darum ist auch ein Sprechen darüber viel schwieriger als über die Gegenstände in der Welt. Dazu handelt es sich meist um einfache, nicht zerlegbare Wesenheiten, auf die man nur hinweisen kann. Wegen der Unmittelbarkeit solcher verstehender Wesenserkenntnis ist es auch unnötig, von einem Zirkel zu sprechen, der am Anfange des Verstehens stände.

Das Erkennen der Objektivationen als solcher nimmt also

[6] Seeberg in Deutsche Literaturzeitung 52 (1931) 2021 ff.: „Das, was wir verstehen wollen, ist in erster Linie nicht die Person, sondern das individuelle, aber überpersönliche Werk. Es geht zutiefst in der Geschichte um die Sache, um das Gestaltete und Geformte. . . . Das Chaos von psychologischen oder physiologischen Bestimmtheiten ist die Grenze für die geschichtliche Erkenntnis."

[7] Vgl. auch A. Brunner, Grundfragen 162 f.

teil an dieser Wesenserkenntnis. Wir wissen, was das Wesentliche an ihnen ist, das alles beherrscht und aus dem sich alle andern Eigenschaften ergeben. Es ist dasselbe, was auch die Einheit ausmacht, von der bereits gesprochen wurde, die leitende Idee. Am klarsten wird dies wieder an den Zeugen sichtbar. Ein Hammer ist da zum Hämmern; daraus ergeben sich alle Eigenschaften, die er haben muß, die ihm „wesentlich" sind; alles übrige ist unwesentlich, akzidentell. Was aber das Hämmern beeinträchtigt, ist mit dem Wesen unvereinbar. So läßt sich das Gebiet der Dinge von der Art Hammer a priori umgrenzen.

Im Gegensatz dazu haben wir von den Naturdingen keine unmittelbare innere Wesenserkenntnis; wir verstehen sie darum auch nicht. Das Wesen erkennen wir hier vielmehr über die Eigenschaften, als deren hinreichenden Seins- und Einheitsgrund. Darum bedarf es hier auch der Induktion, um das allgemeine, abstrakte Wesen zu bestimmen. Die gegenteilige Meinung, wir hätten auch von diesen Dingen eine intuitive Wesenserkenntnis, beruht darauf, daß ein ganz ungeschichtlich eingestelltes Denken die lange vorwissenschaftliche Induktion vergißt, die dem Philosophieren voraufgegangen ist, und deren Ergebnis dem einzelnen zum größten Teil mit dem Erlernen der Sprache vermittelt wird. Nur so kann man zu dem Glauben kommen, wir sähen auf den ersten Blick, was zum Wesen eines Baumes, eines Pferdes usw. gehört. Die Allgemeinheit der Begriffe, in denen solche Wesenserkenntnis sich ausdrückt, liegt an der Art, wie wir zu ihnen gelangen, und an den Wesenszügen der menschlichen Sprache; es erübrigt sich somit, den Grund hierfür im Objekt zu suchen, etwa in Formen, die an sich allgemein sind und durch einen neuen Faktor individualisiert werden müssen.

Das Erkennen der Objektivationen besteht also nicht in einem Projizieren des eigenen Innern in den Gegenstand. Diese Projektionstheorie ist letzten Endes wieder ein Versuch, das Verstehen, die primäre, auf keine andere zurückführbare Erkenntnisart, doch wieder aus anderem zu erklären. Sie scheitert schon daran, daß das alltägliche Verstehen so nicht zustande kommen kann. Der eigene Ausdruck innerer Zustände ist dem Subjekte selber am wenigsten und zuletzt bekannt. Gang, Tonfall der Stimme, Mienenspiel kennen immer nur die andern. Wie sollte man da schließen können, der andere, der lächelt, empfindet jetzt, was ich empfinde, wenn ich eine solche Miene mache? Schon Scheler, „Wesen und Forschung der Sympathie" 1922, 273 ff., hat darauf hingewiesen, daß Fremdverständnis vor Eigenverständ-

nis steht. Das Verstehen der Objektivationen führt uns wirklich zu neuen Erkenntnissen. Nur soweit wir die Welt, der eine Objektivation entstammt, nicht mehr kennen, ergänzen wir aus der eigenen Welt; hier liegt der Grund des subjektiven Faktors in der Erkenntnis der Objektivationen.

Auf diese letzte Tatsache stützt sich wohl die Ansicht, daß alles Erkennen Selbstverständnis sei, wobei allerdings das verstehende Selbst als das in allen strömende gemeinsame Leben aufgefaßt wird, nicht der Einzelmensch. Dilthey[8], der für das Ausdrucksmäßige, das sich in jeder Objektivation findet, ein feines Verständnis hatte, neigte schließlich dazu, in aller Erkenntnis, vor allem in Metaphysik, nur den Ausdruck einer Zeit, einer Gestimmtheit zu sehen und deswegen alle Wahrheit relativ auf ihre Zeit und ihren Urheber sein zu lassen. Konsequent hat dann die von Dilthey stark angeregte Existenzialphilosophie diesen Standpunkt eingenommen, wobei zustatten kam, daß Heidegger seine Analyse der Erkenntnis mit der Analyse des Verstehens von Zeugen begann, die ja auf den Menschen rückbezogen und nur aus ihm zu verstehen sind. Diese Erkenntnisart wurde als die einzige hingestellt, zu der die anderen nur Abschwächungen und defiziente Arten bedeuten. Gewiß ist das Verstehen insofern primär, als an ihm sich alle Erkenntnis entzündet. Das bedeutet aber nicht, daß wir nicht zu andern Gebieten als dem menschlichen Geistesleben Zugangsarten hätten, die in ihrer Weise originär sind. Ja, selbst das Verstehen hat seinen Prototyp und seine Vollendung nicht im Verstehen der Zeuge, sondern im Verstehen des Du, worin ich das Du als Du sein lasse und damit objektiv erkenne. Der Heideggersche Ausgangspunkt ist also in doppelter Hinsicht zu berichtigen.

---

[8] „Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; der Geist findet sich auf immer höheren Stufen von Zusammenhang wieder; diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich. Das Subjekt des Wissens ist hier eins mit seinem Gegenstand, und dieser ist auf allen Stufen seiner Objektivation derselbe" (Ges. Schr. 7, 191). „Alle Darstellung ist Objektivierung, Erhebung zur Vorstellbarkeit oder Bildlichkeit oder Begrifflichkeit. Dichtung, Religiosität, Mythenbildung und Metaphysik bilden eine einzige Symbolsprache" (ebd. 8, 265). Vgl. auch „Zu W. Diltheys Philosophie" (Schol 6 [1931] 568 ff.). Vom objektiven Geiste Hegels unterscheidet sich Diltheys „Lebenszusammenhang" durch Betonung des Irrationalen, Triebhaften, Gebrechlichen und Unzulänglichen in der Geschichte. „So können wir den objektiven Geist nicht aus der Vernunft verstehen" (Ges. Schr. 7, 150).

Neue Schriften des englischen Franziskaners Richardus Rufus von Cornwall (um 1250).

Von Franz Pelster S.J.

2. Cod. 8 C. 4 Royal Collection des Britischen Museums und Cod. lat. 16406 der Pariser Nationalbibliothek.[1]

In der ersten der genannten Hss hatte bereits Ehrle Quaestiones disputatae festgestellt. Aber erst bei einer zweiten Durchsicht im Sommer 1932 wurde mir der Charakter des Inhaltes völlig klar. Cod. 8 C. 4 Royal Coll. des Britischen Museums [membr. ff. 210, 22×15,8 cm (2 col.) saec. 13 med.][2] enthält zunächst ff. 77r—96v das Bruchstück einer Erklärung des zweiten Buches der Sentenzen: Creacionem rerum etc. A principio dictum est a magistro quod primo tractat de rebus sc. in primis tribus libris, in quarto de signis. De rebus autem tripliciter; nam de creatore in primo libro, de creatura in hoc secundo, de Christo habente utramque naturam in se, creatam sc. et increatam [in tercio]. Iste secundus liber dividitur primo in duas partes. In prima distinccione premittit quedam antecedencia . . . *Expl. (in distinctione 8a)* fol. 96v: cuius prodigium secum habet. Das Fragment ist identisch mit der Erklärung des zweiten Buches in Cod. 62 Balliol, also gehört es Richardus Rufus[3], von dem wir nunmehr wenigstens für ein Teilstück eine zweite Hs besitzen.

Wichtiger ist das Folgende. Fol. 96v—111v schließen sich 4 Quaestiones disputatae an, deren letzte mit Sicherheit Richard zugewiesen werden kann, während die ersten Alexander von Hales angehören.

Noch 3 andere Hss kommen für die ersten 3 Fragen in Betracht. Dieselben gehören sämtlich zu dem großen Komplex von Hss mit Fragen des Alexander von Hales und anderer Lehrer jener Zeit. Es sind Cod. 16406 (saec. 13 med.) der Pariser Nationalbibl. ff. 139r—148r (Frage 1—3); Cod. 138 der Stadtbibl. Assisi (saec. 13 med.) ff. 117v—119v (Frage 3); Cod. Bodleian. 859 [S. C. 2722]

---

[1] Vgl. Schol 8 (1933) 561—568.

[2] Eine eingehende Beschreibung der Mischhs siehe bei Warner-Gilson: Brit. Museum, Catal. of Western Mss in the Old Royal and King's Collection 1, London 1921, 229—231.

[3] Die Beschreibung des Cod. 62 Balliol findet sich in dem Aufsatz: Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule: Schol 1 (1926) 68—71. Wenn auch unsere Hs zu Anfang verstümmelt wäre, würde sich dennoch Richard bald durch seine Eigenart verraten.

der Bodleiana Oxford (saec. 13/14) ff. 370v—373r 376v—379v (Frage 3 1—2)[4].

Die Anfangs- und Schlußworte der Quästionen lauten wie folgt:

1. Queritur de resurreccione secundum quod communis est dampnatis et glorificatis. Et primo queritur quid est quod dicitur nomine resurreccionis, 2° queritur an sit resurreccio vel non, 3° utrum sit naturalis vel miraculosa . . . et hoc quartum membrum [de causa efficiente et de concomitantibus] post prosequemur . . . *Expl.:* ut in ordine nec sunt eciam admirabilia. R_2 96v—98; P_1 139r—142r; O_2 376v—378v.

2. Queritur utrum resurreccio dicatur equivoce de resurreccione Christi et nostra; secundo de hiis que pertinent ad eius resurreccionem sc. utrum fuerit resurreccio eius ab mortalitate; tercio queritur quantum ad resurreccionem secundum quiditatem ad quid principaliter fuerit eius resurreccio utrum fuerit ostensiva bonitatis summe aut potencie aut sapiencie . . . Quod autem equivoce dicatur videtur. Io. Da[mascenus est eiusdem animalis quod cecidit . . . *Expl.:* necesse est quod corporum innovacio sit simul. R_2 98v—100r; P_1 142r—144r; O_2 378v—379v.

3. Questio de veritate humane nature et sunt membra huius questionis: Quid dicatur veritas humane nature; deinde quid sit de veritate humane nature. Et ad hoc membrum pertinet utrum nutrimentum sit de racione nature vel utrum semen sit de veritate nature humane eius a quo descinditur . . . Circa primum sic obicitur. Anselmus: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis . . . *Expl.:* corpus quod vulneratum fuit surrexisse cognoscerent. R_2 100r—103r; A_1 117v—119v; P_1 144r—148r; O_2 370v—373r.

4. Cum aureola debeatur ut dicitur communiter virginibus, martyribus, doctoribus, primo inquiratur de ea que est virginum, 2° martyrum, 3° doctorum. Et cum aureola sit quedam preeminencia queritur primo an sit, 2° quid sit, 3° in quibus sit. Et videtur primo quod non sit talis preeminencia alia virginum in celo . . . *Expl.:* et hoc posset ecclesie constare, posset eius celebrare meritum. De aureola doctorum alias dicam, cum Deus voluerit. R_2 104r—111v.

Frage 1—3 gehören Alexander von Hales[5]. Welche Gründe sprechen aber für die Zuteilung der Frage 4 an Richard? Ein oft verwendbares Anzeichen führt in unserm Fall nicht weiter. Das Bruchstück des Sentenzenkommentars und die folgenden Fragen

---

[4] Ich verwende die sonst in dieser Materie von mir gebrauchten Siglen der Hss: A_1 = Cod. 138 der Stadtbibl. Assisi; O_2 = Cod. Bodl. 859 der Bodleiana, Oxford; P_1 = Cod. 16406 der Pariser Nationalbibl.; R_2 = Cod. 8 C. 4 Royal des Britischen Museums.

[5] Der Beweis findet sich in dem Artikel: Die Quaestionen des Alexander von Hales: Greg 14 (1933) 514—520.

sind sämtlich von der gleichen Hand geschrieben. Da aber Frage 1—3 nicht von Richard stammen, so besitzt dieses Kriterium für Frage 4 keine Beweiskraft. Anders ist es mit den Eigentümlichkeiten des Stiles, die wir bei Richard schon mehrfach mit Erfolg benutzt haben. Ich stelle einige zusammen: Cum aureola debeatur . . . et cum aureola sit quedam preeminencia, beide in Titel fol. 104r. Das paßt gut zum Beginn der Fr. 9 in A_1 fol. 270v: Cum duplex sit connicio Dei[6]. Ferner fol. 104rb: Ad horum autem sequencium evidenciam sciendum secundum quod de Magistro et Augustini sentencia in libro de bono virginitatis potui secundum ingenii mei paucitatem intelligere; fol. 111rb: Ad 18 dico sine preiudicio nec Dei nunc presumo iudicium occultum investigare; fol. 104ra: Estimo igitur hanc esse essencialem differenciam auree et aureolae; fol. 104va: Unde non estimo magis exhilaratum Petrum; Ad 4 fateor; fol. 106ra: Concedo ergo raciones ostendentes quod in angelis est virginitas, sed nego eis deberi aureolam racione dicta; fol. 106ra: Ideo non estimo. Die selbständige Kenntnis der Schriften Augustins, wie sie sich im ersten Zitat verrät, ferner das starke persönliche Element, das sich sowohl im Betonen der eigenen Schwäche als auch der eigenen Meinung offenbart, sind Motive, die in den übrigen Schriften Richards sich immer wieder geltend machen[7]. Man beachte ferner im Zitat aus fol. 106ra die raciones ostendentes, denen wir auch im vorigen Teile des Artikels begegneten[8]; ebenso die sonst bei Richard so beliebte unmittelbare Anrede: fol. 104va: Cum ergo tu ponis coniugatum aliquem et alium virginem; fol. 108rb: Quippe attende quod. Wenn wir alle diese Anzeichen zusammennehmen, so dürfte die Behauptung, daß Richard Verfasser der Quaestio ist, als durchaus berechtigt erscheinen. Eine gewisse Bestätigung finden wir nunmehr auch darin, daß die Frage in nächster Nähe zum Bruchstück aus dem Sentenzenkommentar steht, von dem sie nur durch die Fragen Alexanders, welche dasselbe Thema behandeln, getrennt sind.

Zwei weitere Quästionen glaube ich Richard zusprechen zu können, obgleich gegen diese Zuteilung eine gewisse äußere Schwierigkeit besteht. Es handelt sich um Fragen des Cod. lat. 16406 der Pariser Nationalbibliothek, der für die Quästionenliteratur um die Mitte des 13. Jahrhunderts von großer Bedeutung ist[9]. Zuerst die Tatsachen: Nach 28 Quästionen und 2 Quodlibeta, über deren Ver-

---

[6] Vgl. den ersten Teil dieses Artikels Schol 8 (1933) 563.
[7] Ebd. 564—568. — [8] Ebd. 567.
[9] Vgl. O. Lottin: BullThAncMéd 1 (1929—32) 214* 267* f. 431*; F. Pelster, Literargeschichtliches zur Pariser theol. Schule: Schol 5 (1930) 53; Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit Alexanders von Hales: ebd. 6 (1931) 349 f.; Die Quaestionen des Alexander von Hales: Greg 14 (1933) 410 503—509.

fasser an anderem Orte zu handeln sein wird, folgt fol. 75v—79v die Quaestio 1: Circa sensualitatem queruntur quinque: Primo queritur utr. sensualitas contineatur sub anima sensibili aut sub racionali quod est querere utr. sensualitas humana et brutalis conveniant vel differant et questionem hanc ordina incipiendo inferius a tali signo*[10]. Dann folgt: Diversi actus specie sunt a diversis principiis specie, sed vegetari . . . . Expl.: sic potest esse mortalis maxime post deliberacionem. Von Teilfragen seien genannt: fol. 77r—v die Unterfrage: Quesitum est supra de sensualitate, que duplex est, quarum altera est subiectum fomitis. Ideo modo queritur de potencia seu effectu fomitis utr. sc. fomes possit movere sensualitatem ad motum viciosum; fol. 77v—78v: Habito per questionem utr. fomes possit movere sensualitatem ad motum viciosum queritur consequenter utr. primus motus sit in sensualitate; fol. 78v—79r: Queritur utr. ipsi primi motus sint peccata et talia peccata, quibus pena debeatur sicut est peccatum originale; fol. 79r—v: Ostenso quomodo primi motus sunt peccata et quomodo non, restat ostendere quomodo omnis delectacio proveniens ex motibus sit mortale an veniale peccatum.

Die zweite Quaestio findet sich fol. 110v—112v: Cum certum sit quod nichil aliud resurget nisi veritas humane nature necessario queritur quid sit veritas humane nature. Et circa hanc questionem notandum quod duplex est opinio quarum quedam dicit quod caro nutrimentalis sit veritas humane nature . . . . Expl.: sine addito quanti exterioris.

Wenn wir uns zunächst die Umgebung ansehen, aus der man ja nicht selten Schlüsse betreffs des Verfassers ziehen kann, so müssen wir sagen, daß es sich hier in beiden Fällen um Nachträge zu Schluß eines Quaternes handelt, die sich von dem Voraufgehenden und Nachfolgenden deutlich abheben. Im ersten Fall geht eine Quaestio de apparicione sive manifestacione Christi voraus, die zum Kreis um Alexander gehört. Auf den ersten Blick sieht man den völlig verschiedenen Charakter der Frage. Es folgt auf dem noch frei gebliebenen Raum fol. 80r—v ein von anderer Hand geschriebenes Bruchstück: Queritur de vita naturali angeli, das sich ebenfalls deutlich von unserer Frage abhebt. Dann haben wir von Beginn des neuen Quaterns fol. 81r—110v eine von ein und derselben neuen Hand geschriebene Gruppe von Fragen aus dem Alexanderkreis, die auch sonst mehrfach vorkommt. Als Nachtrag steht nun zum Schluß des Quaternes Frage 2, die zwar von derselben Hand, aber in anderer Tinte geschrieben ist und die sich sonst nirgendwo in Verbindung mit den vorhergehenden Quästionen findet. Mit dem neuen Quatern beginnt dann in neuer Hand fol.

[10] Das Zeichen scheint nicht vorhanden; wenigstens habe ich es nicht gefunden.

113r eine Anzahl von Fragen des Alexander von Hales[11]. Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß beide Fragen zu den Quaestiones vagantes gehören, die man gern auf den zu Schluß eines Quaterns freigebliebenen Raum eintrug. Aus der Verbindung mit andern Fragen können wir also nichts erschließen.

Aber ein anderer Umstand kommt uns zu Hilfe. In beiden Fragen begegnen wir einem rätselhaften Alvarus. Fol. 77rb: Item ut dicit Alvarus super librum celi et mundi, movens nunquam movet nisi virtus motoris sit forcior virtute moti. Fol. 110va: Item Alvarus ibidem [in libro de anima]: Cum sensus aufertur a carne non remanet caro nisi equivoce sicut caro mortui; fol. 111va: Item Alvarus super XI Meth.: omnes proporciones et forme sunt in potencia in prima materia et in actu in primo motore . . . . Item Alvarus super primum celi et mundi: forme diversarum naturarum innate sunt habere materias diversarum quantitatum. Dieser Alvarus ist, wie dies aus den Zitaten klar hervorgeht, niemand anders als Averroes, der in der Antwort auf die Einwände auch unter dem gewöhnlichen Namen Commentator erscheint — fol. 112ra: Ad obiecta Commentatoris 5 loco posita dicendum —. Diese vollständig ungewöhnliche Form Alvarus — sie ist mir unter Hunderten von Averroeszitaten in Hss kein einziges Mal begegnet — deutet jedenfalls auf enge Verwandtschaft der beiden Quästionen hin, zumal da Alvarus in beiden mit dem Kommentar zu De coelo et mundo verbunden ist. Noch mehr, der Name Alvarus scheint auf englischen Ursprung der Vorlage hinzuweisen. Wie in Frankreich die Tendenz besteht, das l nach A zu Anfang in u zu verwandeln — z. B. Aubertus, Autissiodorensis, Aurelius für Albertus, Altissiodorensis, Alfredus (Sareshel) —, so läßt sich in England der umgekehrte Fall nachweisen. Es ist eine ganz gewöhnliche und für England charakteristische Erscheinung, daß Thomas de Aquino in englischen Hss Thomas de Alquino genannt wird. Sollte also nicht aus der Abkürzung Auer. oder einer ähnlichen von dem englischen Schreiber, der nichts damit anzufangen wußte, ein Alvarus geformt sein? Ein Franzose hätte dies m. E. nicht leicht getan. Auf englischen Ursprung dürfte auch die Art der Aristotelesbenutzung hindeuten. Er gebraucht nicht nur De animalibus, De coelo et mundo — in der Übersetzung des Michael Scottus —, die Metaphysik in der arabisch-lateinischen Übersetzung, sondern auch De anima[12], obwohl hier die ältere griechisch-lateinische Übersetzung,

[11] Vgl. Greg 14 (1933) 503—509.

[12] Fol. 110va wird die Seele definiert: Item Aristoteles in libro de anima: Anima est prima perfeccio corporis organici naturalis. Es ist dies die Definition der arab.-lat. Übersetzung. Gleich nachher wird der Kommentar des Averroes zu diesem Buch zitiert, der oft mit dieser Übersetzung verbunden war.

die allein in das Corpus Aristotelicum jener Zeit eingegangen war, ungleich häufiger vorkommt. Und er kennt zu all diesen Büchern den Averroeskommentar in der Übersetzung des Michael Scottus. Nun deutet aber alles darauf hin, daß dieser arabisch-lateinische Aristoteles mit dem Kommentar des Averroes in älterer Zeit bei den Engländern viel mehr gebraucht wurde als bei den Franzosen[13]. Man wird also zuerst an einen Engländer als Verfasser der beiden Quästionen denken.

---

[13] Dies ergibt sich z. B. aus den Zitaten in der Metaphysik des Thomas von York, im Sentenzenkommentar des Richardus Rufus, bei Roger Bacon. Noch heute ist England besonders reich an den sonst nicht gerade zahlreichen arab.-lat. Übersetzungen mit Averroeskommentaren. So konnte ich im Jahre 1926 allein in der Bibl. der Kathedrale von Durham, deren Mönche in engster Beziehung zu Oxford standen, folgendes feststellen: Abgesehen von Cod. C. III 17 und Cod. IV 18, die beide das damalige Corpus Aristotelicum in der gewöhnlichen Mischform aus älteren griech.-lat. und arab.-lat. Übersetzungen enthalten, besitzt die Bibl.: Cod. C. I 17 vol. 1, der die von Michael Scottus übersetzte Physik mit dem zugehörigen Kommentar enthält; Cod. C. IV 16 mit derselben Übersetzung nebst Kommentar; Cod. C. I 17 vol. 2 mit De coelo et mundo und Kommentar des Averroes in der Übersetzung des Michael Scottus, mit De anima nebst Kommentar, den Traktaten des Averroes zu den Parva Naturalia, dem Kommentar zu De generatione et corruptione und zum 4. Buch der Meteora; endlich De substantia orbis des Averroes. Diese Hs ebenso wie Cod. C. I 18 bieten auch Anlaß, einen Irrtum von A. Jourdain, Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote (Paris 1843) 416, und F. H. Fobes, Mediaeval Versions of Aristotle's Meteorology: Classical Philology 10 (1915) 297 308 f., richtigzustellen. Die sog. arab.-lat. Übersetzung des 4. Buches der Meteora: Postquam visum est quod principia elementaria elementorum, quae sunt secundum modum forme . . . generacionis sue in eo quod est proprium ei (fol. 245^{r}—250^{r}), wird hier zweimal: „Commentum" Metheororum super quartum librum genannt. In der Tat ist es eine Paraphrase, keine eigentliche Übersetzung. Cod. C. I 18 enthält De coelo et mundo mit Kommentar, beides von Michael Scottus übersetzt, die arab.-lat. Metaphysik mit Kommentar, die arab.-lat. Paraphrase zu den Meteora lib. 4. Cod. C. III 15 umfaßt den Traktat des Averroes zu De generatione, zu De meteoris lib. 1—3, das 4. Buch der Meteora in der Übersetzung des Henricus Aristippus, De anima mit Kommentar, beides in der Übersetzung des Michael Scottus, die Traktate des Averroes zu den Parva Naturalia und endlich De vegetabilibus. Alle diese Hss des 13. und beginnenden 14. Jahrh. in einer Bibliothek! Ähnlich haben auch heute noch manche Kollegien in Oxford Averroeshss aus jener Zeit, wie ein Durchblättern des Katalogs von Coxe jedem sofort zeigen kann. Es seien genannt: Cod. Merton 282; Cod. Oriel 7 61; Cod. New College 284; Cod. Balliol 112 114 243—245. Ein solcher Reichtum läßt klar erkennen, daß in Oxford die arab.-lat. Übersetzung und der Kommentar des Averroes längere Zeit hindurch auch dem Schulunterricht zugrunde gelegt wurden.

Warum soll aber gerade Richard Verfasser sein? Daß in seinen sicher echten Schriften die gleiche Art der Aristoteles- und Averroesbenutzung hervortritt, ist nur ein Anhaltspunkt, kein strenger Beweis. Anders verhält es sich mit dem persönlichen Moment, der beliebten unmittelbaren Anrede des Hörers oder Lesers und einzelnen bezeichnenden Wendungen. Einige Beispiele: Fol. 76ra: Tamen priusquam respondeas, nota; fol. 76va: Item pone; fol. 77va: Ad solvendum obiecta nota; fol. 77vb: Ad aliud de glosa nota; sed nota; fol. 78vb: Ad questionis huius intelligenciam nota; nota eciam; fol. 78ra: Unde nota vel dic. Fol. 112rb: Ne autem meum estimes quod dixi, audi Basilium, qui dicit sic . . . . Ecce verba Basilii ex quibus pono quod prebet omnibus utilitatem precipuam . . . Nota hic opinionem Platonis . . . Nota ergo. Ferner fol. 78rb: Et breviter omnes auctoritates vel raciones probantes primum motum esse in sensualitate . . . concedo; fol. 78vb: Nos vero sine preiudicio dicimus; fol. 79ra: ex hiis auctoritatibus et racionibus et visis aliis, que imponit Augustinus, dicimus; fol. 79vb: Sicut de ira prius dixi . . . Dicimus ergo sine preiudicio. Fol. 110va: Si dicas . . . tunc quero; fol. 79ra: Ostenso quomodo primi motus sunt peccata et quomodo non, restat ostendere; fol. 111ra: Sed contra dictam opinionem et eius raciones sic potest dici pro Magistro et ostendere; fol. 111vb: Responsio. Opinionem Bede et Magistri sustinendo per auctoritates et raciones sanctorum et philosophorum, sicut infra patebit, respondebimus. Unter den angeführten Beispielen möchte ich besonders das „Audi Basilium" hervorheben, das dem „Audi Augustinum" im Sentenzenkommentar und in den Quästionen von Assisi[14] völlig entspricht; ferner das betonte Zurücktreten der eigenen Person an gleicher Stelle, die häufige Anrede durch nota, dic, pone und ähnliche Imperative, die Verbindung der auctoritates sanctorum mit den rationes philosophorum und den Gebrauch von ostendere. Betreffs der Stellung zu Augustinus ist für Richard auch bezeichnend fol. 76vb: Philosophus ponit motivas ex parte anime sensibilis, fantasiam et estimacionem et irascibilem et concupiscibilem. Augustinus vero ponit sensualitatem; ferner fol. 77ra: Ad illud philosophi nichil de hoc dixerunt, quia non cognoverunt, sed Augustinus cognovit. Ebenso hält der Verfasser, wie Richard dies in seinem Sentenzenkommentar tut, gegenüber den arabischen Aristotelikern an der Einheit der Lebensform fest fol. 76va: Quicquid autem sit de hoc, dicimus quod anima sensibilis est in anima racionali ut potencia eius, licet sit in bruto ut forma substancialis. Man vergleiche die Stelle aus Cod. Balliol 62 lib. 2 d. 17 col. 169: Alii

[14] Vgl. Schol 8 (1933) 565 f.

vero tenent omnino partem theologorum et dicunt quod est ibi una substancia numero, in qua fundate sunt hee 3es potencie sc. intellectiva, sensitiva, vegetativa et separantur cum anima omnes iste tres. Et hoc videtur quod sit necessarium[15]. Endlich dürfte die Frage De veritate humane nature mit der Quaestio De aureola zur gleichen Gruppe gehören. Dies deuten die Verwandtschaft des Gegenstandes und das Cum zu Beginn der Frage an. Irgendwelche Gegengründe innerer Natur konnte ich nicht auffinden. Es scheinen daher so starke Beweismomente für Richardus Rufus zu sprechen, daß die Zuteilung dieser beiden Fragen an ihn mindestens große Wahrscheinlichkeit besitzt.

Es bleibt jedoch eine Schwierigkeit, die auf manche Eindruck machen dürfte. Im Index der Pariser Hs finden wir fol. 1rb zu der ersten Frage vermerkt: Questio de veritate humane nature. Laurentii secundo. Der Name ist von derselben Hand, aber in anderer Tinte hinzugefügt. Die Möglichkeit, daß der Verfasser des Index gut unterrichtet war und die Frage irgendeinem bis jetzt unbekannten Laurentius gehört, müssen wir einstweilen zugeben. Anderseits war ein Irrtum bei all diesen anonymen, oftmals gleichlautenden Quästionen — in unserer Hs allein finden wir 3 Quästionen De veritate humanae naturae — so naheliegend, und er ist tatsächlich so häufig vorgekommen, daß m. E. dieses äußere Zeugnis den vorgebrachten Gründen ihre große Wahrscheinlichkeit nicht rauben kann[16]. Es war in unserem Falle auch eine Verwechslung sehr leicht möglich. Die dritte Frage über dasselbe Thema fol. 152v hat mit der zweiten soviel Ähnlichkeit — vielleicht ist es geradezu ein Auszug oder eine Umarbeitung derselben —, daß der Schreiber des Index einen Laurentius, der nach seinem Wissen eine Quaestio über dieses Thema, etwa die dritte Frage, zusammengestellt hatte, als Verfasser der zweiten ansehen konnte[17].

---

[15] Vgl. zu dieser Stellungnahme Richards ZKathTh 54 (1930) 542 f.

[16] P. Glorieux, Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris I (Paris 1933) 78, sieht in diesem Laurentius nur auf den gleichlautenden Vornamen hin den Dominikanermagister Laurentius de Filgeriis, dem er so wenigstens eine Frage zuweisen kann. Dies scheint mir ebenso kühn als die auf Mandonnet beruhende Datierung der Sentenzenvorlesung dieses Dominikaners. In der ganzen Quaestio verrät nichts den Dominikaner, wie auch in der Hs bisher kein einziger Dominikaner festgestellt wurde. Man könnte bei dem genannten Laurentius auch an den Magister Laurentius Anglicus denken, der im Mendikantenstreit eine gewisse Rolle spielte (vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium I 330 n. 287). Das alles sind aber reine Konjekturen. Laurentius Anglicus (um 1256) ist auch für diese Hs ein wenig spät.

[17] Man könnte hieraus die Folgerung ziehen, daß auch die Zuteilung der ersten Frage De veritate humanae naturae an Alexan-

Das Ergebnis, falls es weiteren Proben standhält, ist nicht ohne Mühe gewonnen. Drei neue Fragen eines bis vor wenigen Jahren fast unbekannten Franziskaners könnten ein geringer Ertrag scheinen. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß es sich um die älteste Oxforder Schule handelt und um jene Zeit, da zuerst die Theologie mit dem Aristotelismus in arabischer Färbung ernstlich in Berührung kam. Für diese Zeit aber besitzt jeder auch noch so unscheinbare Baustein seinen Wert.

Zum Schluß dürfen wir wohl die praktische Nutzanwendung ziehen, daß der Historiker nicht nur auf die großen Zusammenhänge, sondern auch auf unscheinbare Kleinigkeiten das Auge richten muß. Eine hingeworfene Bemerkung des Roger Bacon und eine Notiz zu einer Kolumne Text haben zur Wiederaufrichtung des umfangreichen Schrifttums eines interessanten und bedeutenden Scholastikers geführt.

Sein und Wert.

Von Bernhard Jansen S. J.

Joh. B. Lotz S. J. hat in einer Abhandlung der ZKathTh 57 (1933) 557—613 unter obigem Titel einen zentralen philosophischen Gegenstand, der heute wie gestern und vorgestern heiß umstritten ist, in bedeutsamer Weise untersucht. Glücklich ergänzen sich die historisch-kritische und die systematisch-analytische Betrachtungsweise.

In dem ersten historischen Teil „Genetische Darbietung" fesselt vor allem die Herausarbeitung der großen Entwicklungslinie, die den Werdegang der Abspaltung des Wertes vom Sein seit dem Ausgang der Hochscholastik anschaulich am Auge des Lesers vorbeiziehen läßt. Die Konstruktion ist an der Wirklichkeit orientiert, die Synthese fußt auf zuverlässiger Einzelforschung. Treffend ist die überall in den historischen Teil eingelagerte Kritik und Würdigung. In dieser Kürze, Straffheit, Übersichtlichkeit, Zuverlässigkeit und Architektonik hat dieser Teil etwas selten Klärendes.

Der zweite, weit kürzere Teil trifft das Richtige, wenn er scharf „Das Wesen des Wertes" und „Die Struktur des Werterfassens" scheidet. Die Anlage und Durchführung zeigt in vorbildlicher

---

der von Hales, die von der gleichen Hand geschehen ist, keinen Wert habe. Dem ist nicht so; denn dort stimmen innere Gründe vollkommen mit der äußeren Bezeugung überein, während sie hier für Richardus Rufus sprechen.

Weise die unvergängliche Wahrheit, Fruchtbarkeit und Jugendkraft der Metaphysik, speziell der Grundbegriffe und Prinzipien, der scholastischen Philosophie für die Lösung der Probleme, die die Neuzeit, teilweise mit bedeutendem Scharfsinn und in selbständiger Vertiefung, aufgeworfen hat, ohne bei der Auflösung der ehemaligen metaphysischen Ganzheitsbetrachtung in Teilaspekte und bei der neuzeitlichen Verschiebung des Objektprimates in Subjekt- bzw. Aktsetzungen auf die endgültigen Einheits- und Klärungspunkte stoßen zu können. Anderseits sieht man auch mit wahrer Freude, wie die abstrakten, für manche fast verblaßten Wahrheiten der Vorzeit, durch die Problematik der Neuzeit gesehen, in neuem Lichte aufleuchten, wie wenn die Maisonne auf das vorhin noch scheinbar sinnlose Gewirr der Glasmalereien ehrwürdiger alter Dome fällt und nun den ganzen Sinn der Linien erschließt. Das gilt vor allem von dem Abschnitt „Die Struktur des Werterfassens", wo der Verfasser ebenso weit wie fest urteilt, wenn er etwa für „die intellektuelle Aktseite" beim Werterlebnis eintritt (610).

Der Schwerpunkt liegt natürlich in der Aufstellung des Wesens des Wertes. Ebenso gründlich wie klar und faßlich arbeitet L. die Konstituenten heraus, wenn er etwa sagt: „Die Werte sind objektive Gebilde; sie fallen nicht mit der Wertung des Subjekts zusammen . . . , vielmehr bestehen sie unabhängig von allen wertenden Akten . . . . Dieser klare Wertobjektivismus erwächst aus der Wesenseinheit von Sein und Wert. Einerseits hebt sich der Wert zwar als Eigenschaft oder Beschaffenheit vom Sein ab; anderseits jedoch ist er mit dem Sein selbst gesetzt" (600).

Befriedigt diese Lösung vollauf, solange wir uns an diese allgemeineren Bestimmungen halten, so zieht sich doch, wenn es nunmehr gilt, die verschiedenen metaphysischen Seinsschichten zu staffeln, das Moment des Absoluten von dem des Relativen im Wertbegriff abzuheben, Sein und Begehren einander gegenüberzustellen, durch die Darlegungen etwas Schillerndes, begrifflich nicht ganz Abgeklärtes hindurch. Hier möge unsere scholastische Diskussion einsetzen. Vielleicht führt sie uns weiter.

Rein formell-sprachlich finde ich die Herbeiziehung der „Analogie" zur Lösung der Frage nicht sonderlich klar und fruchtbar. Und doch soll durch sie des Rätsels Aufhellung am meisten bedingt sein (560 602, besonders der Schlußsatz 613). Die alte Formulierung, die wiederholt aufgeführt wird, *ens et bonum re coincidunt, ratione differunt,* hat, so scheint es, ein Mehreres und Klareres als die herbeigezogene Analogie zu sagen.

Ein zweiter Schönheitsfehler dürfte die Herbeiziehung des Begriffspaares *statisch—dynamisch* sein, das in der heutigen neuscholastischen Fachliteratur einen besonders vornehmen Klang hat. „Vollkommenheit besagt Sein, Aktualität, . . . ist somit ein Seins-

begriff, geht nicht über den statischen Seinsbereich hinaus. Wert fügt dazu das neue Moment der Abgestimmtheit, des Hingeordnetseins auf, des Zugleichseins für das Streben . . . , also einen dynamischen Faktor" (602). Wenn mit der Metapher *statisch—dynamisch* der Leser bloß didaktisch in das Verhältnis von Sein und Wert ganz allgemein eingeführt werden soll, tut sie ihre guten Dienste.

Damit kommen wir zu der eigentlichen begrifflichen Zwiespältigkeit. Ich will sie so formulieren: Nach L. wird der Wert einmal durch das Sein, das absolute und relative, restlos konstituiert; das ist die eine Gedankenschicht, die sich durch das Ganze hindurchzieht. Daneben läuft eine andere Erklärung, nach der der Wert zwar vornehmlich und zutiefst mit dem Sein zusammenfällt, notwendig aber mitkonstituiert wird durch die Beziehung auf bestimmte Akte, vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, des Strebens; hier genügte also das Sein, absolutes und relatives, nicht, denn die Beziehung auf ein Streben, auf Aktsetzungen begründet nichts Seinsmäßiges, keine *relatio realis,* sondern nur eine *relatio rationis* oder *secundum dici,* wie einmütig Aristoteles und die Schule lehren.

Die Schwierigkeit läßt sich auch so ausdrücken: Ist der Terminus der Relation, durch die der Wert über das absolute Sein hinausgeht, wiederum ein Sein oder ein Tun? Oder: Ist die Beziehung auf ein Streben, einerlei ob es sich um den *appetitus innatus* oder *elicitus, rationalis* oder *irrationalis* handelt, die tiefste bzw. erste relative Schicht in der metaphysischen Fundierung des Wertes? Mit andern Worten: Ist es die *appetibilitas,* die zuerst ein Sein gut macht, wie L. mit Anführung scholastischer Texte zu meinen scheint? Meines Erachtens: Nein; die dem absoluten Sein innerlich in sachlicher Identität einwohnende Beziehung meint wiederum ein Sein, ein ruhendes Sein, nämlich den Träger, das Ich des Strebens. Aristotelisch-scholastisch ausgedrückt: Die *convenientia* des Seins A für das Sein B macht, daß A für B ein Gut ist; das ist die erste bzw. tiefste relative Schicht, die das Wesen des Wertes neben dem absoluten Sein bzw. seiner Vollkommenheit restlos ausmacht.

Vielleicht noch wuchtiger tritt das völlige Zusammenfallen, das restlose Aufgehen des Wertes im Sein in der scholastischen Prägung *omne ens bonum est sibi* zutage. Dieses Axiom beleuchtet einmal den gebräuchlichen Terminus *perfectio,* Vollkommenheit, und dessen Einsetzen für Gut, Wert, *bonum;* man darf den Ausdruck *perfectio,* namentlich die Verdeutschung „Vollkommenheit" nicht pressen; *perfectio* bedeutet „Zukömmliches", bzw. „Zukömmlichkeit", „Erfüllung". Zweitens erhellt aus diesem Axiom: Insofern und nur insofern ist etwas werthaft, besitzt etwas Gutheit, als es

etwas ist und hat, und zwar zunächst absolute, in sich beschlossene Seinshaftigkeit. Wenn nun der Verstand dieses Sein als auf sich selbst (auf das Sein) bezogen auffaßt, insofern er es einerseits als etwas, was die Idee seines Wesens noch nicht erfüllt, aber für die Erfüllung bestimmt ist, denkt, anderseits die tatsächliche Verwirklichung der Wesensidee als Erfüllung dieser Bestimmung dem genannten Etwas entgegenstellt, dann erfaßt er dasselbe Sein als Wert *(bonum sibi)*. Und zwar gilt dieses sowohl vom existierenden wie vom metaphysischen Sein.

Der logische Ausdruck des Wesens ist bekanntlich die Definition, der Begriff, der nichts anderes als die erste Konstitutionsnote ausdrücken darf. Die ersten Noten bzw. Wesenheiten wie *ens, verum, bonum* können aber nicht streng definiert werden, da sie ein originär Gegebenes, Nichtableitbares sind. Dieses Quasi-Wesen, die beschreibende Quasi-Definition des Wertes ist daher erschöpft in der *convenientia* eines Seins zu einem andern Sein bzw. zu sich selbst; die *appetibilitas,* als die Beziehung auf ein Streben, scheidet völlig aus. Darum scheint uns der Satz: „Wenn kein Streben sein könne, so käme nie und nimmer Wert zustande", ebensowenig zur Klärung beizutragen wie die Metapher *dynamisch.* Gewiß geht Wert über Sein hinaus, wie L. letzteren Begriff mit Recht als den umfassenderen bezeichnet; er entfaltet ihn; von Dynamismus finde ich aber nichts.

Aristoteles unterscheidet wie die Scholastik in der Logik und Metaphysik die Propria von dem Wesen; sie kommen hinzu, freilich notwendig. Diese Unterscheidung, das wird viel zu wenig beachtet, ist von grundlegender, fruchtbarster Bedeutung für den Wissenschaftsbegriff, für die Logik und Metaphysik. Angewandt auf unsern Fall, ist die Beziehung des Seins auf ein Streben, die *appetibilitas,* nicht das Wesen, sondern die *proprietas* des Wertes; sie kommt notwendig zur *convenientia* hinzu. Wenn die Scholastik lehrt *omne ens sibi est bonum,* so leuchtet an diesem scheinbar nichtssagenden, banalen Satz die ganze Schärfe und Tragweite obiger Unterscheidung in Mittagshelle auf: Insofern das absolute, in sich beschlossene Sein auf sich bezogen gedacht wird, weitet sich die Seinsnote zum Wertbegriff aus, ohne alle Beziehung auf ein Begehren.

Der kenntnisreiche, scharfsinnige Verfasser bringt alles, was ich gesagt habe, arbeitet es aber weniger entschieden heraus. Bescheidenheit gegenüber dem eigenen Können und Rücksichtnahme auf die Andersdenkenden ließ ihn offenbar nicht den eisig kalten, herben Entscheid fällen. Möge er die großen Hoffnungen, die diese hochbedeutsame Arbeit weckt, in einer umfassenden Monographie zum Segen der Neuscholastik und modernen Philosophie bald erfüllen.

Besprechungen.

Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hrsg. v. Paul Althaus u. Johannes Behm. Bd. II (5.—8. Teilbdch.) gr. 8° 5. Teilbdch.: Beyer, Hermann Wolfgang, Die Apostelgeschichte (155 S. u. 1 Karte) Göttingen 1932, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 5.60; Subskr. *M* 4.70. — 6. Teilbdch.: Althaus, Paul, Der Brief an die Römer (126 S.) ebd. 1933. *M* 4.40; Subskr. *M* 3.75. — 7. Teilbdch.: Wendland, Heinz-Dietrich, Die Briefe an die Korinther (152 S.) ebd. 1932. *M* 5.60; Subskr. *M* 4.70. — 8. Teilbdch.: Beyer, Herm. Wolfg.; Rendtorff, Heinrich; Heinzelmann, Gerhard; Oepke, Albrecht, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus (141 S.) ebd. 1933. *M* 4.95; Subskr. *M* 4.25. — Preis des ganzen Bd. in Lw. *M* 19.50; Subskr. *M* 16.80.

Das neue Bibelwerk hält die Mitte zwischen einer volkstümlichen und einer streng wissenschaftlichen Ausgabe. Es ist für weitere Kreise der protestantischen Gebildeten berechnet. Im bewußten Gegensatz zu sog. „praktischen" Erklärungen will es eine „wahrhaft geschichtliche Auslegung" des N. T. ohne praktische „Anwendung" und „Ausdeutung der Gedanken für die gegenwärtigen Lebensfragen" sein. Entsprechend seiner Bestimmung ist von jedem wissenschaftlichen Apparat Abstand genommen worden. Der Text wird sinngemäß in kurze Abschnitte zerlegt, denen sich in Form einer ausführlichen Paraphrase die Erklärung anschließt. Wichtigere Fragen werden in eingestreuten Exkursen eingehender behandelt. Das ganze Unternehmen ist ein Beweis, daß man auch in protestantischen Kreisen das Bedürfnis empfindet, den Gläubigen den Sinn der heiligen Bücher nach altem kath. Brauch durch beigegebene Anmerkungen und Erklärungen zu erschließen. Die Verf. zeigen durchweg eine wohltuende Mäßigung im Vergleich mit so manchen Erzeugnissen des Rationalismus vergangener Jahre. — Dabei ist es allerdings befremdlich, wenn Beyer in der Einl. zur Apg selbst das 3. Evangelium dem hl. Lukas absprechen und ihn nur als Verf. der „Wir"-Berichte in der Apg gelten lassen möchte. Dementsprechend neigt er dazu, die Abfassungszeit der Apg in die 80er Jahre des 1. Jahrh. zu verlegen. Leider macht sich auch die Scheu vor allem Übernatürlichen stark bemerkbar, wenn z. B. die „Formen, in denen die Pfingstgeschichte überliefert worden ist" (Windesbrausen, Feuerzungen, Sprachenwunder) nur als „Ergebnisse vorstellungskräftiger Überlegungen" bezeichnet werden, hinter denen als eigentliches Wunder der „Sieg der Verkündigung des Evangeliums in aller Welt stehe" (17). Der Bericht über das Apostelkonzil (Apg 15) soll mit Gal 2 in Widerspruch stehen und, wegen der Stellungnahme zum Genuß des Opferfleisches, auch zu 1 Kor 8. Dabei wird ganz verschwiegen, was Paulus 1 Kor 10, 14—22 über die Teilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten sagt, sonst wäre es unmöglich, in 1 Kor einen Gegensatz zu Apg 15, 23—29 zu sehen. — Gemäßigter ist die Erklärung des Römerbriefes von Althaus. Er sieht z. B. bezüglich der Auffassung des hl. Paulus von der Taufe als Sterben und Auferstehen mit Christus im Ausdruck wohl Ähnlichkeiten mit damaligen Mysterienreligionen, fügt aber bei, daß beide in Wirklichkeit durchfahrend voneinander unterschieden seien (50). Leider hat auch er, wie es scheint, sich nicht mehr zu einer klaren

Anerkennung der Gottheit Christi durchringen können. Nach ihm war Christus zwar als „Sohn Gottes" vor seinem geschichtlichen Leben bei Gott und steht als Sohn Gottes aller Kreatur gegenüber; aber dann heißt es gleich wieder, er stehe doch wie die Kreatur unter Gott. Daß andere Fragen, wie die von der Erbsünde und der „Rechtfertigung bei Paulus" in protestantischem Sinne gedeutet werden, war zu erwarten. Bei der vielumstrittenen Frage wegen der Echtheit von Röm 16 tritt er für die ursprüngliche Zugehörigkeit zum Römerbrief ein. — Ähnlich setzt sich auch Wendland in seiner Erklärung der Korintherbriefe dafür ein, daß 2 Kor 6, 14—7, 1 u. 10, 1—13, 13 ursprünglich zu 2 Kor. gehören. Der Apostel bekämpfe in 1 Kor die „pneumatisch-gnostische" Richtung, 2 Kor dagegen ähnlich wie Gal judaistische Gegner. Offen wird 1 Kor 7, 33 f. die paulinische Auffassung von der Ehelosigkeit als eine Gnadengabe mit dem Zwecke, die völlige Hingabe an den Herrn zu erleichtern, anerkannt. Die Offenbarung Christi nach seiner Auferstehung psychologisch begreiflich zu machen, heiße dem von Paulus Gemeinten Gewalt antun. Jenseits von „historischer Tatsache" und „innerem Erleben" liege das, was Paulus meine: die göttliche Offenbarung, die Selbstbezeugung des Auferstandenen an die, denen sie bestimmt sei (81). — Das letzte Teilbdch. des 2. Bd. umfaßt den Galaterbrief von Beyer, den Epheser-, Kolosser- und Philemonbrief von Rendtorff, den Philipperbrief von Heinzelmann und die Thessalonikerbriefe von Oepke. Die Frage, ob Gal an die nord- oder südgalatischen Gemeinden gerichtet ist, wird absichtlich unentschieden gelassen. Die Echtheit von Eph wird von R. anerkannt; dagegen meint O., man müsse mit der Unechtheit von 2 Thess rechnen, wenn sie auch nicht sicher bewiesen werden könne (111). — In den Literaturangaben ist kein einziges kath. Werk verzeichnet. Übersichtlichkeit, Druck und äußere Ausstattung lassen nichts zu wünschen übrig.

B. Brinkmann S. J.

Neuß, Wilhelm, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande (Rheinische Neujahrsblätter. Hrsg. vom Institut f. geschichtl. Landeskunde der Rheinlande an der Univ. Bonn. 2. Heft) 2. verm. Aufl. gr. 8° (100 S.; 49 Abbildungen) Bonn 1933, Röhrscheid. *M* 4.—.

Nachdem Ehrhard als Senior der theologischen Fakultät zu Bonn der gesamten Christenheit „Die Kirche der Martyrer" geschenkt hat, grenzt Neuß, der Nachfolger auf der Lehrkanzel Ehrhards, das Heimatland, die Rheinlande, ab und zeigt, wie sich dieser Kapellenbau einfügt in die große Weltkirche. Das Rheinland als Gebiet des römischen Reiches und die Einführung des Christentums nach literarischen Quellen und nach Denkmälern, sowie der Übergang dieser römisch-christlichen Anfänge unter der fränkischen Herrschaft bilden den Gegenstand der vorliegenden Studie. Sie ist mit warmer Liebe zur Heimat geschrieben; alles und jedes, das für ein frühzeitiges Aufsprossen des Christentums gewertet werden darf, ist sorgsam herausgehoben. Es geht auch wieder ein frischer kritischer Zug hindurch, der alles Legendenhafte sichtend abstreift. Auch Triers bischöflicher Charakter reicht nicht über 250 hinaus (14 f.). Wie wenig bleibt uns übrig, wenn wir das bekannte Irenäuszitat (Adv. haer. I 10, 2) auf Iberien (Spanien), wo der hl. Paulus das Evangelium verkündigt hatte, anwenden. Es wirkt ernüchternd, wenn man für den Kapellenbau der Heimat immer wieder von neuem Maß holt an den Kleinbauten in fremden Län-

dern, die alle zu der großen katholischen Weltkirche mitgehören. In dem Artikel Expansion du christianisme (Dict. d'archéologie V b 996) heißt es: „De ce que le christianisme se rencontre partout, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il présente en tous lieux une densité imposante. Il est même probable que, sur certains points, il est tout à fait clairsemé. S. Irénée nous apprend qu'il a pénétré chez les Ibères, mais nous avons montré le peu qu'on doit s'aventurer à dire sur ces débuts, et à quel petit nombre de localités ils sont restreints. On ferait à peu près la même observation au sujet de la Gaule et elle se renforcerait en approchant de la Germanie et en y pénétrant."

Die Existenz der Bistümer in Tongern, Maastricht, Mainz, Worms, Speyer, Straßburg und Basel, von denen uns die Kölner Liste Kunde gibt, wird nicht unmittelbar dadurch in Frage gestellt, daß man die Kölner Synode und ihre Akten für unecht hält. Der Untergang dieser Bistümer mit der Eroberung des Landes durch die Franken und ihr späteres Wiederaufblühen hat sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich. Wer nicht mit Quentin (RevBénéd 1906, 477) an der Absetzung des Kölner Bischofs Euphrates festhält, müßte in etwa begreiflich machen, wie ein noch so kluger Fälscher in späterer unhistorischer Zeit ohne Kenntnis der Akten von Sardika geschichtlich auch heute noch haltbare Aufstellungen machte, warum der Name des Euphrates auf allen Listen von Sardika fehlt, die uns auf vier unabhängigen Wegen überkommen sind, und endlich, wie und warum Köln ohne Einspruch und Widerrede all das Unangenehme hinnahm. Dabei kann doch noch die Kölner Liste als ein Kollektivstück von 22 Unterschriften zu den Beschlüssen von Sardika zu Recht bestehen. Jedenfalls ist sie in der dreihundertjährigen Kontroverse für und wider die Echtheit auch von allen Gegnern wegen der großen Wahrscheinlichkeit ihrer Angaben mit Vorsicht benutzt worden.

Die historische Darlegung nach literarischen Quellen ist für N. nur Grundlage und Aufriß im Kapellenbau. Die Denkmäler bieten für viele literarische Lücken sehr oft Ersatz und vor allem lebenswarmes und reiches Zierwerk. Jedes Klein- und Großstück hat der rastlose Wanderer, wohin immer es das Geschick verschlagen hat, in Autopsie gemustert und geprüft. Die kleinen Einzelzüge werden sinngemäß ergänzt und zu einem großen Gesamtbild gefügt. Wer möchte hier dem Meister und Kenner nicht gerne lauschen! Die Gesamtarbeit ist Levison gewidmet, der wie ein Bollandist in der Heiligen- und Legendenliteratur lebt und auch hier liebevoll mitgearbeitet hat (28 ff. 69 71 ff. 77 f. 80 f. 93).

H. Bruders S. J.

Wouters, L., C. SS. R., Manuale Theologiae Moralis. I gr. 8° (XV u. 855 S.) Brugis (1932), Beyaert; II (VIII u. 842 S.) (1933). *Belg* 39.— (pro utroque tomo non separatim venali). (III) De virtute castitatis et de vitiis oppositis (VII u. 142 S.) ib. 1932. *Belg* 3.50.

Der umfangreiche erste Band behandelt in zwei Büchern: die allgemeinen Prinzipien des christlichen Lebens (de principiis generalibus, S. 1—318) und die praktische Betätigung des christlichen Lebens oder die Übung der Tugenden (de exercitio vitae christianae, S. 319—841). Das erste Buch gibt in Kürze die Lehre vom letzten Ziele, um dann ausführlicher zu handeln von dem Hinstreben auf das Ziel (de motu in ordine ad finem) und die innere Ausrüstung und Bereitschaft des Menschen (bzw. deren Gegenteil)

rücksichtlich der Bewegung zum Ziel (de habitibus, maxime de habitibus bonis). In diesem Gedankengang werden die Traktate: de actibus humanis, de legibus, de conscientia, de peccatis, de virtutibus in genere et in specie, de donis Spiritus Sancti gebracht. Das zweite Buch erörtert zunächst die Verpflichtungen der göttlichen Tugenden und geht dann zur Behandlung der hauptsächlichsten sittlichen Verpflichtungen über im Anschluß an den Dekalog und in dessen Reihenfolge. Es folgt die Darlegung der Kirchengebote im engern Sinn, sowie einiger wesentlicher Bestimmungen über Bücherzensur und Bücherverbot. Den Abschluß bildet eine längere Erörterung der Sonderverpflichtungen bestimmter Berufe und Stände (de officiis iudicum etc., medicorum, clericorum, religiosorum).

Das Werk wird sicher das leisten, was der Verf. ihm in seinem Prooemium wünscht: es wird vielen wie eine willkommene Gabe so auch eine willkommene Hilfe sein, und die dem Buche eigene gedankliche und sprachliche Fassung wird hier manchen finden und verstehen lassen, was er bei anderen Autoren, auch wenn sie dieselbe Doktrin bringen, vergebens sucht. Einteilung und Darstellung des Stoffes sind gut und verständlich; das Buch ist unter dieser Rücksicht die Frucht einer langen Lehrtätigkeit. Die Sonderauffassungen des Verf., wenn dieser Ausdruck einmal angewandt werden soll, sind aus früheren Veröffentlichungen bekannt und liegen vor allem auf dem Gebiet der positiven wie der polemischen Darlegung des Äquiprobabilismus. Im wesentlichen finden sie sich in derselben Prägung im vorliegenden Werk im Traktat „de conscientia", vor allem S. 153—181. Es kann nicht Aufgabe einer kurzen Besprechung sein, hier sachlich von neuem zu den Beweisen und Objektionen Stellung zu nehmen. Der Verf. gibt gewisse „letzte" Lösungen; aber es sind z. T. dialektische Lösungen, weil letztlich der Unterschied nicht in der verschiedenen Anwendung beiden Parteien gemeinsamer Grundsätze liegt, sondern in dem Sinn und der Fassung dieser Grundsätze selbst. Die Frage wird also offen bleiben wie bisher. Dagegen ist mir nicht verständlich, warum nach n. 237, 2a der Beichtvater, der persönlich eine Auffassung nicht für praktisch zulässig hält, obwohl er weiß, daß sie von anderen gewissenhaften und gut unterrichteten Theologen für praktisch handhabbar angesehen wird, berechtigt oder sogar verpflichtet sein soll, einen „poenitens indoctus" auf die strengere Auffassung des Beichtvaters festzulegen (anders in gewissem Grad bei einem „poenitens doctus"). Ein verständiger Beichtvater wird sich doch in einem solchen Falle hüten, ein Stück „Unfehlbarkeit" für sich, entgegen den anderen theologischen Fachleuten, in Anspruch zu nehmen und aus seiner persönlichen Überzeugung die Unrichtigkeit der Überzeugung anderer abzuleiten. Meines Erachtens ist es auch in solchem Falle dem Beichtvater durchaus erlaubt, den „poenitens indoctus" auf die mildere Auffassung anderer aufmerksam zu machen und es dem Pönitenten zu überlassen, nach welcher Auffassung er sich richten will; es sei denn, daß wegen besonders gelagerter Verhältnisse die mildere Auffassung für diesen bestimmten Pönitenten eine Gefahr einer schweren Sünde mit sich bringt.

Im zweiten Bande wird die „Mittel-Lehre" dargelegt, u. zwar im 3. Buch die Sakramentenlehre, im 4. Buch das Wichtigste des kirchlichen Strafrechtes („de adminiculis vitae christianae" und „de sanctione vitae christianae"). — Die Sakramentenlehre bietet

den mehr einleitenden Teil „De Sacramentis in genere" (anschließend einen kurzen Überblick über die Sakramentalien) und den Hauptteil über die einzelnen Sakramente. Die Einzelbehandlung befolgt im allgemeinen das in der Vorlesungspraxis bewährte Schema: 1. de Sacramento in se sumpto; 2. de administratione Sacramenti. Im Traktat „de Eucharistia" kommt es von selbst zu den Abschnitten: de reali praesentia, de sacramento, de sacrificio, und in dem Traktat vom Bußsakrament zu der einführenden Darlegung De virtute et actu poenitentiae. Verhältnismäßig ausführlich wird im Anschluß an die Behandlung des Bußsakramentes die Ablaßlehre dargelegt. — Daß in den Abschnitt über das Sakrament der Ehe fast der ganze Stoff des kanonistischen Ehetraktates (mit Ausschluß des Eheprozeßrechtes) aufgenommen ist, liegt einmal in der objektiv-innigen Verbindung beider Betrachtungsweisen; dann aber vor allem in den Erfordernissen der Seelsorgspraxis. — Die Behandlung des Strafrechtes bringt im allgemeinen Teil das Wesentlichste über die „Delikte" und die kirchlichen „Strafen"; im besondern Teil die Bestrafung der einzelnen Delikte in den 3 Abschnitten: de excommunicationibus, de interdictis, de suspensionibus.

Sowohl im Sakramententraktat als auch in der Darlegung des kirchlichen Strafrechts schließt sich der Autor eng an das kirchliche Gesetzbuch an, insoweit dort die betreffenden Materien überhaupt behandelt werden. Es wird kaum eine Frage geben, die dem Seelsorgspriester auf dem Gebiete der praktischen Sakramentenlehre begegnet, die in dem vorliegenden Bande nicht behandelt wäre, sowohl nach der theoretisch-grundsätzlichen, wie nach der praktischen Seite. Die übersichtliche Disponierung des Stoffes u. die leichte, klare Sprache macht den Gebrauch angenehm und erfolgreich. — Auf Einzelheiten und Kontroverspunkte möchte ich nicht weiter eingehen; denn eine Auseinandersetzung, soll sie fruchtbar sein, müßte hier zu weitreichend sein.

Den beiden besprochenen Bänden ist als Ergänzung und Abschluß der schon früher veröffentlichte Traktat des Verf. „Tractatus dogmatico-moralis de virtute castitatis et de vitiis oppositis" beigesellt worden. Behandelt werden hier in 4 Büchern die Traktate: de castitate generatim, de castitate coniugum, de castitate excolenda et servanda, de castitate recuperanda. W. hat sich hier insbesondere zum Ziel gesetzt, seine Darlegungen eng an die Lehre des hl. Thomas von Aquin und des hl. Alfons anzuschließen. Es sind wohl die Notwendigkeiten der praktischen Seelsorge, die zu einer ausgiebigeren kasuistischen Behandlung haben greifen lassen, wenngleich auch der theoretisch-wissenschaftliche Unterbau nicht vernachlässigt ist. — Auch bezügl. dieser Ergänzungsschrift gilt das soeben über die moraltheologische Darlegung der Sakramentenlehre Gesagte: es wird kaum eine Frage der Praxis geben, auf die der Seelsorger in dem Bändchen vergebens eine Antwort suchen wird.

Das Gesamturteil über das vorliegende Werk möchte ich dahin zusammenfassen, daß es eine wissenschaftlich und praktisch wertvolle Bereicherung der moraltheologischen Literatur darstellt, die gründliches theologisches Wissen und praktische Erfahrung sowohl in der Seelsorge als auch im akademischen Lehrbetrieb der Heranbildung des theologischen Nachwuchses bekundet. Möge die Frucht einer Lebensarbeit auch noch nach dem Tode des Verfassers reichsten Segen stiften! Fr. Hürth S. J.

Hartmann, Nicolai, Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. gr. 8° (XIV u. 482 S.) Berlin 1933, de Gruyter. *M* 10.—; geb. *M* 12.—.

Das Buch will eine Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften bieten. Es enthält darum nicht eine eigentliche Philosophie des geistigen Seins, sondern versucht eine möglichst genaue phänomenologische Bestandaufnahme der geistigen Phänomene innerhalb der menschlichen Erfahrung. Eine geschichtsphilosophische Einleitung bespricht klar und knapp die Aufgaben, Probleme und Grenzen von Geschichtslogik und Geschichtsmetaphysik. Dabei wird jeder Monismus materialistischer oder idealistischer Art verworfen und die Geschichtetheit des Seins betont. Hand in Hand geht damit eine kurze, aber treffende Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels; im Ringen mit dieser hat H. offenbar seine eigene Geschichtsphilosophie erarbeitet. Obschon sich von Zeit zu Zeit das Fehlen einer eigentlichen Seinsmetaphysik geltend macht, enthält diese Einleitung eine Menge beachtenswerter Erkenntnisse.

Im Hauptteile des Buches werden dann drei Arten des Vorkommens von Geistigem unterschieden: der persönliche Geist, der objektive Geist und der objektivierte Geist; im Unterschiede zu den beiden ersten Arten ist dieser nicht lebendig, sondern geht aus beiden durch Einformung in die nicht-menschliche Welt hervor und hat nur in der Rückwirkung auf den personalen oder objektiven Geist geistige Bedeutung. Es handelt sich somit um die Objektivationen Diltheys.

Der erste Teil über den personalen Geist umgrenzt zunächst das Problem und behandelt dann die ontologischen Grundbestimmungen, das geistige Individuum, die Personalität in ebensovielen Abschnitten. Es wird hervorgehoben, daß der Geist immer schon Transzendenz über sich selber bedeutet, somit Verbindung mit andern persönlichen Geistern, Hineingestelltsein in einen geistigen Zusammenhang. Dies bedeutet eine Änderung gegenüber der Art, wie das Erkenntnisproblem in dem früheren Werke „Die Metaphysik der Erkenntnis" gestellt wurde, und trifft sich sachlich mit der Stellung, die vom Rez. hier eingenommen wurde (Schol 8 [1933] 41—63). Wie bereits gesagt, wird auf metaphysische Probleme wenig eingegangen. Doch wird die Substanzialität der Seele abgelehnt. Die Selbstidentität der Person muß nach H. durch ihr ethisches Verhalten, dadurch, daß sie sich selber treu ist, erst hergestellt werden. Dabei wird übersehen, daß dafür eine sehr selbstverständliche und darum weniger beachtete Seinsidentität schon vorausgesetzt ist; denn sonst käme die Person unmöglich auch nur auf die Idee, gewisse vergangene Akte als die ihrigen wiederzuerkennen, um dann zu ihnen zu stehen oder sie durch die Tat zu verleugnen. Die ethische Selbstidentität besteht gerade in der Konformität des Verhaltens zur Seinsidentität; diese freie Anpassung macht ihren sittlichen Charakter aus. Allerdings fehlt der Ethik wie der gesamten Wertlehre H.s die Fundierung im Sein.

Der zweite Teil über den objektiven Geist enthält folgende Abschnitte: Das Grundphänomen und die Theorien; Objektiver Geist und Individuum; Leben, Macht und Realität des objektiven Geistes; Das Fehlen des adäquaten Bewußtseins; Echtes und Unechtes im objektiven Geiste; Vom Geist der Wissenschaft. Es werden hier die Phänomene des geistigen Lebens beschrieben, die

über das einzelne Individuum hinausragen und denen es in großem Umfange einfach unterworfen ist. Dieser Geist hat kein Selbst und kein adäquates Bewußtsein. Hegel hat ihn in seinem absoluten Geiste hypostasiert und als eine Art Übersubstanz und Überbewußtsein aufgefaßt. Dies wird mit Recht abgelehnt. Doch wird nicht ganz deutlich, welche Stellung nun H. selber in der Frage nach der Natur- und Seinsweise dieses Geistes einnimmt. Auf der einen Seite wird betont, daß er nicht ohne den personalen Geist vorkommt, daß er nichts neben und außer dem menschlichen Geiste ist. Aber auf der andern Seite veranlaßt H. die Tatsache, daß der objektive Geist eine eigene Einheit, eigene Bewegung, eigene Zeitlichkeit hat, ihn als eine eigene, gleichberechtigte Seinsschicht neben dem personalen Geiste aufzufassen, die eine eigene Seinsweise, Superexistenz, in substanzloser, reiner Prozessualität besitzt. Hält man damit zusammen, daß H. die aristotelisch-scholastische Abstraktionslehre ablehnt, weil er übersieht, daß diese nicht unzertrennlich mit gewissen zeitbedingten, heute nicht mehr haltbaren Hypothesen verbunden ist, und daß er sich dann genötigt sieht, neben dem Reiche des Seins ein selbstständiges Reich der Ideen anzunehmen, so wird man wohl nicht unrecht tun, wenn man in dieser Superexistenz doch eine den Hegelschen Bildungen ähnliche Hypostasierung erblickt (vgl. vor allem S. 263 f.). Auch die Analysen von Raum, Zeit und Wissenschaft leiden unter dem Fehlen der Abstraktionslehre. Wie sich die oben erwähnten Tatsachen und die Struktur des objektiven Geistes in der scholastischen Abstraktionslehre ohne Konstruktionen verständlich machen lassen, ist an anderer Stelle gezeigt worden (vgl. oben S. 229—255).

Der letzte Teil handelt vom objektivierten Geist in folgenden Abschnitten: Phänomen und Formen der Objektivation; Geschichtliches Sein des objektivierten Geistes; Objektivierter und lebender Geist. Die Objektivationen sind reine Realdinge, die des lebenden Geistes zur geistigen Wirkung bedürfen. Das Geistige existiert in ihnen als bloß erscheinender Hintergrund, der nicht wie der materielle Vordergrund ein Ansichsein hat, sondern nur für den betrachtenden Geist existiert. Besonders am Kunstwerk wird die Rolle des materiellen Vordergrundes als Anreiz und Wegleitung ausführlich entwickelt. Wie jedoch das Materielle zum Träger geistiger Inhalte werden kann, wird nicht weiter untersucht. Gut wird dagegen die doppelte Rolle des objektivierten Geistes gezeigt: einerseits wirkt er hemmend, auf der andern Seite ist er belebend, bereichernd und befreiend. Jedes geistige Erfassen bedeutet schon ein Verobjektivieren des Gegenstandes und damit eine gewisse Selbstbefreiung des Subjekts.

Das neue Werk hat die Vorzüge, die von den früheren Werken her bekannt sind. Der Stil ist einfach und klar. Der ruhige Blick, die Nähe zum Phänomen und das nüchterne Urteil bewahren gewöhnlich vor einseitiger Stellungnahme. Die Fülle der Beobachtungen kann hier auch nicht einmal angedeutet werden. Auf die Punkte, wo sich die Metaphysik H.s nachteilig bemerkbar macht, wurde bereits hingewiesen. Aber auf diesen metaphysischen Ansichten liegt nicht das Hauptgewicht des Buches, sondern in der überaus reichen, geordneten Beschreibung der Phänomene.

A. Brunner S. J.

Descoqs, Pedro, S. J., Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée. Tom. I. De Dei Cognoscibilitate. gr. 8° (VI u. 725 S.) Paris 1932, Beauchesne. *Fr* 100.—.

Dieser erste Band eines auf drei Bände berechneten Werkes ist eine bedeutende und achtunggebietende Leistung. Alle Probleme der scholastischen Theodizee kommen hier zur Sprache. Dabei macht sich überall eine staunenswerte Kenntnis nicht nur der älteren, sondern auch der neuen und neuesten Literatur bemerkbar; in vielen Zitaten — vielleicht wird es dem einen oder andern scheinen, als seien diese Zitate sogar etwas reichlich ausgefallen und als wäre an manchen Stellen ein zusammenfassender Bericht vorzuziehen, besonders bei modernen Autoren, die nicht so systematisch schreiben wie die mittelalterlichen — kommen die einzelnen Ansichten zu Wort. Das vollständige Werk wird ein unentbehrliches Nachschlagewerk in allen Fragen, welche die Theodizee betreffen, darstellen. Die Darstellung zeichnet sich durch klare, leicht verständliche Sprache aus.

Im ersten Bande, der bisher vorliegt, werden zunächst die Vor- und Einleitungsfragen besprochen, dann als schlüssige Argumente die folgenden vorgelegt: aus der Kontingenz, aus der Bewegung, aus der Wirkursache, aus der Zielstrebigkeit, aus der sittlichen Verpflichtung. Ein weiterer Teil lehnt als nicht beweiskräftig ab die ontologistische Intuition, das ontologische Argument, die Beweise Kants, das Argument aus der Entropie und aus der religiösen Erfahrung.

Die Einleitung bringt sehr beherzigenswerte Gedanken zur Methode der Theodizee. Mit Recht wird die Art mancher Neuscholastiker abgelehnt, die alles aus dem Seinsbegriff a priori deduzieren oder vielmehr zu deduzieren glauben; in Wirklichkeit schielen sie, genau wie aller Idealismus Schellingscher und Hegelscher Observanz, immer wieder auf die vorphilosophische Erfahrung und das Wissen hin, das sie mitbringen, und bewegen sich so dauernd in einem logischen Zirkel. Dann folgt das kritische Problem als Grundlegung, zugleich auch eine gute Auseinandersetzung mit der Kritik Maréchals. Mit Recht wird festgestellt, daß es ein kritisches Problem gibt und daß es nichts nützt, sich einfach auf Intuition, Evidenz, vielleicht dazu noch auf einige platonische Reste in den Quaest. disp. des hl. Thomas zu berufen, denen ebenda gleichwertige Texte im aristotelischen Sinne entgegenstehen. Allerdings wäre wohl das Problem selber nicht so zu formulieren, wie es hier und auch sonst oft geschieht. Auch das Argument selber aus dem Aktbewußtsein scheint, wie anderswo nachgewiesen wurde, das zu Beweisende vorauszusetzen. Aber ein richtiger Aufweis läßt sich nicht umgehen.

Das ethnologische Argument wird als ein Wahrscheinlichkeitsbeweis an die Spitze gestellt. Vielleicht kommt man aber über Wahrscheinlichkeit deswegen nicht hinaus, weil in der gewöhnlichen, auch hier vorgetragenen Form zu viel bewiesen wird, nämlich die Existenz e i n e s Gottes, was sich sicher aus der Übereinstimmung aller Völker nicht erhärten läßt. Wohl aber kann die Existenz religiöser transzendenter Wesen ohne bestimmte Zahl und noch einige ihrer Eigenschaften auf diesem Wege sichergestellt werden. Aber dieses Argument ist nicht mit den folgenden in eine Reihe zu stellen; denn es antwortet nicht auf die Frage, warum die Völker solches glauben. Dies tun die gewöhnlichen Beweise, die somit das ethnologische Argument auf die letzte Seinsgrundlage zurückführen.

Beim Beweis aus der Kontingenz zeigt sich S. 245 deutlich, daß dieses Argument das einzige ist und alle andern nur die Beweise

der Kontingenz sind, die nicht einfach als evident hingestellt werden darf; hier liegt vielmehr die eigentliche Schwierigkeit dieser Beweise. Leider werden die Folgerungen aus dieser Einsicht nachher nicht deutlich gezogen. Ob man heute die beiden Beweise aus der Bewegung und der Wirkursache noch auseinanderzuhalten braucht, ja es überhaupt kann, ohne den Beweis mit naturphilosophischen Hypothesen zu belasten, erscheint mir sehr zweifelhaft. Es erhebt sich überhaupt die Frage, ob es nicht besser wäre, nicht bloß in der Sache — und vielleicht auch da noch mehr als es zuweilen geschieht, wozu die Bemerkungen über Aristoteles S. 301 ff. mancherlei Anregungen geben —, sondern auch in der Terminologie von der aristotelisch-mittelalterlichen Physik und ihrem Weltbilde, für die der moderne Mensch kein Verständnis mehr hat, abzurücken. Beim teleologischen Beweis werden eine Reihe ungenügender oder falscher Formulierungen abgelehnt. Man müßte aber bei diesem Argumente noch weiter gehen; unter dem Terminus *finis* verbergen sich eine Reihe analoger Begriffe, die nicht alle zu einem Gottesbeweise tauglich sind. Die Aristotelische Übertragung der Finalität aus dem Schaffen des Menschen auf die Natur ohne jeden Beweis hat hier viel Verwirrung gestiftet (vgl. Hans Meyer, Natur und Kunst bei Aristoteles [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums X 2] Paderborn 1919).

Bei der Behandlung von Bonaventura vermißt man in der Literaturangabe die schöne Studie von B. Rosenmöller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura (BeitrGPhMA XXV 3/4) 1925.

Die Ablehnung der oben angeführten Beweise teilen wir. Naturwissenschaftliche Hypothesen können keine Grundlage metaphysisch sicherer Beweise bieten. Doch hätte man hier prinzipiellere Ausführungen über das Wesen der Wissenschaft im engeren Sinne und ihr Verhältnis zur Metaphysik gewünscht. Dieses Verhältnis kann nicht ein gleiches sein zur allgemeinen Metaphysik und der auf ihr gründenden Theodizee und zu der Naturphilosophie. Desgleichen läßt die berechtigte Ablehnung des Beweises aus dem religiösen Erlebnis und dem religiösen Sinne eine Klärung des Verhältnisses der Gottesbeweise zur Religion und besonders zur religiösen Erkenntnis als Ergänzung angebracht erscheinen.

Diese kritischen Bemerkungen möchten das oben geäußerte Urteil in keiner Weise abschwächen, noch soll mit der kurzen Inhaltsübersicht auch nur eine Idee von dem reichen Inhalt gegeben werden. In den vielen Exkursen — wir nennen als Beispiele die über Aristoteles, über die verschiedenen religionsgeschichtlichen Schulen, über die Geschichte der einzelnen Argumente und ihre Gegner, über Augustinus und Augustinismus, über mystische Erkenntnis, über Phänomenologie, über die modernistische und protestantische Gotteslehre — ist ein reiches und wertvolles geschichtliches und systematisches Material bereitgestellt, das selten so beieinander gefunden wird. A. Brunner S. J.

Donoso Cortés, [Juan], Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie. Hrsg. v. Dr. Ludw. Fischer. 8° (XII u. 112 u. 405 S.) Karlsruhe 1933, Badenia. *M* 5.—; geb. *M* 6.—.

Erst seit einem Jahrzehnt ist der große spanische Staatsmann und Staatsphilosoph D. C. (1809—1853), der sich vom politischen Liberalismus, philosophischen Skeptizismus und religiösen Sozialismus zum gläubigen Katholizismus entwickelte, für Deutsch-

land neu entdeckt worden. Die früheren schiefen Beurteilungen und die Streitigkeiten um seine Rechtgläubigkeit lebten damit zugleich auch wieder auf. Schuld daran trug vor allem der Umstand, daß D. C.' Hauptwerk Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales (Madrid 1851) bis jetzt nur in einer einzigen, heute völlig vergriffenen, sehr schlechten deutschen Übersetzung (von C. B. Reiching, Tübingen 1854) vorlag, die nicht den spanischen Urtext, sondern die allzu freie und ungenaue französische Übersetzung übertragen hatte.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst des Bamberger Hochschulprofessors F., uns Deutschen die erste echte Übertragung nach dem spanischen Urtext in gutem sprachlichen Gewande geschenkt zu haben. Was damals vor 80 Jahren D. C. in fast prophetischer Schau gezeichnet hatte, den Entscheidungskampf der Kirche mit dem gottabgewandten Liberalismus und dem gottlosen Sozialismus, das wurde von seinen Zeitgenossen und den Nachfahren bis in die Weltkriegszeit in seichtem Optimismus vielfach als Übertreibung angesprochen. Wir Zeitgenossen des Bolschewismus sahen vieles, allzu vieles seiner Zukunftszeichnung schon zur Wirklichkeit geworden. Um so tiefer wird daher auf uns Heutige ein D. C. wirken, wenn er die innere Überlegenheit und den unfehlbaren Endsieg der katholischen Kirche entwickelt. Das Werk ist im besten Sinne zeitgemäß.

Der Übersetzer hat dem Werke eine sorgfältig gearbeitete biographische und literargeschichtliche Einleitung auf 112 Seiten vorausgeschickt, die gründlich in den Entwicklungsgang D. C.' und in die um seine Person auf katholischer Seite entstandenen theologischen Auseinandersetzungen einführt. Diese Einleitung wird zweifelsohne viel dazu beitragen, das Bild D. C.' im deutschen katholischen Schrifttum zu seinen Gunsten umzugestalten.

D. C. hatte sein Werk bescheiden einen „Essay" über den Katholizismus usw. benannt. Auch F. hatte anfangs offenbar den gleichen bescheidenen Titel gewählt; denn in Kürschners Deutschem Gelehrten-Kalender 1931, Sp. 680 wird beim Namen F.s als veröffentlichte Übersetzung angeführt „D. C., Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus. 1927". In elfter Stunde wurde also anscheinend dafür zu dem zügigen Titel gegriffen „Der Staat Gottes", mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Augustin. Die inneren und äußeren Gründe für diese Änderung wird man verstehen; sie mag die Werbekraft des Werkes nach außen hin zunächst erhöhen. Aber gehört es nicht zu einer treuen Übersetzung, auch im Titel zwar nicht immer den Wortlaut, wohl aber den Gedanken der Titelwahl des Verfassers beizubehalten? Und gewinnt oder verliert die wirkliche Größe eines D. C., wenn man ihn betont neben die Riesenstatue eines Augustinus auf den Sockel des gleichen Titels stellt? — Drucktechnisch wenig glücklich mit Rücksicht auf spätere Zitate aus dem Buche scheint uns die Doppelzählung mit arabischen Ziffern im gleichen Bande zu sein. Daß das anfangs geplante Sachregister aus wirtschaftlichen Gründen zuletzt noch wegfallen mußte, wird man aufrichtig bedauern. Der im Vorwort dafür angeführte Grund (das Buch sei kein Nachschlagewerk, sondern ein Studierbuch) dürfte wohl nicht alle überzeugen. — Diese kleinen Randbemerkungen sollen jedoch die Empfehlung des ungemein zeitgemäßen Werkes nicht einschränken.

W. Hentrich S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

77. Lexikon für Theologie und Kirche. Fünfter Band. Hexapla bis Kirchweihe. Mit 10 Tafeln, 20 Kartenskizzen und 126 Textabbildungen. Lex.-8° (8 S. u. 1055 Sp.) Freiburg 1933, Herder. *M* 26.—; Lw. *M* 30.—; Hfz. *M* 34.—. — Von dem auf 10 Bände berechneten Lexikon liegt jetzt die erste Hälfte glücklich vollendet vor, und man kann schon weithin das Lexikon benützen und sich seiner Brauchbarkeit freuen. Es scheint eine Sendung erfüllen zu sollen. So ist z. B. in der Köln. Volksz. vom 29. Okt. 1933, Nr. 295, S. 14 bei einer Besprechung der „Denkschrift des preußischen Justizministers", Berlin [1933], v. Deckers Verlag, eine Stelle aus dem Artikel Euthanasie zitiert, und der Satz: „Dem Katholiken ist Sterbehilfe nach der Lehre seiner Kirche verboten", ist wohl auch im Hinblick auf das Lexikon geschrieben. Schade ist es, daß die Formulierungen der genannten Denkschrift noch nicht für den Artikel Euthanasie verwendet werden konnten.

Deneffe.

78. Grabmann, M., Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Mit Benützung von M. J. Scheebens Grundriß dargestellt (Herders Theol. Grundrisse). gr. 8° (XIV u. 368 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. *M* 9.60; Lw. *M* 10.60. — Die Geschichte der Philosophie liegt in mehreren größern und kleineren Darstellungen vor. Aber man kommt in Verlegenheit, wenn man eine allgemeine Geschichte der Theologie namhaft machen soll. Hier haben wir eine solche Geschichte, nur einen Grundriß zwar, aber bei aller Kürze umfassend und reichhaltig und von einem urteilsfähigen und berufenen Gelehrten geschrieben. Daß trotz der Unsumme von Einzelangaben auf Vollständigkeit kein Anspruch gemacht wird, ist im Vorwort (IX) eigens gesagt. Die übrigen bibliographischen und lexikalischen Hilfsmittel sollen trotz der 64 Seiten „Spezialliteratur" nicht ersetzt werden. Bei der Theologie der Neuzeit ist von den noch lebenden Theologen abgesehen (226). Interessant ist schon die Einleitung mit der Übersicht über „Quellen und Literatur der theologischen Literaturgeschichte" und mit einer kurzen Zeichnung der Patristik gerade in ihrer Beziehung zur späteren Theologie. Es folgt in drei Abschnitten: Die Theologie des Mittelalters, Die Theologie der Neuzeit, Die Theologie der Aufklärungszeit und des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Aus letzterem Abschnitt sei der § 2: Die kath. Theologie in Deutschland mit seiner Zeichnung der Tübinger Schule besonders hervorgehoben. Alles Lob verdient der reiche Personenindex. Bei den Frühscholastikern, deren Werke in der Patrologie von Migne stehen, wäre die Angabe dieses Mignebandes vielleicht manchem willkommen gewesen.

D.

79. Congrès des Lecteurs des Provinces franciscaines de langue française. 1er et 2e Congrès 1928 et 1930. gr. 8° (206 S.). — 3e Congrès 1932. gr. 8° (254 S.): Paris XIV, 9, rue Marie-Rose. Sonderdrucke aus La France franciscaine 14 (1931) Heft 3 und 4 bzw. 16 (1933) Heft 1 u. 2. — Dem Beispiel ihrer deutschen Mitbrüder, die 1929 bereits ihre 5. Lektorenkonferenz hielten (s. Schol 6 [1931] 271 f.), sind die fran-

zösischen Franziskaner gefolgt. Seit 1928 halten sie jedes zweite Jahr eine dreitägige Konferenz der Philosophie- und Theologielektoren. Während die erste Konferenz allein von den Provinzen Frankreichs ausging, war die zweite durch die Teilnahme der Belgier und Kanadier bereits zu einer Lektorenversammlung des ganzen französischen Sprachgebiets geworden. Die steigende Bedeutung dieser Konferenzen geht zur Genüge aus den Berichten hervor, die dem Umfang nach von 68 auf 138 und dann sogar auf 256 Seiten anschwollen. Sie enthalten kurze Protokolle über den Verlauf der Gesamtsitzungen und der Sektionsberatungen, dann vor allem in großer Ausführlichkeit die einzelnen Referate. Diese sind zum Teil von praktisch-didaktischer Art: die Lehrmethode im allgemeinen, der Pastoralunterricht im besondern, die Aufgabe des Studienpräfekten, das Amt des Franziskanerlektors von heute. Die theoretisch-wissenschaftlichen Referate sind folgende. Band I: R. Leprêtre, L'École franciscaine; J.-M. Bissen, Les degrés de la Contemplation selon s. Bonaventure; R. Graille, La spiritualité de s. Augustin. Band II: A. Le Carou, Les Sermons de s. Antoine de Padoue; R. Defrennes, Essai de synthèse de la Théologie dans la Charité; L.-N. Hamel, Le Lecteur, ses devoirs et ses droits (kanonistisch gehalten) und — wohl die bedeutendste Leistung: S. Belmond, Essai de Synthèse philosophique du Scotisme. — Die Berichte verbinden echt kirchlichen Geist und pietätvolle Hochschätzung der franziskanischen Tradition mit einer erfreulichen Aufgeschlossenheit für wissenschaftlichen Fortschritt und einer sehr entschiedenen Betonung der Notwendigkeit jener Freiheit, die nach den wiederholten Erklärungen der letzten Päpste der kirchlichen Wissenschaft zusteht. Da sind (I 53—55) köstliche Ausführungen über den glücklich abgeschlagenen Versuch, mittels der „24 Thesen" den thomistischen Exklusivismus zum Siege zu führen. Lange.

80. Staerk, W., Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem (Sammlung wissensch. Monographien 31). gr. 8° (IX u. 171 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 7.—; geb. *M* 8.50. — „Die wissenschaftliche Arbeit an der biblischen Überlieferung wird durch Hypothesen, denen es an methodischer Besonnenheit fehlt, nicht gefördert, sondern eher gehemmt, und auf jeden Fall in den Augen der Gemeinde diskreditiert. Die Überlieferung ist auch nicht so, daß sie von vornherein außer acht gelassen werden darf." Diesen von Staerk (ZAtWiss 1933, 1) ausgesprochenen Grundsatz findet man vollauf verwirklicht. Als Alttestamentler hat der Verf. den atl. christologischen Aussagen und Namen besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Die hierdurch für das N. T. geschaffene sichere Unterlage wirkt befruchtend und klar umgrenzend auf alle synoptischen Benennungen sowie auf die Würdenamen bei Paulus und Johannes ein. Ein knapper lexikalischer Charakter fügt die verschiedenartigen Benennungen zur Einheit zusammen. Im Titel ist der Name Soter allein aufgeführt, wiewohl Logos, Kyrios, Christos, Menschensohn und andere mit gleicher Sorgfalt behandelt werden. Es ist dies wohl mit Recht für den noch folgenden zweiten Teil geschehen, in dem das religionsgeschichtliche Problem behandelt wird. Bruders.

81. Lösch, St., Deitas Jesu und antike Apotheose. Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte. gr. 8° (XVI u. 138 S.) Rottenburg 1933, Bader. *M* 7.50. — Der Verf. tat in der Wahl und in der Behandlung des Themas einen glücklichen Griff und zeigt allent-

halben eine kundige, geschickte Hand. Auf findige Art ist die gesamte ntl. Literatur durchgearbeitet, um ihre Herrscher- und Heldenehrung näher zu beleuchten. Überraschend viele neue und beweisende Gesichtspunkte werden herausgestellt. Um ein Beispiel herauszugreifen, verweise ich auf Act 14, 7—21 und all die Einzelzüge, die nach heutigem inschriftlichem Material die Szenerie um Paulus und Barnabas beleuchten und ergänzen (38—46). Mit Recht hebt L. hervor (128), wie die Philologie am äußern Ausdruck haftet und kein Auge dafür hat, wie z. B. Johannes am energischsten gegen die Kaiserapotheose (Apc 16, 19—19, 5) auftritt und doch die Gottheit Christi am klarsten darlegt. In der über Jahrhunderte sich ausdehnenden Apotheosen-Literatur (1—5) heidnischer Art findet sich dazu keine Parallele. Aus den 200 Jahre sich fortpflanzenden Verfolgungen ließen sich aus den Martyrerreihen neben Johannes und Polykarp noch viele andere namhaft machen. Die ausschließliche Christusapotheose bis zum grausamen Tod ist wesentlich anders als die antike, die neben der Erhebung des einen, z. B. des Kaisers, noch beliebig viele andere zuläßt. Die 164 S. zählende Schrift des 1919 verstorbenen genialen Kenners griechischer Geschichte, Adolf Bauer, Vom Griechentum zum Christentum (1923) ist beiseite gelassen, wohl, weil sie in der Sammlung Wissenschaft und Bildung (Nr. 78) mehr volkstümlicher Belehrung dient. Br.

82. Sickenberger, J., Drei angebliche Hinweise auf die Matthäuspriorität: BiblZ 21 (1933) 1—8. — Der Fundamentaltheologe ist bei den fortgesetzten Versuchen, die synoptische Frage restlos zu lösen, ohne Zweifel interessiert. Allerdings nicht in dem Sinne, als ob der Nachweis der Offenbarungstatsache davon abhinge. Beim analytischen Beweisgang kommt die syn. Fr. überhaupt nicht in Betracht. Aber auch der synthetische Beweis bedarf ihrer bei der Eigenart der ntl. Urkunden und ihrer Bezeugung nicht wesentlich. Selbstverständlich würde aber eine vertiefte Erkenntnis der Verwandtschaft der Quellen nach allen Regeln der historischen Kritik den wissenschaftlichen Beweis erleichtern. Darum muß auch die Fundamentaltheologie eine weitere Untersuchung der sog. Zweiquellentheorie, welche auch die Entscheidung der Bibelkommission nicht ausschließt (Denz. 2164 f.), begrüßen. Allerdings sollte man, wie S. es schon lange getan, die Benennung „Zweiquellentheorie" gemäß Lk 1, 1 (πολλοί) besser vermeiden. S. wendet sich mit Recht gegen bloß aprioristische Lösungsversuche. Allerdings kann auch die Einzeluntersuchung „in vielen Fällen nur ein zweifelhaftes Resultat" erreichen. Wenn aber „in einer Reihe von Fällen Gewißheit erlangt ist, dann müssen sich die zweifelhaften dem sicheren Resultate anpassen". In diesem Sinne untersucht S. das gegenseitige Verhältnis von Mt 13, 8 u. 23 zu Mk 4, 8 u. 20; Mt 22, 36 zu Mk 12, 28; Mt 19, 18 zu Mk 10, 19. In allen drei Fällen scheint die stilistische Form für die Mt-Priorität zu sprechen. S.s Untersuchung erbringt dagegen sehr beachtliche Gegengründe. Daß sie freilich unbedingt zwingend seien, wagt Ref. nicht zu behaupten. Überhaupt wird bei der endgültigen Entscheidung neben den inneren Kriterien, so notwendig und dankenswert ihre Untersuchung gerade in dieser Frage ist, auch die äußere Bezeugung sehr ins Gewicht fallen. Kösters.

83. Dibelius, M., Zur Methode der Paulusforschung: Theol. Blätter 12 (1933) 296 ff. — Wendet sich bei Besprechung neuerer Paulusliteratur (Fuchs, Schneider usw.) mit Recht gegen das Hin-

eintragen von Modephilosophien in die Pauluserklärung auf Kosten der sachlichen Erklärung. Ks.

84. Vannutelli, Pr., De presbytero Joanne apud Papiam. gr. 8° (62 S.) Roma-Torino 1933, Berruti. *L* 5.—. — V. greift hier die schon so oft behandelte Frage, ob der Presbyter Johannes in den Papiasfragmenten bei Eusebius vom Apostel Johannes unterschieden wird, wieder auf und beantwortet sie, wie Lagrange, Allo, Jacquier, Höpfl u. a. mit „ja". Sein Beweis stützt sich auf die Bedeutung des Wortes πρεσβύτερος bzw. πρεσβύτεροι in den Büchern des N. T. und bei den apostolischen Vätern sowie bei Irenäus. Nirgends bezeichnet es nach dem Verf. die Apostel oder einen Apostel. Von diesem Gebrauche weiche auch Papias nicht ab, wie aus dem Zwecke und dem Zusammenhange des in Frage stehenden Prologs hervorgehe. Die von V. übersichtlich vorgelegten Beweisgründe für seine Ansicht sind ohne Zweifel beachtenswert; ob sie aber so zwingend sind, daß man die Worte bei Papias als unsinnig (absurdae: 25) bezeichnen müßte, wenn er einen oder einige von den Aposteln gehört haben wolle, darf doch wohl mit Recht bezweifelt werden, zumal nach den eigenen Worten des Verf. (25 f.) „non spernendi quidem viri" der Ansicht sind, der im Papiasprolog genannte Johannes sei identisch mit dem Apostel Johannes, dem Sohne des Zebedäus. Übrigens sieht man nicht ein, mit welchem Recht dem Zeugnis des Irenäus, nach dem Papias den Apostel Johannes gehört hat (50/51), jeder Wert aberkannt wird. Brinkmann.

85. Perrella, G. M., Ispirazione profetica e ispirazione scritturale. Origine e natura: DivThom(Pi) 36 (1933) 121—143. — Verf. veröffentlicht in diesem Artikel das, was er in der 3. Biblischen Woche des Päpstl. Bibelinstitutes in Rom (23.—28. Sept. 1932) vorgetragen hat. Beide Inspirationsarten haben ihren Ursprung in Gott allein; der ganze Unterschied besteht darin: „sia nello scopo a cui essa è diretta e ne diversifica la natura, sia nella fonte di conoscibilità". In der Bibliographie (121) wird von der deutschgeschriebenen Literatur nur Leitner (1896) erwähnt. Kösters.

86. Schweitzer, A., „Die psychiatrische Beurteilung Jesu". Darstellung aus Kritik. 2. Aufl. 8° (VII u. 46 S.) Tübingen 1933, Mohr. *M* 1.50. — Schw. hat die Schrift als medizinische Doktordissertation verfaßt. Er lehnt natürlich, wie auch früher, die psychiatrische Diagnose ab. Der Nervenarzt March, der im ThLitBl 54 (1933) 277 das Buch bespricht, empfindet es als eine „Lücke", daß Schw. die „persönliche Stellungnahme" unterläßt, d. h. eine Auseinandersetzung mit den „einzigartigen Zügen" im Leben Jesu. — Der bloße Mensch Jesus wird dem Forscher stets ein Rätsel bleiben. Ks.

87. Huby, Jos., S. J., Les Mythomanes de „L'Union Rationaliste" MM. Alfaric, Couchoud, Bayet. kl. 8° (74 S.) Paris 1933, Beauchesne. *Fr* 5.—. — Mit verdienter Schärfe wird die Unwissenschaftlichkeit gegeißelt, mit der die drei genannten Konferenzredner der „Union Rationaliste" in dem Werk „Le Problème de Jésus et les Origines du Christianisme" unsern Heiland zu einer mythischen Gestalt ohne geschichtliches Dasein gleich Attis oder Mithras machen, das um 134 n. Chr. entstandene Marcion-Evangelium allen vier kanonischen Evangelien zeitlich vorausgehen lassen und die sieben christlichen Sakramente im Mithraskult vorfinden wollen. Lange.

88. Künneth, W., Theologie der Auferstehung (Forsch. z Gesch. u. Lehre des Protestantismus, hrsg. v. P. Althaus, K. Barth

u. K. Heim, 6. Reihe, Bd. 1). 8° (VIII u. 264 S.) München 1933, Kaiser. *M* 6.80; Subskr. *M* 5.—. — Der Auferstehung kommt nicht „Geschichtlichkeit" zu, sondern „geschichtsjenseitige Wirklichkeit" (14 f.). Das leere Grab „statuiert einerseits die Echtheit des Todes in der Beherrschung des Menschen durch das Grab, anderseits korrespondierend die Echtheit des Lebens durch Befreiung des Leibes aus dem Grab"; sodann wird es aber „zum stärksten Ausdruck der Osterbotschaft" für die „konkret leibliche Auferstehung und zugleich zur klaren Sicherung gegen jede spiritualisierende Verflüchtigung zentraler Auferstehungsaussagen" (78). Der Unglaube muß „außerordentliche Geschehnisse" zugeben, glaubt aber nicht an die Auferstehung (83 f.). „Die entscheidende Aussage lautet: der Auferstandene offenbart in den Erscheinungen seine verklärte (auch leibliche) Existenz" (67). Kösters.

89. Schlingensiepen, H., Die Wunder des N. T., Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. 8° (228 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 8.40; geb. *M* 10.—. — Verf. behandelt zunächst die spärliche ntl. Wunderüberlieferung bei den apostolischen Vätern und ihr phantastisches Gegenbild in der apokryphen Literatur: die Auferstehung und Erhöhung des als gegenwärtig empfundenen Jesus läßt die Werke seines Lebens zurücktreten. Die Zeit der apologetischen Auffassung stellt sodann die Wunder Jesu neben die Wunder in der Kirche; daneben und danach gelten die Wunder als messianisches Heilswirken, das durch Einzelheil das mit der Auferstehung kommende große Heil vorbereitet. — Das Buch sammelt viel Material; Sichtung und Wertung ist aber einseitig und voreingenommen. Die Wunderbetrachtung der Antike und des Mittelalters wird kurzweg als „Gegenstand religiösen Träumens und Schwärmens oder Mittel fragwürdiger rationaler Glaubensbegründung" hingestellt, wozu nach der Reformation „Orthodoxie und Pietismus" im wesentlichen zurückgekehrt seien. Ks.

90. Janssens, Al., La signification sotériologique de la parousie et du jugement dernier: DivThom(Pi) 36 (1933) 25—38. — Verf. behandelt, ohne auf kritische Fragen einzugehen, mehr betrachtend die Sicherheit der glorreichen Heimkehr des Herrn und sein letztes Gericht, und bei beidem deren Heilsbedeutung für uns. Eine brauchbare Ergänzung der leicht einseitig intellektuellen Darlegungen in der Fundamentaltheologie. Ks.

91. Horst, J., Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart (Ntl. Forsch. hrsg. von O. Schmitz. 3. Reihe. Beiträge zur Sprache u. Geschichte der urchristl. Frömmigkeit. 2. Heft). 8° (XV u. 327 S.) Gütersloh 1932, Bertelsmann. *M* 10.—; geb. *M* 12.—. — Die umfangreiche und religionsgeschichtlich nicht unbedeutsame Untersuchung verdankt ihr Entstehen auch einem praktischen Bedürfnis, nämlich „dem liturgischen Bemühen des [evangelischen] Pfarramtes", „wie der zurzeit häufig geäußerten Forderung gerecht zu werden sei, die für die Gottesdienste mehr Raum und Fülle für die Anbetung verlangt" (V). Um dieser Forderung nach mehr Anbetung die rechte Antwort zu geben, ist es wichtig zu wissen, was das Urchristentum unter Anbetung verstand. Und hierzu ist es wieder von Wichtigkeit, auch die Bedeutung von *proskynein* in der vorchristlichen Zeit zu erforschen. Daher der Gang der Untersuchung. Nach etymologischen Vorbemerkungen — *kynein* scheint ursprünglich die Bedeutung von „küssen" zu haben — untersucht der Verf.

die Proskynese nach ihrem religionsgeschichtlichen Vorkommen in den heidnischen Religionen. Eine besondere Rolle spielt dabei die Kußhand. Interessante Streiflichter fallen auf den Herrscherkult. Im 3. Teil behandelt der Verf. das *proskynein* im N. T. Soviel ich sehe, werden alle Stellen, wo das Wort vorkommt, einzeln besprochen. Ich vermisse ein klares Bekenntnis zur Gottheit Christi. Die Erklärung der Anbetung Christi ist unbefriedigend. Der Verf. redet von einer „Anbetung Gottes in Christus Jesus" (233; vgl. 191 194). Ich habe den Eindruck, daß er sagen will, das Urchristentum habe nur den in Christus wohnenden oder sich offenbarenden Gott angebetet, ohne Christus als Gott anzubeten. Christus ist selbst Gott, und er verlangt, „daß alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren" (Joh 5, 23). — Eine nicht unwahrscheinliche Erklärung gibt der Verf. über den Anlaß der Frage der Samariterin nach dem Ort der Anbetung (Joh 4, 20). Er meint, bei den Worten: „Ich sehe, daß du ein Prophet bist", habe die Samariterin eine Proskynese vor Jesus vollzogen; dadurch konnte dann durch Assoziation leicht in ihr der Gedanke an die Streitfrage über den rechten Ort der Anbetung Gottes auftauchen (298). Deneffe.

92. Peterson, E., Die Kirche aus Juden und Heiden. Drei Vorlesungen (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen. Bd. II). gr. 8° (72 S.) Salzburg (1933), A. Pustet. *M* 2.20; geb. *M* 2.90. — Die drei Vorträge, die P. 1932 auf den Salzburger Hochschulwochen gehalten hat, sind eine Exegese, und zwar eine verständnisvolle Exegese von Kap. 9—11 des Römerbriefes. Es kommen aber nicht die metaphysischen Spekulationen über göttliche Vorherbestimmung in Frage, sondern es wird auf Grund der Paulinischen Sätze das Verhältnis der Synagoge zur Ekklesia dargelegt. In der „Weltzeit", bis zur ersten Ankunft Christi, ist Israel allein das auserwählte Volk. In der „eschatologischen Zeit", d. h. seit der Ankunft Christi, gehören Juden und Heiden zum erwählten Israel, zur Ekklesia. Denn nicht fleischliche Geburt, sondern die Wiedergeburt verleibt dem geistigen Israel ein (35 f.). Sein Fundament ist der übernatürliche Glaube (39). D.

93. Salaverri, J., S. I., La sucesión apostólica en la Historia eclesiástica de Eusebio Cesariense: Greg 14 (1933) 219—247. — S. setzt seine Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Eusebius fort; vergl. Schol 8 (1932) 271 f. Bemerkenswert ist in diesem Aufsatz besonders der Vergleich der successiones apostolorum bei Eusebius mit der auch dem Eusebius wohlbekannten Sukzession in den Philosophenschulen. Die successiones apostolorum haben bei Eusebius drei Merkmale: 1. sie sind eben Nachfolgereihen; 2. ihr Ausgangspunkt ist ein Apostel; 3. die Nachfolger werden in ununterbrochener Folge und mit Angabe ihrer Amtsdauer genannt, soweit das dem Eusebius möglich war; diese Nachfolger sind Nachfolger in der Leitung der Kirche und geben zugleich die Lehre der Apostel weiter. Viel weniger streng ist bei Eusebius der Begriff der Sukzession in den Philosophenschulen: die Lehre braucht nicht genau weitergegeben zu werden, auf die Zeitdauer der einzelnen Nachfolger und auf ununterbrochene Folge wird wenig Gewicht gelegt. Eher läßt sich die Nachfolgereihe der Häupter der alexandrinischen Katechetenschule mit der Sukzession der Philosophenschule vergleichen (245 f.). Lehrreich ist Anmerkung 54 (S. 234) über die drei Stellen, wo Eusebius den hl. Paulus vor Petrus nennt. D.

94. Brinktrine, J., Von der Struktur und dem Wesen der Kirche: ThGl 26 (1934) 21—29. — In origineller Weise leitet B. das Wesen der Kirche aus dem „Ursakramente", der Taufe, ab. Durch die Taufe wird die unterste Stufe des Christentums, die an irgend eine Hierarchie nicht gebunden ist, begründet. Die Taufe weist über sich hinaus auf die Vollendung in Firmung und Eucharistie, somit auf die *hierarchia ordinis,* das Priestertum. Der Bischof ist bei der Spendung sämtlicher Sakramente irgendwie beteiligt: er ist der Vater, der darum als Vaterpflicht zu lehren und zu leiten hat. Somit weist die hierarchia ordinis über sich hinaus auf die *hierarchia iurisdictionis* und diese wiederum weist über sich hinaus auf den Primat, den Grund ihrer Einheit. Darum verwirft B. mit Recht neuere Wesensbestimmungen, die einseitig aus dem Priesteramte das Wesen herleiten. Das „eigentliche distinctivum kann vielmehr nur in der hierarchia iurisdictionis liegen". Der erste und zweite Grad, der auf dem Priestertum beruht, gehört auch zum Wesen, aber nicht als Form, sondern als Materie. Kösters.

95. Schwindel, K., Kirche und Jurisdiktion: NKirchlZschr 44 (1933) 136—159 169—189. — „Im Wesen der Kirche liegen die Ansatzpunkte für ein Kirchenrecht" (143). Damit ist die Jurisdiktionsgewalt als wesentlich gegeben. Ks.

96. Bornkamm G., Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus (Forsch. zur Religion u. Literatur des A. u. N. Test., von R. Bultmann u. H. Gunkel, N. F. 31. Heft) 8° (124 S.) Göttingen 1933, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 7.50. — Verf. sieht in den Thomasakten einen „wichtigen Eisenbahnknotenpunkt" für „Zusammenhänge in der Geschichte des synkretistischen Christentums". Drei einleitende Kapitel behandeln literargeschichtliche Fragen und den in den Akten wirksamen „Erlösermythos". Der Hauptteil gibt eine Analyse des Erzählungsstoffes (die Einzelpraxeis), behandelt die religionsgeschichtliche Stellung der Thomasakten (insbesondere durch Interpretation des Hochzeitsliedes und der Weihegebete) und schließt mit der Behandlung des Erlöserliedes. Als Ergebnis will Verf. feststellen: die Akten zeigen als wichtige Quelle zur unmittelbaren Vorgeschichte des Manichäismus „die Gnosis in einem christlichen Gewande, das ihre heidnische Gestalt nur schlecht verhüllt, und die christliche Religion in einer Form, in der sie im Grunde nicht mehr angefochten vom Heidentum, sondern mit ihm eins geworden ist". — Vermißt wird eine kritische Stellungnahme zur wesentlich abweichenden griechischen und syrischen Textüberlieferung bei Bonnet-Lipsius, wonach fortlaufend zitiert wird, und bei Wright. Ks.

97. Badcock, F. J., Le Credo primitif d'Afrique: RevBénéd 45 (1933) 3—9. — Das altafrikanische Credo ist uns bekannt aus Cyprian, Tertullian und (mit Einschränkung) aus seiner späteren (von dem Mailänder Credo beeinflußten) Form bei Augustinus. Aus den Schriften Cyprians ergibt sich folgende Form: „Credo in Deum Patrem; in Christum Filium; in Spiritum Sanctum; remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam." Auf diese nicht römische, vielmehr orientalische Form des Credo nahm Tertullian Bezug. Die Untersuchung der Texte Tertullians ergibt für Irenäus, Clemens, Origenes, Cyprian, was auch früher schon festgestellt wurde, daß Glaubensbekenntnisse und „Glaubensregel" nicht dasselbe sind. Ks.

98. Keilbach, G., Divinitas filii ejusque patri subordinatio in Novatiani libro de trinitate. gr. 8° (32 S.) Zagrabiae 1933, Archiepiscopalis Typographia. — S. 15 führt der Verf. Kapitel 17 als für Novatian belastend an (gegen d'Alès). Die Tendenz sei aber, Christus als Gott zu zeigen; der Subordinatianismus Novatians lasse sich nur durch Folgerung aus seiner Darlegung erschließen (18). Die breiten Ausführungen der Texte machen die kleine Arbeit für dogmengeschichtliche Übungen brauchbar.
Bruders.

99. Madoz, J., El amor a Jesucristo en la iglesia de los mártires: EstudEcl 12 (1933) 313—344. — Unter dem Gesichtspunkt „Liebe zu Christus" wird ein warm geschriebener Überblick über die Zeit der Martyrer geboten. Die nähere Ausführung folgt keiner objektiven historischen Teilung: I. Das Zeugnis der Heidenwelt (315—319): a) Lob; b) Verleumdung; c) Lästerung. II. Die Antwort der Christen (319—334). III. Die Tätigkeit Christi (336 bis 342) erweckt Liebe; beglückt; er leidet in den Martyrern. Schluß (343 f.): Hoch und Nieder beweist im Martyrium die Göttlichkeit der Kirche. Br.

100. Zellinger, J., Augustin und die Volksfrömmigkeit. Blicke in den frühchristlichen Alltag. gr. 8° (VIII u. 113 S.) München 1933, Hueber. *M* 3.50; geb. *M* 4.80. — Mit zahlreichen, sehr sorgfältigen Quellenbelegen werden aus Augustins Schriften Erscheinungsformen des religiösen Lebens dargestellt, „die letztlich Erbgut aus der heidnischen Antike darstellen oder auch in allgemein menschlichen Veranlagungen und Bedürfnissen ihren Grund haben" (Vorwort). Man erfährt zugleich, wie Aug. diese Dinge sieht und beurteilt. Es handelt sich u. a. um fortdauernden Dämonenkult, Gewissensfälle, die sich aus der Mischung von Christlichem und Heidnischem ergeben, allerlei Volksaberglauben (Amulette, Sterndeuterei), äußerliche Andachtsbezeigungen, Vorgehen gegen Tempel und Götterbilder, Martyrerverehrung, allzu kritiklosen Wunderglauben (dem auch Aug. im höheren Alter seinen Tribut zahlte), Mahlzeiten an Martyrerzeremonien und an Gräbern, schließlich Bilder aus der Basilika von Hippo (Kirchengesang, Verhalten des Volks bei der Predigt usw.). — Zu S. 24: Der „entscheidende Griff in die Paulusbriefe" fand nicht in Cassiciacum, sondern in Mailand statt; hierbei sollten die göttlichen Worte doch auch gewiß nicht „zu irdischen Zwecken" verwendet werden. Zu S. 11 f. und 38[16]: Die Massentaufen bei Naturkatastrophen beweisen nicht ohne weiteres, daß es sich hier um „unsichere Zauderer", „unschlüssige Synkretisten" handelte, die nicht „wirkliche Gläubige" waren. Diese großen Massen blieben wohl nicht aus Zweifeln am christlichen Glauben, sondern aus Scheu vor christlichem Leben so lange im Katechumenenstande. Lange.

101. Quasten, J., Die Reform des Martyrerkultes durch Augustinus: ThGl 25 (1933) 318—331. — Der Artikel gibt guten Einblick in das an Martyrern und ihrer Verehrung fruchtbare Altafrika und das verdienstvolle Bemühen des hl. Augustinus in Erfüllung seines Grundsatzes: „Ut vetus superstitio consummetur et nova religio perficiatur." Kösters.

102. Jedin, H., Die geschichtliche Bedeutung der katholischen Kontroversliteratur im Zeitalter der Glaubensspaltung. Zugleich Bericht über wichtigere Neuerscheinungen der Jahre 1928/32: HistJb 53 (1933) 70—97. — Der sehr lehrreiche Artikel geht von der Feststellung aus, daß die katholischen Gegner der Glaubensneue-

rung des 16. Jh. heute bei Katholiken und Protestanten nicht mehr, wie drei Jhh. hindurch, vergessen und verachtet seien. Mit Recht wird dabei dankbar des bescheidenen, hochverdienten, am 29. Jan. 1930 heimgegangenen Nikolaus Paulus gedacht, dessen Schriftenverzeichnis 462 Arbeiten, meist aus dieser Periode und diesem Gebiet, aufweist. Im ersten Teil werden die zeitgenössischen Gegner und die neueren Arbeiten über sie besprochen. Es ist kein erfreuliches Bild. In der ganzen theologischen Literaturgeschichte sind nie Schriftsteller derart mit Verachtung, Spott und Hohn übergossen worden wie die kath. Kontroverstheologen. Selbst auf kath. Seite mußte die positive Bewertung der Kontroversliteratur sich erst allmählich durchsetzen. Der zweite, ausführlichere Teil weist auf die Aufgaben und Ziele der Forschung hin, wofür die verschiedenen Perioden zu beachten sind. Im 3. Teil werden an diesem Maßstab die Neuerscheinungen der letzten 5 Jahre gemessen. Ks.

103. van Laak, H., De re apologetica in Japonia inter annos 1549—1578 secundum fontes quosdam nunc primum editos: Greg 14 (1933) 97—110. — Im Verfolg seines früheren Artikels (Greg 12 [1931] 314—324) gibt der verdiente, langjährige Professor der Fundamentaltheologie an der Gregoriana in Rom im Anschluß an die von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch herausgegebene Handschrift des Luis Frois in der Ajudabibliothek in Lissabon wertvolle fundamentaltheologische Darlegungen über die praktische Unterweisung nach dem Willen des hl. Franz Xaver, insbesondere über Christi Wunder und Auferstehung, über damals in Japan erfolgte Wunder, über die wunderbare Ausbreitung des Christentums in Japan, über das Martyrium und den Tod der Verfolger. Ks.

104. Strothmann, Rudolf, Die koptische Kirche in der Neuzeit (Beiträge zur histor. Theologie 8) gr. 8° (VI u. 167 S.) Tübingen 1932, Mohr. *M* 9.60. — Die anziehend geschriebene und lehrreiche Studie soll die monophysitisch-koptische Kirche abendländischem Erkennen und Verstehen näherbringen. Im wesentlichen beschränkt sich die Darstellung auf die koptische Kirche der Neuzeit, die Str. vom 2. Juli 1798, dem Tage der Landung Napoleons in Ägypten, an datiert; jedoch unterrichtet ein einleitender Abschnitt „Das Erbe" (1—18) auch über die „apostolische Sukzession", die „dogmatische Tradition", den „Kultus" und die „Ethik" der vorhergehenden Jahrhunderte. Dann zieht die Reihe der fünf Patriarchen des 19. Jahrhunderts an uns vorüber. An die wechselvolle Geschichte des 53jährigen Patriarchates Kyrills V. schließt sich die Darstellung der „Krise" der koptischen Kirche an, die im wesentlichen (wie auch bei anderen Ostkirchen) durch den Vorstoß des Laienelementes gegen die „mönchisch-priesterliche" Organisation der Kirche heraufbeschworen wurde (36—45). Ein weiterer Abschnitt „die religiöse Umwelt" behandelt das Verhältnis der Kopten sowohl zu den Ostkirchen (nicht-unierten und unierten) wie auch zu der Missionstätigkeit der Westkirchen und zum Islam (46—100). In dem Abschnitt über „das geistlich-kirchliche Leben" nimmt der Bericht über neuere koptische Buch-, Zeitschriften- und Zeitungsliteratur (102—114) einen breiten Raum ein. Die Abhandlung schließt mit einer Betrachtung der koptischen Kirche der Gegenwart und einem Bericht über die Wahl des derzeitigen Patriarchen Johannes XIX. Dankenswert ist die Beifügung einer vollständigen Liste der koptischen Patriarchen, sowie — wenig-

stens für das letzte Jahrhundert — der jakobitischen Patriarchen von Antiochien, der orthodoxen Patriarchen von Alexandrien, der Landesherrn von Ägypten. — Der Wert der Studie liegt vor allem darin, daß Str. sich weitgehend auf das koptisch-arabische Originalschrifttum stützt und sich bemüht, die koptische Kirche so darzustellen, wie die Kopten selbst sie sehen, ohne dabei freilich den kritisch sichtenden abendländischen Historiker zu verleugnen.
Koffler.

105. Simon, P., Die Oxfordbewegung: ThGl 25 (1933) 529 bis 546. — Eine gut orientierende Übersicht über die geschichtliche Entwicklung, ihre Etappen, Ursachen und Ergebnisse. Kösters.

106. Schäfer, Paula, Die katholische Wiedergeburt der Englischen Kirche. gr. 8° (160 S.) München 1933, Reinhardt. *M* 4.50; Lw. *M* 6.50. — Eine sehr interessante Schrift über die Entwicklung innerhalb eines Teiles der anglikanischen Kirche in den letzten hundert Jahren, erschienen bei Anlaß der Jahrhundertfeier der Oxfordbewegung. Diese Schrift, die ein Bekenntnis der Verfasserin zum Anglikanismus sein soll, trägt den kühnen Titel: Die katholische Wiedergeburt der englischen Kirche. Tatsächlich wird auf diesen Blättern gezeigt, wie in den letzten hundert Jahren ein beträchtlicher Teil der Anglikaner — und nicht der schlechteste — mehr und mehr dem Katholischen sich genähert, Katholisches in Lehre, Liturgie und Ordenswesen aufgenommen, Protestantisches dagegen, das nach der Reformation allmählich erst, aber mehr und mehr eingedrungen war, fast völlig zurückgedrängt hat. Manche sind in dieser Rückkehr zum Katholischen soweit gegangen, daß sie den letzten Schritt getan und in die katholische Kirche übergetreten sind (Newman). Manche glauben, daß sie nichts von der kath. Kirche trennt als die Anerkennung des unfehlbaren Rechtsprimates des Papstes; darin allerdings sehen sie ein unüberwindliches Hindernis und bekennen sich daher zu einem englischen „nationalen Katholizismus". Andere wieder, die zu dieser Bewegung gehören, sind auf dem Wege in weiterer Ferne stehen geblieben. — Uns Katholiken zeigt dies mit viel Wärme und Liebe zum Anglikanismus, besonders zur katholischen Bewegung in ihm geschriebene Büchlein zweierlei: Etwas Erfreuliches: wie auch heute noch katholische Lehre, kath. Liturgie, kath. religiöses Leben Tausende in den Bann ziehen und mit neuer Begeisterung erfüllen kann, wie es sich protestantischem Denken gegenüber sieghaft durchsetzt. Ein uns traurig stimmendes Bild dagegen ist die innere religiöse Geschichte des Anglikanismus, die sich in diesem Büchlein darbietet: wie zerrissen doch eigentlich die einst so blühende englische Kirche seit dem Abfall Heinrichs VIII. ist, da (gegen die ursprüngliche Absicht) immer mehr protestantische Elemente in Lehre und Liturgie sich mit katholischen mischten, bald diese verdrängten, bald wieder von ihnen zurückgedrängt wurden; wie groß doch die Unsicherheit und das stete Hin- und Herschwanken, was denn eigentlich Christi Lehre sei, was nicht — eine Unsicherheit, die gerade in den Kämpfen um die kath. Wiedergeburt so drastisch und oft so tragisch hervortritt, eine Unsicherheit, die begonnen hat mit den Tagen, da man sich von dem unfehlbaren Zentrum der Einheit getrennt, und die erst dann wieder in ruhige Sicherheit übergeht, wenn der Weg zurückgefunden ist zur cathedra Petri.
Schütt.

107. Sattler, H., Weltkirche und Kultur. gr. 8° (46 S.) Eupen 1933, Esch (Auslieferung f. Deutschland: Köln, Mauritiuswall 32).

M 1.20. — In dem Schriftchen werden eine Reihe von Aufsätzen zusammengestellt, die vorher bereits in der Monatsschrift Wissen und Glauben veröffentlicht waren: Christus und die Katholizität der Kirche. Die Liturgie der Kirche. Union und Dissoziation in der Kirche Christi. Hellenistisches Christentum. Gedanken zur germanischen Psyche. Der einigende Gedanke ist die Universalität der Kirche, kraft der sie sich allen Kulturen anzupassen, aber auch alle umzugestalten und zu veredeln befähigt ist, ohne dabei etwas von ihrem eignen Wesen preiszugeben oder etwas von ihrer geschlossenen, durch alle Jahrhunderte gleichbleibenden Einheit zu verlieren. Manche ganz anregende Gedanken bietet der Verfasser, doch holt er bisweilen etwas gar weit aus, wobei dann die Darlegung des eigentlich zu behandelnden Haupt- und Kerngedankens zu kurz abkommt. Sch.

108. Adam, K., Deutsches Volkstum und katholisches Christentum: ThQschr 114 (1933) 40—63. — Verf. leitet aus den Grundsätzen „Gratia supponit naturam" und „Gratia non destruit, sed complet et perficit naturam", die Begründung dafür her, daß christlich-katholische Religion, trotz ihrer wesenhaften Katholizität, die selbstverständlich gewahrt bleiben soll, die nationalen und rassischen Gegebenheiten für ihre Wirksamkeit vorausgesetzt und gelten läßt, soweit diese nicht zu „den christlichen Grundforderungen der Demut, Gerechtigkeit und Liebe in feindseligen Gegensatz" treten. Da die protestantische Erbsündenlehre jede Einbeziehung und Veredelung der natürlichen Kräfte ausschließt, ist die katholische Kirche grundsätzlich mehr zur Mitarbeit geeignet als jede protestantische Konfession. Welches „im einzelnen die volkbegründenden und volkerhaltenden Kräfte sind, die der Katholizismus dem deutschen und jedem anderen Volke aus der Fülle seines Wesens für alle Zeit zu geben hat", soll in einem weiteren Artikel gezeigt werden. Kösters.

109. Christliche Welt 47 (1933) 2. Jahreshälfte. — Für den Fundamentaltheologen sei notiert: Artasches Abeghian, Die Armenier u. ihre Stellung in der Familie der Völker (640—645): Die Rasse (vorderasiatisch oder dinarisch?) ist umstritten, die Sprache zweifellos arisch-indogermanischen Ursprungs. — Wortlaut der Deutschen Evangelischen Kirchenverfassung (674—677); dazu: J. Kübel, Inhalt u. Bedeutung der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche (677—680 722—727). — K. G. Goetz, Die Auferstehung Jesu als geschichtliches Problem (820—824 869—874): Die alte Sache. „Widersprüche" der Berichte; „Volkstheologie der Urgemeinde"; „leeres Grab" und „Auferstehung im Fleischesleib" werden „geschichtlich" und durch „heutiges Denken" und „heutige Erfahrung" ausgeschlossen; also „Visionen", über die Paulus 1 Kor 15, 4 ff. Aufschluß gibt, aber doch letztlich nicht gibt, weil nur die „eigene Glaubenserfahrung" entscheiden kann. — H. Schuster, Vom Wesen des Christentums (880—887 915 bis 923 984—991 1011—1019 1064—1072 1119—1128). Ein lehrreicher Beitrag zur protestantisch-theologischen Zeitgeschichte. Ks.

110. AllgEvLuthKZtg 66 (1933) 2. Jahreshälfte. — Das meiste betrifft die Stellung der Lutheraner zur neueren prot. Kirchenentwicklung; manches davon ist für den Fundamentaltheologen instruktiv. Außerdem sei hingewiesen auf: P. Althaus, Toleranz und Intoleranz des Glaubens (1018—1027). Es ist nicht die Toleranz der Aufklärung, nicht die Lessings, des Verzichtes auf den Offenbarungsglauben, sondern Toleranz aus dem Glauben in Demut

und Geduld. Das weicht nicht viel ab von der in der kath. Theologie gewöhnlichen Scheidung von dogmatischer und bürgerlicher Toleranz, spricht nur die dogmatische Intoleranz für das Denken und Handeln in aller Schärfe aus. Die logische Begründung dieses Standpunktes (ohne unfehlbares Lehramt!) ist aber schwer. — J. Leipoldt, Antisemitismus in der alten Welt: 482 ff. bis 710 ff. in 10 Fortsetzungen (inzwischen auch separat erschienen unter dem gleichen Titel, Verlag Dörffling u. Franke, Leipzig, 1933) trägt viel brauchbares Material zusammen. Ks.

2. Heilige Schrift.

111. Schlatter, Ad., Einleitung in die Bibel. 5. durchgesehene Aufl. gr. 8° (484 S.) Stuttgart 1933, Calwer Vereinsbuchhandlung. *M* 3.80; geb. *M* 4.80. — Der greise Verf. möchte in diesem erstmalig schon 1889 erschienenen Werke weitere Kreise in das Verständnis des heiligen Textes einführen und dadurch zum fruchtbaren Lesen der Heiligen Schrift anregen. Darum bietet er keine wissenschaftliche Einleitung über Entstehung und Echtheit der heiligen Bücher, sondern gibt kurze Inhaltsangaben sämtlicher Schriften des A. und N. T., um dann rückschauend den Leser innewerden zu lassen, was ihm die Bibel ist. Dem Zwecke des Buches entsprechend wird von jeder Literaturangabe Abstand genommen. Brinkmann.

112. Vetus Testamentum graecum juxta septuaginta interpretes ex auctoritate Sixti V Pont. Max. editum. Juxta exemplar originale vaticanum Romae editum 1587, quoad textum accuratissime et ad amussim recusum cura et studio Leandri van Eß. Editio stereot. C. Tauchnitii correcta et aucta. gr. 8° (*34* u. 1027 S.) Lipsiae, Bredt. Lw. *M* 9.—. — Diese 1933 erschienene 5. Aufl. der sixtinischen Septuagintaausgabe von Leander van Eß ist nur ein unveränderter Neudruck der 3. Aufl., die gegenüber der 2. Aufl. noch einige Verbesserungen erfahren hatte. Es wird nur der *textus receptus* nach der vatikanischen Originalausgabe von 1587 ohne jeden textkritischen Apparat geboten. Die Epilegomena bringen die einschlägige Literatur bis zum Jahre 1885. Wem es nicht gerade auf eine kritische Septuaginta-Ausgabe ankommt, mag diese Neuauflage bei ihrem verhältnismäßig niedrigen Preis immerhin willkommen sein. Br.

113. Woolley, C. L., Mit Hacke und Spaten. Die Erschließung versunkener Kulturen. gr. 8° (82 S. u. 46 Abbildungen und Risse) Leipzig 1932, Brockhaus. *M* 4.20; geb. *M* 5.30. — Die Arbeit ist insofern auch für die Bibelwissenschaft von Belang, als sie uns ein Bild gibt, wie der Archäologe bei den Ausgrabungen vorzugehen hat, um zu einem wissenschaftlich möglichst gesicherten Ergebnis zu kommen. Der Verf., ein englischer Archäologe, der persönlich an den Ausgrabungen in Karkemisch, Tell el Amarna und Ur beteiligt war, handelt zuerst mehr allgemein vom Zweck der Altertumskunde. Darauf zeigt er, wie eine Ausgrabung praktisch anzustellen ist, um dann in besonderen Abschnitten von der Ausgrabung einer Stadt und der Freilegung von Gräbern zu sprechen. Dabei wird an Einzelbeispielen erläutert, wie der jeweilige Befund zu neuen Erkenntnissen über Lebensgewohnheiten, politische Verhältnisse und religiöse Anschauungen führen kann. So erlauben nach ihm z. B. die Ausgrabungen in Ur, sich von dem Aussehen eines Privathauses zur Zeit Abrahams ein Bild zu machen; eine ausge-

grabene Mustersiedelung für Arbeiter in Tell el Amarna lasse auf die damalige Lebensführung der Arbeiter schließen, während die Befunde an den wieder bloßgelegten Resten des Tempels der Mondgöttin in Ur für seine Zerstörung durch die Elamiten und die folgenden 300 Jahre der Stadtgeschichte von Ur Zeugen seien. Ein letzter Abschnitt gibt Fingerzeige für die Auswertung des archäologischen Materials. Br.

114. Schmidt, Hans, Der heilige Fels in Jerusalem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie. kl. 8° (VIII u. 102 S. mit 8 Tafeln u. 5 Grundrissen) Tübingen 1933, Mohr. *M* 4.50. — Das Schriftchen nimmt Stellung zu der heute unter den Fachleuten fast allgemein verbreiteten Ansicht, daß der sogenannte heil. Fels auf dem Tempelplatz einst den Brandopferaltar getragen habe. Nach Sch. bezeichnet er die Stelle des Allerheiligsten, das doch sicher den höchsten Punkt des Tempelberges eingenommen habe, wie schon der Ausdruck „hinaufgehen zum Tempel" andeute (17). Nach dem geologischen Befund zu urteilen, müsse wohl am Rande der oberen trapezförmigen 160 : 132 m (nicht, wie es durch einen Druckfehler heißt, 1,60 : 1,32 m) großen Tempelterrasse das Nikanortor gewesen sein. Wenn man von dort die von der Mischna für den herodianischen Tempel angegebenen Maße anlege, komme das Allerheiligste genau auf den heiligen Felsen zu stehen. Verschiedene Befunde in der Bearbeitung des Felsens würden sich so zwanglos erklären; andere, wie die Höhle, der sog. Kanal an der NW-Seite und mehrere Schalenvertiefungen seien wohl auf vorisraelitische, vielleicht kultische Verwendung zurückzuführen. Dafür möchte der Verf. in dem Bericht 2 Sam 24, 11—25 einen positiven Anhaltspunkt finden, da er hier eine ursprüngliche Göttersage feststellen zu können glaubt. Abgesehen von diesem letzten sind die vorgebrachten Gründe durchaus überzeugend. Br.

115. Sellin, E., Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, 2. Teil: Vom babylonischen Exil bis zu Alexander dem Großen. gr. 8° (197 S.) Leipzig 1932, Quelle & Meyer. *M* 6.80; geb. *M* 7.80. — Mit diesem Band erhalten wir endlich nach 8 Jahren die Fortsetzung der 1924 erschienenen Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil. Im 1. Kap. wird das babylonische Exil behandelt, und dabei streift der Verf. zunächst kurz die politische, kulturelle und religiöse Lage in der Provinz Juda, kommt dann auf die äußere und religiöse Lage der Exilierten in Babylon zu sprechen, um sich schließlich länger mit ihren geistigen und religiösen Führern zu beschäftigen. Hier steht an erster Stelle der Prophet Ezechiel. Von einem Pseudoezechiel mancher Kritiker will S. nichts wissen; dagegen nimmt er namenlose Geschichts- und Gesetzeslehrer für eine „deuteronomische" Bearbeitung und Ausgestaltung der älteren historischen und gesetzlichen Schriften, sowie namenlose Propheten an, zu denen nach ihm vor allem ein Deuterojeremias, ein Verf. von Is 13 u. 14 und ein Deuteroisaias gehören. In dem letzten Punkte kann man dem Verf. schwerlich restlos zustimmen. Das 2. Kap. behandelt die jüdische Gemeinde unter persischer Herrschaft. Es umfaßt die Rückkehr aus Babylon, den Tempelbau unter Darius, den Zerfall der Gemeinde unter seinen Nachfolgern, die Reform unter Esdras und Nehemias und endlich die jüdische Gemeinde im letzten Jahrhundert der Perserherrschaft. Die Fortsetzung des ganzen Werkes in einem 3. Bd. wird für unbestimmte Zeit in Aussicht gestellt. Br.

116. Sellin, E., Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage, 1. Teil: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte; 2. Teil: Theologie des Alten Testamentes. gr. 8° (152 u. 139 S.) Leipzig 1933, Quelle & Meyer. Je *M* 4.—. — Das 2bändige Werk ist zunächst als Handbuch für die evangelischen Theologiestudierenden gedacht. Es ist geschrieben, um der Auflösung der atl. Theologie in eine israelitisch-jüdische Religionsgeschichte Einhalt zu tun, ohne damit die Ergebnisse der letzteren preiszugeben. Sie werden vielmehr im 1. Teile vorgelegt. Religionsgeschichte und bibl. Theologie gehören nach S. als organische Teile eines Ganzen zusammen. Das 1. Bändchen behandelt die Entwickelung der israelitisch-jüdischen Religion auf Grund der „in ihr pulsierenden . . . göttlichen Offenbarung" wie der „vielgestaltigen natürlich-menschlichen Beeinflussung" nach den 4 Hauptabschnitten der Geschichte: 1. die mosaische Religion; 2. die Entwickelung der israelitischen Religion in Kanaan; 3. die prophetische Reaktion gegen die Kanaanisierung, Nationalisierung und Säkularisierung der mosaischen Religion; 4. die Herrschaft der jüdischen Gesetzesreligion. Hier war zu erwarten, daß auf Grund der rationalistischen Pentateuchkritik Deuteronomium und sogenannter Priesterkodex als nachexilische Schöpfungen betrachtet werden. Ebenso steht es für den Verf. fest, daß Daniel in der jetzigen Form aus der Zeit des Makkabäeraufstandes (165/4) stammt und einen Danielsroman darstellt. — Das 2. Bändchen sucht auf Grund der Ergebnisse des vorhergehenden die „geistig-religiöse Welt, die dem A. T. mit dem N. T. gemeinsam ist, herauszustellen und systematisch zur Darstellung zu bringen". Es gebe zwar wegen der schroffen Gegensätze in der atl. Religion kein atl. dogmatisches System, aber doch eine religiöse Strömung von Moses her auf Christus hin. Die Darstellung gliedert sich in 3 Hauptteile: 1. die Lehre des A. T. von Gott und seinem Verhältnis zur Welt; 2. die Lehre vom Menschen und der menschlichen Sünde; 3. die Lehre vom göttlichen Gericht und göttlichen Heil. Wie wenig freilich von einer eigentlichen Theologie die Rede sein kann, zeigt z. B. die Abhandlung über die Erbsünde (70 ff.). Was hier als Theologie des A. T. geboten wird, würde man richtiger eine systematische Religionsgeschichte des A. T. nennen. Br.

117. Bea, Aug., S. J., De libris Veteris Testamenti, 1. Teil: De Pentateucho (Institutiones biblicae Bd. II 1) 2. Aufl., gr. 8° (VIII u. 245 S.) Romae 1933, Pont. Inst. Bibl. *Lire* 15.—. — Daß B.s Einleitung in den Pentateuch schon in wenigen Jahren vergriffen war, ist ein Zeichen, wie sehr sie einem vielseitig empfundenen Bedürfnis nach einer kurzen, didaktisch aufgebauten Einführung in die schwierigsten Bücher des A. T. mit ihren vielfach verschlungenen und zum Teil noch ungelösten Fragen entgegenkommt. In Auffassung und Anlage weicht die neue Aufl. kaum von ihrer Vorgängerin ab (vgl. die Besprechung der 1. Aufl. Schol 4 [1929] 577 f.). Dagegen merkt man überall die bessernde Hand, besonders im 3. Teile, der Musterbeispiele für die Erklärung des Pentateuch bietet und dafür die wichtigeren und schwierigeren Fragen herausgreift. Freilich wird keiner erwarten, daß der Verf. in diesen verwickelten Fragen immer eine letzte, allseitig befriedigende Lösung vorlegt. Es muß oft genügen, auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht und die Wege zu ihrer Lösung aufgezeigt zu haben. Das gilt besonders für die Fragen, die mit der Sündflut zusammenhängen, die Zeit ihres Eintretens, ihre geographische und anthropo-

logische Ausdehnung und dgl. Hier ist die Frage, wie der bibl. Bericht mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften und der Forschungen über die Vorgeschichte, das Alter der Menschheit und die verschiedenen Kulturstufen in Einklang gebracht werden kann. B. nimmt an, daß die Sündflut geographisch begrenzt, aber anthropologisch absolut universell gewesen sei und darum stattgefunden habe, solange die Menschen noch ein enger begrenztes Gebiet bewohnten, also nicht allzu lange Zeit nach der Erschaffung des Menschen. Dabei ist er sich bewußt, daß bei dieser Annahme gewisse Schwierigkeiten ungelöst bleiben. Bei der Frage nach dem Alter der Menschheit lehnt er aus exegetischen Gründen jeden Transformismus, auch in der mildesten Form, entschieden ab. Eine andere, wohl nie restlos zu lösende Frage bleibt die Chronologie der Patriarchen und der mosaischen Zeit. Bezüglich der letzteren glaubt B., daß die jüngsten Ausgrabungen von Jericho wohl neues Licht zugunsten der bibl. Angaben bringen werden. Überall ist neuere Literatur nachgetragen. Keiner wird aber in einem Handbuch für Studierende eine absolut vollständige Bibliographie erwarten. Sehr zu begrüßen sind die neuen chronologischen Tafeln und die 3 neuen „Indices" (locorum Sacrae Scripturae, auctorum, rerum). Jedenfalls wird das Bändchen in der neuen Aufl. noch mehr als bisher den Studierenden ein willkommener Führer sein und kann zugleich als Anleitung für Seminarübungen gute Dienste tun. Br.

118. Baumgärtel, Fr., Der Hiobdialog. Aufriß und Deutung. gr. 8° (VIII u. 201 S.) Stuttgart 1933, Kohlhammer. *M* 7.20. — Das Problem der Deutung des Buches Job ist aufs engste verknüpft mit der Frage nach seiner Komposition. Das wird von B. ausdrücklich anerkannt. Aber er verlangt dann auch gleiche Anerkennung für etwas anderes, was „schon längst bekannt" sei, daß nämlich das Buch eine einheitliche Gedankenführung nicht aufweise. Dann geht B. selber daran, durch reichliche Ausscheidungen den von ihm gedachten Gedankengang, der sich natürlich auf eine bestimmte Deutung des Buches stützt, herzustellen. Das ist aber methodisch ein Trugschlußverfahren. B. bekennt sich übrigens mit achtenswerter Ehrlichkeit selber unbefriedigt von dieser Art von „Beweisführung" und betont deshalb den hypothetischen Charakter seiner Ergebnisse. Der längere Teil (1—165) dient dem Zwecke, den „ursprünglichen" Dialog herauszuarbeiten, der dann im zweiten Teil (166—187) seine Deutung empfängt. Das Entscheidende findet sich hier wohl in dem Kapitel „Grundsätzliches". Wir möchten B. bitten, einmal die ausgezeichnete Analyse der Gedankenreihen Jobs in Gietmanns „Das Menschenleben im Spiegel klassischer Dichtungen" nachzulesen und zu prüfen. † Rembold.

119. Procksch, O., Der Staatsgedanke in der Prophetie. gr. 8° (61 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 1.80. — Die israelitische Staatsform, die dem auserwählten Volke den Raum inmitten der Völkerwelt schaffen sollte, innerhalb dessen es seine gottgeschenkte Sendung erfüllen konnte, wandelte sich im Laufe der Geschichte. P. zeigt in einem geistvollen Überblick, wie diese lebensrettende Anpassung an die Wechsel des nationalen Schicksals vor sich ging unter dem führenden Einfluß der Prophetie. Der mosaische Bundesgedanke war der Kern des israelitischen Staatsgedankens. Anfangs glich das Zwölfstämmevolk einer Amphiktyonie mit gemeinsamem Heiligtum als Mittelpunkt. Samuel gab dieser Grundform eines theokratischen Nationalstaates im Königtum eine Spitze.

Diese königliche Verfassung ließ den großen staatsmännischen Propheten vollkommene Bewegungsfreiheit. Nach der Zertrümmerung der alten politischen Formen wurde Ezechiel der geistige Gründer des Kirchenstaates, in dessen Formen das nachexilische Israel auch unter der Fremdherrschaft seine nationale Eigenart zu erhalten vermochte. R.

120. Fichtner, J., Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. gr. 8° (VIII u. 128 S.) Gießen 1933, Töpelmann. *M* 6.80. — Die atl. Wissenschaft hat sich in den letzten Jahren sehr viel mit dem Erweis einer literarischen Abhängigkeit der biblischen Weisheitsschriften von z. T. erst jüngst entdeckten ägyptischen und babylonischen Vorlagen beschäftigt. Man möchte heute schon das Ergebnis gesichert sehen, „daß die isr.-jüd. Weisheitsliteratur ein Zweig der allgemeinen altorientalischen ist". F. will demgegenüber die geistige Selbständigkeit und Eigenentwicklung der ersteren darstellen. Zunächst wird der „Inhalt der isr. Weisheitslehre" vorgelegt (12—59). Es folgt eine Untersuchung über „Ziel, Motiv und Norm des weisen Handelns" (60 bis 97). Das Entscheidende aber für eine solche Vergleichung liegt naturgemäß in der „Gottesanschauung der isr. Weisen" (97 bis 123). „An diesem zentralen Punkte werden Vorstellungen, die dem AT sonst ganz geläufig sind, in der außerisr. Wsht dagegen gar nicht oder nur im Ansatz sichtbar sind, von der isr.-jüd. Wsht z. T. von vornherein, z. T. auch erst im Laufe der Entwicklung übernommen und zu immer größerer Bedeutung erhoben." Dieser wichtigste Ertrag der Arbeit hätte noch stärker betont werden und vor allem im Titel zum Ausdruck kommen sollen. Der geistige Gehalt der biblischen Weisheit ist eigenwertige Substanz, nicht bloße Prägung eines Gemeinbesitzes. R.

121. Schumpp, M., O. P., Das Buch Tobias, übersetzt und erklärt (Exeg. Handbuch zum AT, Bd XI). gr. 8° (LXXXVIII u. 292 S.) Münster 1933, Aschendorff. *M* 9.80; geb. *M* 11.80. — Die ausführliche Einleitung behandelt vor allem die große Verschiedenheit der überlieferten Textformen und einige besonders schwierige Fragen, die der Exegese im Büchlein Tobias gestellt scheinen. Der Erklärung ist der griechische Text von Swete zugrunde gelegt. Die Besprechung der verschiedenen Lesarten mag den Homileten auf der Suche nach dem reichen religiösen Gehalt etwas ermüden, dient aber, dem wissenschaftlichen Charakter des Sammelwerkes entsprechend, der noch aufzufindenden mutmaßlichen Form des verlorengegangenen Urtextes. Vorzüglich ist die Behandlung der Frage nach der Geschichtlichkeit des Buches. Sch. bietet zunächst die Gründe dagegen und zeigt deren Schwächen; dann folgen die Gründe dafür mit dem Nachweis, daß sie für eine strenge Geschichtlichkeit nicht ausreichen. Doch bleibt es nicht bei einem unbefriedigenden Non-liquet, sondern es werden nun vier wirklich gute Gründe für die Auffassung geltend gemacht, daß wir es mit einer freien Erzählung im Anschluß an geschichtliche Unterlagen zu tun haben. R.

122. Meinertz, Max, Einleitung in das Neue Testament. 4. völlig neu bearb. Aufl. gr. 8° (388 S. u. 4 Handschriftentafeln) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 8.50; geb. *M* 10.50. — Die Hoffnung des Verf., daß die 4. Aufl. trotz der Kürzungen sachlich gewonnen habe, ist wohl berechtigt; denn abgesehen davon, daß die Kürzungen nicht selten nur die Fassung betreffen, haben manche Fragen gegen früher eine eingehendere Behandlung erfahren. Es sei

z. B. hingewiesen auf die synoptische Frage, die früher 10 S., in der neuen Auflage 14 S. umfaßt. Willkommen ist unter anderem die klare Einführung in die Formgeschichte. Freilich wird man bei der Literaturangabe die Beschränkung besonders bez. ausländischer Literatur etwas bedauern, wenngleich die bedeutenderen neueren deutschen Werke noch ziemlich vollständig aufgeführt werden. Was in dem Vorwort zur 2. Aufl. gesagt wurde, daß das Buch „nicht nur in großen Zügen die Resultate der Forschungen bieten, sondern auch den Weg zeigen wolle, auf dem man zu ihnen gelangt", gilt auch von der neuen Auflage. Im übrigen verbürgen schon die früheren Auflagen die Gediegenheit der vorliegenden vollständigen Neubearbeitung der Schäferschen Einleitung in das N. T. Bei aller Aufgeschlossenheit für die modernen Fragestellungen in den Bibelwissenschaften weiß der Verf. im Lichte der kirchlichen Überlieferung die Ansichten sorgfältig zu prüfen und gegeneinander abzuwägen. So wird „das Buch wie bisher das Studium der Hl. Schrift anregen" und beim Studium selbst ein zuverlässiger Führer sein. Brinkmann.

123. Holzmeister, U., S. J., Chronologia vitae Christi. gr. 8° (XII u. 246 S.) Romae 1933, Pont. Instit. Bibl. *Lire* 16.—. — H. will uns eine möglichst vollständige Chronologie des Lebens Jesu bieten. Bei der völligen Unzulänglichkeit der Überlieferung bezüglich der Daten aus dem Leben des Heilandes bleibt kein anderer Weg, als von den wenigen Anhaltspunkten, die in den Evangelien gegeben sind, auszugehen. Was aus ihrer Zusammenschau und ihrer Beziehung zu Ereignissen der ntl. Zeitgeschichte an Sicherheit bzw. Wahrscheinlichkeit für die einzelnen Daten des Erdenwandels Christi zu gewinnen ist, findet der Leser schmucklos aber klar und übersichtlich zusammengestellt. Für die Geburt Christi kommen nach dem Verf. nur die Jahre 7, 8 oder 9 v. Chr. in Betracht. Als Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nimmt er auf Grund des Joh. als sehr wahrscheinlich 3 Jahre an, ohne freilich die Möglichkeit einer nur zweijährigen Lehrtätigkeit auszuschließen. Der Todestag Jesu fällt nach ihm sehr wahrscheinlich auf den 7. April 30; dabei bleibe aber eine gewisse Wahrscheinlichkeit für den 3. April 33 bestehen. Jeder, der sich eingehender mit dem Leben Jesu beschäftigt, wird dem Verf. für seine Arbeit aufrichtigen Dank wissen. Daran hindern auch kleine Versehen nichts, die hier und da unterlaufen sind und auf die mich der Verf. z. T. selbst aufmerksam gemacht hat. So ist S. 69 Z. 13 statt κράσεως zu lesen κρατήσεως; S. 160 Z. 3 v. u. muß es heißen: „Christos basileus ou basileusas"; S. 173 ist für das Jahr 31 wohl zu lesen: „Tiberius, qui . . . consul V (statt VI) vice"; ebd. gehören die Konsuln Persicus und Vitellius statt in das Jahr 32 in das Jahr 34. Für 32 kommen Cn. Domitius Ahenobarbus und L. Arruntius Camillus Scribonianus in Frage (vgl. S. 223); endlich S. 179 Z. 1 wird als 13. Jahr des Nero irrtümlich 56/57 statt 66/67 angegeben. Br.

124. Errandonea, I., S. J., Epitome Grammaticae graeco-biblicae. gr. 8° (116 S.) Romae 1933, Univ. Gregoriana. *Lire* 7.—. — Durch die apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus" und die folgenden Ausführungsbestimmungen der römischen Studienkongregation ist nunmehr das biblische Griechisch als Nebenfach für alle Theologiestudierenden vorgeschrieben, die sich auf die akademischen Grade vorbereiten. Die vorliegende Arbeit, die als Leitfaden in der Hand der Studierenden gedacht ist, kommt darum einem wirklichen Bedürfnis entgegen. Nach einer kurzen

Einführung in die Stellung des biblischen Griechisch zum klassischen und hellenistischen folgt im 1. Teile das Wesentliche über seine lexikalischen, phonetischen und morphologischen Eigenarten, und zwar immer durch Beispiele aus den verschiedenen Büchern der Hl. Schrift erläutert. Der 2. Teil bietet, ebenfalls an Hand von Beispielen aus der Hl. Schrift, die Syntax, soweit sie von der klassischen Sprache abweicht. Um den Schülern den Vergleich mit den klassischen Formen zu erleichtern, sind in einem Anhange die hauptsächlichsten Paradigmen der klassischen Deklinationen und Konjugationen abgedruckt. Br.

125. Roller, O., Das Formular der Paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Brief (Beitr. z. Wissenschaft vom A. u. N. T., 4. Folge, Heft 6). gr. 8° (XXXI u. 657 S. u. 7 Tabellen im Anhang) Stuttgart 1933, Kohlhammer. *M* 36.—. — Der Verf. hat sich jahrelang mit Urkunden und Urkundenlehre beschäftigt und sucht nun in dem vorliegenden Werke die Echtheitsfrage der Paulin. Briefe an Hand der sogenannten diplomatischen Methode zu lösen. Die bisher vielfach angewandte stilkritische Methode habe versagen müssen, weil sie von der stillschweigenden Voraussetzung ausging, daß ein echter Brief seine sprachliche und stilistische Fassung seinem Verf. verdanke. R. zeigt, daß ein eigentlicher Brief (als solche seien alle Briefe des hl. Paulus mit Ausnahme des Hebr anzusprechen) z. Z. des Apostels auf vierfache Weise zustande kommen konnte. Entweder schrieb der Verf. den Brief eigenhändig, oder er diktierte ihn, oder er ließ ihn nach seinem Konzept oder Entwurf von einem anderen ausarbeiten, oder endlich er gab bloß allgemeine Anweisungen, nach denen ein anderer den Brief selbständig zu konzipieren hatte. In den letzten 3 Fällen mußte aber der Verf. durch seine Unterschrift bekunden, daß er den Brief als den seinen anerkenne. Dafür war der Name nicht immer erforderlich. Die Eigenart des Verf. wird sich nach R. vor allem in den Formalitäten des Briefes, d. h. dem Eingangsprotokoll und dem Schlußgruß zeigen. Diese beiden seien aber in allen Paulusbriefen typisch, wenn sie auch eine gewisse Wandlung durchgemacht hätten. Die hänge teils mit dem Zwecke des Briefes, teils mit der Zunahme des apostolischen Selbstbewußtseins des hl. Paulus zusammen. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß alle 13 Briefe (Hebr bleibt unberücksichtigt) dem hl. Paulus zuzuschreiben, von ihm aber in verschiedener Weise verfaßt seien. Die Entscheidung über die Echtheit eines Briefes hängt freilich nach R. nicht von den „inneren Merkmalen" der Urkundenkritik ab, sondern stützt sich vor allem auf die ältesten geschichtlichen Zeugnisse. — Die Arbeit bietet z. T. neue Gesichtspunkte, die wohl bisher nicht genügend berücksichtigt wurden. An Hand eines reichhaltigen Materials gibt sie uns einen Einblick in die Anlage und Abfassungsmethode des antiken Briefes und tut damit überzeugend die Unzulänglichkeit der stilkritischen Methode für die Beurteilung der Echtheit dar. Allerdings, wie weit die sprachlichen und stilistischen Unterschiede in den einzelnen Briefen des hl. Paulus durch Annahme verschiedener Sekretäre erklärt werden müssen, ist eine andere Frage. Ob sie sich nicht meistens schon durch eine gewisse Entwicklung des Stiles beim hl. Paulus und durch den Gegenstand, den Zweck und die Umstände der Briefe genügend erklären lassen? Oder soll man z. B. das Kraftvolle und zugleich so Persönliche des 2. Kor, oder die Entrüstung im Gal oder die persönliche Wärme des Phil einem Sekretär des

hl. Paulus zuschreiben? Leider ist die Darstellung etwas unübersichtlich. 238 S. Text stehen 388 S. Anmerkungen gegenüber, die ihrerseits allein im Sachregister berücksichtigt werden. Durch eine straffere, systematischere Verarbeitung des gebotenen Stoffes würde das auch so schon wertvolle Buch noch bedeutend gewinnen. Br.

126. Staab, Karl, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (Ntl. Abh. Bd. XV). gr. 8° (XLVIII u. 674 S.) Münster i. W. 1933, Aschendorff. *M* 31.85. — Nach zehnjährigem, mühsamem Studium, das seinen ersten Niederschlag fand in seiner 1926 erschienenen umfassenden Vorarbeit „Die Pauluskatenen, nach den handschriftl. Quellen untersucht" (s. Schol 2 [1927] 602 f.), kann St. nunmehr das Endergebnis seiner Arbeit vorlegen. Ein großer Teil der gesammelten Bruchstücke aus griechischen Pauluskommentaren, die bisher in den Katenen vergraben lagen, wird damit zum ersten Male veröffentlicht, andere erscheinen hier in ihrer ersten kritisch zuverlässigen Ausgabe. Es fanden nur Texte von solchen griechischen Exegeten Aufnahme, deren Kommentare selbst nicht mehr erhalten sind. So scheiden Chrysostomus und Theodoret von vornherein aus. Ebenso hat der Herausgeber Bruchstücke von Athanasius, Basilius usw. unberücksichtigt gelassen, weil sie nicht eigentlichen Kommentaren entnommen sind. Aus rein praktischen Gründen wurden die Bruchstücke des Klemens von Alex., des Dionysius von Alex., des Methodius sowie des Origenes nicht aufgenommen, weil sie in den von der Berliner Akademie der Wissenschaften besorgten Ausgaben ihrer Gesamtwerke schon erschienen sind bzw. demnächst erscheinen werden. So bleiben fast nur solche Autoren übrig, die von der Kirche wegen irriger Lehren verurteilt wurden und deren Kommentare infolgedessen der Vernichtung anheimgefallen sind, wie Didymus von Alex., Theodor von Mopsuestia, Photius u. a. Dank der mühsamen Arbeit des Herausgebers sind uns große Teile ihrer z. T. wertvollen Kommentare wieder zugänglich geworden. Br.

127. Staffelbach, G., Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus. (Freiburger theol. Studien, Heft 34) gr. 8° (VIII u. 128 S.) Freiburg i. Br. 1932, Herder. *M* 3.—. — St. will in seiner Dissertation die Beziehung der Paulinischen Lehre vom Corpus Christi mysticum zur Moral aufzeigen. Er glaubt, der hl. Paulus sehe in der „mystischen Gemeinschaft mit dem Herrn" (108) das alleinige Prinzip der Moral in der christlichen Heilsordnung. Leider ist nicht immer klar, wie der Verf. das Moralprinzip verstanden wissen will. Soll es heißen, daß der Mensch nur (übernatürlich) gute Handlungen setzen kann in der Vereinigung mit Christus? oder will er sagen, daß die Vereinigung mit Christus im Gegensatz zum mosaischen Gesetz die Kraft gibt, das ewig gültige und von Christus vervollkommnete Sittengesetz zu beobachten? oder soll es heißen, daß der Mensch in der Vereinigung mit Christus die Norm seines sittlichen Handelns findet, sofern er ja in Christus umgestaltet werden soll (Gal 4, 19)? oder daß aus der Vereinigung mit Christus die moralische Verpflichtung erwächst (53)? Aber das hindert nicht, daß uns St.s Arbeit manche Anregung gibt, tiefer in den Reichtum der Paulinischen Gedankenwelt einzudringen und sie für das persönliche Leben auszuwerten. Br.

128. Büchsel, Fr., Die Johannesbriefe (Theol. Handkommentar zum N. T., Bd. XVII) Lex.-8° (XII u. 102 S.) Leipzig 1933, Deichert. *M* 3.20; geb. *M* 4.50. — In der äußeren Anlage ent-

spricht B.s Erklärung der Johannesbriefe ganz den beiden bisher erschienenen Bänden des Theol. Handkommentars (vgl. Schol 7 [1932] 415—418). Es berührt angenehm, daß der Verf. sich durchweg von rationalistischen Vorurteilen fernhält. Für ihn ist der Jünger Johannes nicht nur der Verfasser des 4. Evangeliums und des 1. Joh, sondern auch des 2. und 3. Joh. Er lehnt es durchaus ab, die johanneischen Anschauungen aus der jüdischen oder hellenistischen Ideenwelt restlos abzuleiten, sondern führt sie vor allem auf die Predigt Jesu zurück. Die 11 Exkurse behandeln meistens biblisch-theologische Fragen, wie „Die Wahrheit bei Johannes", „In ihm", „Die Geburt aus Gott", „Die Christologie des Antichristen", „Furcht und Liebe" u. a. Fragen, die allerdings z. T. nur von der kath. Gnadenlehre her eine befriedigende Lösung finden könnten. Im letzten Exkurs kommt die Echtheit des sogenannten Komma johanneum zur Sprache. Dabei wäre aber auch die offizielle Erklärung des Hl. Offiziums vom 2. Juni 1927 zu dem erwähnten Dekret der römischen Inquisition vom 13. Januar 1897 zu nennen gewesen, um zu zeigen, in welchem Sinne das Dekret von 1897 zu verstehen ist und „noch heute Geltung hat". Überhaupt muß man leider auch hier wieder feststellen, was bei der Besprechung der früheren Bände schon gesagt wurde, daß kath. Autoren so gut wie gar nicht berücksichtigt werden. Man hätte erwartet, im Literaturverzeichnis doch wenigstens die Kommentare von Joh. Belser und Wilh. Vrede erwähnt zu finden. Br.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

129. Im Banne der Dreieinigkeit. Hrsg. v. Fr. Kronseder S. J. kl. 8° (88 S.) Regensburg (1933), Pustet. *M* 1.40; geb. *M* 1.90. — Der Schwerpunkt dieser von „einem weißen, schweigenden Mönch" verfaßten und von P. Kronseder übermittelten, in einem schmalen feinen Bändchen dargebotenen Ausführungen liegt nicht in den dogmatischen Sätzen, sondern in den aszetisch-mystischen, vom Hauche tiefer Frömmigkeit durchwehten letzten Betrachtungen: „Vom Menschen zu Gott" und „Der Mensch in Gott". Die eine oder andere theologische Formulierung ist etwas auffallend, z. B. S. 26: „Unaufhörlich geht der Vater ganz von sich aus und kommt in den Sohn." Es ist schon richtig gemeint: der Vater teilt sein Sein dem Sohne mit. Aber die Theologie sagt: Pater non procedit. Deneffe.

130. Boyer, C., S. J., Tractatus de Deo creante et elevante. Ed. 2. gr. 8° (545 S.) Romae 1933, Univ. Gregoriana. *Lire* 25.—. — Die schon 1929 zum Gebrauch der Hörer gedruckten Vorlesungen werden jetzt als 2. verbesserte und vermehrte Auflage der Öffentlichkeit übergeben. Es ist ein scholastisches Lehrbuch der üblichen Art, für seinen Zweck sehr geeignet, klar und solid, bedenklichen Neuerungen abhold. In 4 Hauptteilen wird die Lehre von der Schöpfung, der Erhebung, dem Sündenfall der ersten Menschen und von den Engeln dargestellt. Die neuere deutsche Literatur ist nur spärlich herangezogen worden. So vermißt man ungern die Berücksichtigung so bedeutender Werke wie beispielsweise Jos. Feldmann, Paradies und Sündenfall, oder Jos. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Auch bedauert man das Fehlen eines Personen- und Sachregisters. — Um wenigstens auf einen Lehrpunkt einzugehen, so scheint mir die Lehre von den Folgen der Erbsünde für dieses und jenes Leben von B.

ebenso wie von vielen andern Theologen nicht ganz folgerichtig durchgeführt zu sein. Die Kinder in der Vorhölle sollen keine positive Strafe, Schmerz oder Traurigkeit, erleiden; aber die Güter der natürlichen Seligkeit werden ihnen abgesprochen. Sie haben nur, „quod conditiones naturae exigunt". Dann wird gleich fortgefahren: „Conditio autem animae separatae, si solis viribus naturae relinquatur, est valde imperfecta" (438). Dagegen läßt sich wohl zweierlei einwenden. Zunächst: Bleibt es denn ewig eine „anima separata"? Die Leiber der Seligen und der zur Hölle Verdammten werden auferstehen. Sind die Leiber der Seelen in der Vorhölle davon ausgenommen? Dann vor allem: Fällt hier die „exigentia naturae" mit den „vires naturae" zusammen? Die „exigentia naturae" verlangt als Zustand des Endziels die natürliche Seligkeit. Ist dieses Ziel ohne persönliche Schuld formell verfehlt, so erscheint es doch höchst angemessen, daß Gott wenigstens materiell eine den natürlichen Ansprüchen des Menschen genügende Glückseligkeit gewährt, auch wenn die Kräfte des Menschen diese nicht allein zustandebringen können. Ferner: Wenn einmal Ernst gemacht wird mit dem Grundsatz, die bloße Erbsünde verdiene keine positive Strafe, dann scheint man folgerichtig auch sagen zu müssen: Wegen der bloßen Erbsünde darf niemand in eine Lage geraten oder darin belassen werden, daß er mit unausweichlicher Notwendigkeit in die Hölle kommt. Nach B. (424 ff.) wäre das aber infolge der „äußeren" Schwächung der Natur durch die Erbsünde der Fall. Ob jene traurige Notwendigkeit durch innere oder äußere Schwächung herbeigeführt wird, ist dafür doch ganz belanglos (näheres über diese Frage in meinem Tract. de Gratia n. 157—161). Lange.

131. de Montcheuil, Y., L'Hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De Libero Arbitrio de saint Augustin: RechScRel 23 (1933) 197—221. — Augustin führt De lib. arb. 3 c. 18 ff. aus und wiederholt es Retr. 1, 9, 6: Auch wenn der Zustand der Unwissenheit und sittlichen Schwäche, in dem der Mensch geboren wird, keine Strafe der Erbsünde wäre, so ließe er sich doch mit der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit vereinbaren. Ist das zu verstehen: Ohne seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben, hätte Gott unabhängig von jeder Sünde die Menschheit so schaffen können? Das meint C. Boyer: Greg 11 (1930) 32—57; vgl. Schol 5 (1930) 603. Verf. glaubt, Aug. so verstehen zu müssen: Um den Manichäern zu zeigen, daß das Übel in der Welt ohne ihren Dualismus erklärbar ist, geht er die verschiedenen möglichen Annahmen durch, setzt aber bei allen die Tatsache der Sünde Adams voraus. Gott hätte das Übel der ersten Sünde des Menschengeschlechts auch dadurch zum Guten wenden können, daß er eine unschuldige Seele in jener Unwissenheit und Begierlichkeit schüfe, die jetzt die Strafe für Adams Sünde ist, um so die Vorzüglichkeit der geistigen Seele zu zeigen, die selbst in diesem Zustande noch ihre Überlegenheit über den Leib beweisen kann. Man kann aber nicht daraus schließen, Aug. nehme an: Wenn keine Sünde stattgefunden hätte, würde Gott doch den Rest dieses Planes haben verwirklichen können. — So wird der Gedankengang Augustins freilich, wie de M. selbst gesteht, „beaucoup plus complexe" (198). L.

132. Ortiz de Urbina, I., S. J., Die Gottheit Christi bei Afrahat (Orientalia Christiana 31, 1) gr. 8° (140 S.) Rom 1933, Pont. Institutum Orientalium Studiorum. *Lire* 24.—. — Eine ver-

dienstvolle und methodisch gute Arbeit. Gegen Loofs zeigt der Verfasser, daß Afrahat, „der persische Weise", der seine 22 Homilien im Jahre 337 bezw. 344, also kurz nach dem Konzil von Nizäa, verfaßte (15), dabei aber doch von den arianischen Kämpfen unbeeinflußt blieb, die wahre und eigentliche Gottheit Christi gelehrt hat. Zwar wird zunächst der klare Ausspruch der 17. Homilie, wonach Christus in der Lehre der Christen Gott und Gottes Sohn ist, als an sich nicht beweiskräftig anerkannt, da der Name „Gott" bei Afrahat auch Geschöpfen beigelegt werden kann und die Homilie einen ähnlichen Gedanken entwickelt, wie Joh 10, 35 f.: Wenn Gerechte „Gott" genannt werden können, dann auch und noch mehr Christus (68). Aber an anderer Stelle lehrt Afrahat das vorirdische Leben Christi und seine eigentliche Sohnschaft in Bezug auf Gott den Vater. Von hier aus ist auch der Satz der 17. Homilie als von der wahren Gottheit Christi gesagt aufzufassen. Lehrreich sind die Bemerkungen über die Chronik von Arbela (29 ff.) und die Chronik von Söört (31). Der Verfasser ist sehr vorsichtig in der Deutung der Texte. Wenn S. 24 gesagt wird: „In diesen Aussagen [Afrahats] . . . wird die Hl. Schrift sozusagen als einzige Quelle der Lehre bezeichnet", so ist zu beachten, daß gerade die angeführte Stelle auch ein schönes Bekenntnis zur Tradition enthält, indem Afrahat erklärt, er schreibe seine Kapitel „nach dem Sinne der ganzen Kirche" (23). Der Verf. sagt im Schlußsatz: „Wenn also Afrahat, der, wie gesagt, unabhängig von Nizäa denkt und schreibt . . . , die Gottheit Christi behauptet, so ist eine derartige Glaubenslehre nicht erst durch die Synode von Nizäa eingeführt worden" (140). Deneffe.

133. Vosté, I.-M., O. P., De conceptione virginali Iesu Christi: Angelicum 10 (1933) 195—241 335—358. — Exegese von Mt 1, 18—25 und Luc 1, 26—38; Zurückweisung der rationalistischen Schwierigkeiten, besonders gegen die Echtheit von Luc 1, 34 f.; hier ist beachtenswert der Aufweis des Parallelismus zwischen der an Zacharias und der an Maria ergangenen Verkündigung (238 f.); Zurückweisung der verschiedenen Versuche, den Glauben an die jungfräuliche Empfängnis Christi durch Entlehnung aus juden- oder heidenchristlichen Vorstellungen zu erklären; Nachweis des Glaubens der Urkirche. D.

134. Bartmann, B., Die Erlösung. Sünde und Sühne. 8° (144 S.) Paderborn 1933, Bonifacius-Druckerei. *M* 2.—; geb. *M* 2.80. — B. sucht mit Geschick dem modernen Menschen den Begriff von Sünde, Sühne und Erlösung klarzumachen und die entgegenstehenden Irrtümer auszuräumen. Sehr gut ist die Harmonie zwischen der Lehre Christi, des hl. Paulus und des hl. Johannes herausgearbeitet. Daß ich die Bedenken B.s gegen die Bezeichnung der Sünde als einer „Beleidigung Gottes" (133) nicht teile, habe ich schon Schol 8 (1933) 293 gesagt. Der Ausdruck kann und muß richtig verstanden werden, ähnlich wie etwa „Zorn" Gottes oder „Versöhnung" Gottes richtig zu verstehen sind. D.

135. Bittremieux, J., De Mariologie in het afgeloopen Jaar: Overdruk van „De Standaard van Maria" (Tongerloo 1933), Aflevering 8 9 10. — Der Aufsatz ist der Einleitungsvortrag zu den „Mariale Dagen" von Tongerloo, Provinz Antwerpen, Sept. 1933. B. bespricht eine Reihe mariologischer Artikel und Bücher aus den Jahren 1932 und 1933. Außer dem Hinweis auf die päpstlichen Aussprüche und auf Löwener Doktoratsthesen verdienen besondere Beachtung die Ausführungen über einen Artikel von A. Mul-

ders in Nederlandsche Katholieke Stemmen 33 (1933) 43—48: Een nieuwe opbouw der Mariologie. Danach soll der I. Teil der Mariologie handeln über die göttliche Mutterschaft Mariä, mit den Unterteilen: Angemessenheit, Tatsächlichkeit dieser Mutterschaft, Jungfräulichkeit, Würde, Gnadenvorzüge. Der II. Teil soll die Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk befassen mit den Unterteilen: Mutter des Erlösers (freie Zustimmung zur Mutterschaft), Miterlöserin, Mittlerin aller Gnaden. D.

136. Pius XI. Am 15. August 1933, bei Gelegenheit der Verlesung des Dekretes „del Tuto" für die Heiligsprechung der seligen Johanna Antida Thouret, Stifterin der Schwestern der Liebe, hielt der Papst eine Ansprache über die Mittlerschaft Mariä, insbesondere über ihre Anteilnahme bei der Erweckung, Formung und Krönung der Heiligen: „Anche riguardo ai Santi si può dire che Maria è con Dio in quanto li suscita, li forma, e li incorona." Die Gnaden kommen von Gott, aber Maria erlangt sie und teilt sie aus: „Ma se la Grazia è da Dio, è però data per Maria, che è la nostra avvocata e mediatrice." *„Dio dà le grazie, Maria le ottiene e le distribuisce."* Maria führt die Heiligen zur Beharrlichkeit: „Essa li conduce alla perseveranza finale ed alla gloria eterna." Der Papst sprach den Wunsch aus, die Andacht zu Maria möge besonders für die heutige Jugend der beherrschende Gedanke des ganzen Lebens werden: „Occorre augurare, specialmente alla gioventù odierna esposta a tanti pericoli, che la devozione di Maria divenga il pensiero dominante di tutta la vita." Die Sätze sind entnommen dem Osservatore Romano 73 (1933) n. 191, 16—17 Agosto, S. 1, Spalte 2 u. 3. D.

137. Deneffe, A., S. J., Maria, die Mittlerin aller Gnaden. 8° (78 S.) Innsbruck 1933, Rauch. *M* 1.20. — Die Schrift ist ein etwas umgearbeiteter Aufsatz aus Schol 4 (1929) 321—351. Nach einer kurzen Einführung wird die Lehre selbst in drei Kapiteln behandelt: Maria ist Mittlerin aller Gnaden, 1. weil sie der Welt den Erlöser brachte, 2. weil sie uns einst mit Christus und durch Christus alle Gnaden mitverdient hat, 3. weil sie uns jetzt alle Gnaden erfleht. Ein 4. Kapitel handelt über die Einordnung der Lehre in den Erlösungsplan und über die Definitionsmöglichkeit. Es ist Wert auf genauere Quellenangabe gelegt. Auch ist ein alphabetisches Register beigefügt. Zur schnellen Orientierung über die Frage und über einschlägige Literatur dürfte die Schrift manchem Theologen willkommen sein. D.

138. Garrigou-Lagrange, R., La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer? RevThom 38 (1933) 669—688. — Zwar kann die natürliche Vernunft beweisen, daß es im allgemeinen eine Ordnung von natürlicherweise unerkennbaren Geheimnissen in Gott gibt (vgl. Schol 8 [1933] 611), aber keineswegs die Existenz irgendeines einzelnen Geheimnisses. Alle geben zu, daß die Existenz der unmittelbaren Anschauung Gottes nicht durch die natürliche Vernunft bewiesen werden kann. Für ihre Möglichkeit lassen sich bloß gute Konvenienzgründe, aber keine eigentlichen Beweise beibringen, auch keine indirekten, etwa aus dem desiderium naturale. Für diese gewöhnlichere Lehre der Thomisten werden Stellen aus den Salmantizensern, Gonet, Gotti und Billuart angeführt. Es handelt sich hier um die innere Möglichkeit von etwas wesenhaft Übernatürlichem, und da gilt: „Quod est supernaturale quoad substantiam, est supernaturale etiam quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur." Selbstverständlich kann auch

keine Vernunft beweisen, daß die Anschauung Gottes unmöglich sei. Diese Ansicht, der m. E. durchaus zuzustimmen ist, betrachtet der Verf. als die des hl. Thomas. Lange.

139. Seesemann, H., Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament (Beiheft 14 zur ZNTWiss). gr. 8° (108 S.) Gießen 1933, Töpelmann. *M* 6.—. — Das gut begründete Ergebnis ist: In Übereinstimmung mit dem nichtchristlichen Sprachgebrauch ist die Grundbedeutung des ntl., insonderheit Paulinischen Ausdrucks „das Anteilhaben", wobei Paulus eine sehr enge Beziehung zum Ausdruck bringen will, die in die Bedeutung „Einswerden" hinüberspielt (56). Nur vereinzelt kommen die Bedeutungen „Mitteilsamkeit" (2 Kor 9, 13; Röm 15, 26) und „Gemeinschaft" im Sinn von „Einigkeit, gemeinsames Anteilhaben" (Gal 2, 9) vor. Das Wort ist für Paulus ein religiöser Terminus. Weder bei ihm noch sonst im N. T. hat es den Sinn „Gemeinschaft" = Genossenschaft, Gemeinde; darum läßt sich von hier aus die Kirchenidee nicht beleuchten. — Trefflich sind die Ausführungen über 1 Kor 10, 16 (34—47): Der Empfang der Eucharistie vermittelt nach Paulus ein Anteilhaben und Einswerden mit Christus, und das nur deshalb, weil der Apostel „das Brot mit dem Leib und den Wein mit dem Blut Christi gleichsetzt" (44). „An diesem Verse scheitern daher alle Versuche, den sakramentalen Charakter des Herrenmahls bei Paulus zu leugnen" (45). — Zum Widerspruch fordert heraus, was über den Heiligen Geist gesagt wird: Wer eine Lehre vom Geist bei Paulus zu finden hoffe, werde sich „mit der Feststellung einer Reihe von unvereinbaren Äußerungen begnügen müssen" (64). „Als dritte Person — neben Gott und Christus — hat Paulus den Geist nicht betrachtet" (65). Man muß eben mit Paulus zwischen „dem Geist" und „unserm Geist" (Röm 8, 16) oder — was dasselbe in andern Worten ist — mit der katholischen Theologie zwischen der „ungeschaffenen Gabe" (der dritten göttlichen Person) und der „geschaffenen Gabe" (dem übernatürlichen seelischen Prinzip des Lebens aus dem Geiste) unterscheiden. Hier rächt sich besonders stark die Unkenntnis der so reichhaltigen und gründlichen katholischen Forschung auf diesem Gebiet. Abgesehen von einer kurzen Erwähnung Belsers findet sich unter den mehr als hundert Namen des Autorenverzeichnisses kein einziger katholischer Theologe. L.

140. Bittremieux, J., Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae justi? EphThLov 10 (1933) 427—440. — Die durch Kürze und Klarheit ausgezeichnete Untersuchung bekämpft die neuerdings wieder verteidigte Meinung, der Gerechte sei mit der Person des Hl. Geistes als solcher besonders verbunden und diese Verbindung, nicht die heiligmachende Gnade, sei die Formalursache seiner göttlichen Adoptivkindschaft. Eine solche spezielle Verbindung mit der Person des Hl. Geistes ist nach B. unverständlich und wird von fast allen Theologen verworfen; desgleichen jene Lehre von der Formalursache der Adoption. Wenn es sich um die Auffindung dieser Formalursache handelt, dann führen mehrere solide Beweisgründe (das Enthaltensein der Formalwirkung in der Ursache; der Begriff der Zeugung; die Adoptivkindschaft als Teilnahme an der natürlichen Sohnschaft der zweiten göttlichen Person; die Gottesebenbildlichkeit) von der Erklärung durch jene unio ab, während sie zur Erklärung durch die heiligmachende Gnade hinführen. Die Hauptgründe für die gegnerische These (die Kindschaft bezieht sich auf die Person, nicht auf die

Natur; Christus besaß die heiligmachende Gnade ohne die Adoptivkindschaft) entbehren der Beweiskraft. L.

141. Stegmüller, Fr., Zur Gnadenlehre des jungen Suarez. gr. 8° (VIII u. 54 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. *M* 2.40. — Die Behauptung des P. Leo Santi S. J., Suarez habe während seiner römischen Lehrtätigkeit die *scientia media* verworfen (s. Schol 8 [1933] 401), wird hier durch Veröffentlichung der betreffenden Partie jener Vorlesungen aus dem Winter 1582/83 nach einer Hs der Landesbibl. Karlsruhe (Fonds von Ettenheimmünster 443) vollauf bestätigt. Aber nicht als ob der junge Suarez ein Anhänger der Prädeterminationslehre gewesen wäre! Diese wird hier von ihm noch weit schärfer bekämpft. Er findet eben damals noch in der sc. m. Aporien, die er nicht zu lösen vermag. Hätte Gott die Erkenntnis: „si movero hominem tali modo, tali tempore, ille consentiet", dann bestände, so meint Suarez, zwischen Bedingung und Bedingtem eine notwendige Verbindung, die der Freiheit widerstreite. Weil beim freien Akte die eine Wirkung nicht mehr als die andere *in virtute causae* enthalten sei, könne der Effekt, der tatsächlich erfolgen würde, auch von Gott nicht mit Unfehlbarkeit erkannt werden. Deshalb trägt Suarez damals eine Erklärung vor, die die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade ausschließlich aus der Willensentscheidung des Geschöpfes herleitet, also im Grunde semipelagianisch ist. Später, mindestens seit 1588, hat Suarez die Entdeckung gemacht, daß Bedingungssätze der genannten Art keine Folgerungen, sondern schlichte Urteile seien, so daß in ihnen die Verbindung von Subjekt und Prädikat nur tatsächlich, nicht notwendig sei; wegen der in ihnen enthaltenen determinierten Wahrheit seien sie aber für Gott erkennbar, ohne daß dadurch die menschliche Freiheit irgendwie beeinträchtigt werde. Anderseits erkannte er, wie die sc. m. eine Reihe von Problemen in der Konkurs-, Vorsehungs-, Prädestinations- und Gnadenlehre überraschend gut löse. „Die Arbeit Aug in Aug mit den Problemen selbst und der Wille, sie nach der Weise des hl. Thomas zu lösen, führte Suarez zur scientia media" (34) — nicht zum Radikalismus hin, sondern vom Radikalismus weg. — Eine vergleichende Prüfung der eigenen Ausführungen St.s mit der S. 35—54 edierten Vorlesung des Suarez ergibt, daß St. die Gedanken des großen Theologen durchaus richtig aufgefaßt und in sehr klarer, präziser Form wiederzugeben verstanden hat. Seine solide Arbeitsweise flößt das Vertrauen ein, daß es ihm gelingen werde, in seiner angekündigten Arbeit über „Ursprung und Entwicklung des Molinismus" die auf diesem Gebiet noch sehr vermißte Klarheit zu bringen. — Eine kleine Ungenauigkeit fiel mir in Anm. 2 auf S. 3 auf. Der dort zitierte Artikel von de Scorraille steht Études relig. 64 (1895) S. 151—176, nicht 177—186; er macht noch nicht auf die Karlsruher Hss aufmerksam. Das tut ganz kurz Sommervogel a. a. O. und dann eingehender de Scorraille in seinem großen Werk über Suarez a. a. O. Über den Inhalt dieser Vorlesungen weiß aber auch de Sc. nichts anzugeben. So bleibt St. das Verdienst, als erster diese Entwicklungsstufe des suarezianischen Lehrgebäudes erschlossen zu haben. Eingehender berichte ich über die vorzügliche Arbeit in ThRev 33 (1934) 17—19. L.

142. Teixidor, L., Suárez y Santo Tomás: EstudEcl 12 (1933) 75—99 199—227. — Daß Suarez in vorbildlicher Weise dem hl. Thomas gefolgt ist, wird an zwei Beispielen gezeigt: der Prädestinationslehre, wo er überzeugt ist, sich dem englischen Lehrer

getreu anzuschließen, und der Frage, ob Glauben und Wissen desselben Gegenstandes möglich sei, wo er aus durchschlagenden Gründen mit vielen Theologen bewußt von Thomas abgeht. Die Überschrift ist insofern nicht erschöpfend, als auch von vielen andern Theologen eingehend gehandelt wird: im 1. Teil von Molina und sechs andern großen Theologen der Gesellschaft Jesu (wie sie die Prädestinationslehre des Aquinaten verstanden haben), im 2. Teil von Alexander v. Hales, Albert dem Großen, Bonaventura und vielen Jesuiten, die in der genannten Frage anders als Thomas lehren. L.

143. Tromp, S., Tractatus S. Roberti Bellarmini iuvenis de praedestinatione. Introductio et editio autographi: Greg 14 (1933) 248—268; — Progressus doctrinalis in tractatibus S. Roberti Bellarmini de praedestinatione. Inquisitiones criticae et comparativae: ebd. 313—355. — Als Lehrer der Rhetorik in Florenz schrieb sich der junge Bellarmin 1564 die von Tolet im Schuljahr 1562/63 gehaltenen Vorlesungen über den 1. Teil der Summa unter Anbringung von mancherlei Änderungen ab. Als er dann 1567/68 in Padua die theologischen Vorlesungen des P. Karl Pharao hörte, der die *praedestinatio ex praevisis operibus* lehrte, fügte er seiner Abschrift eine selbstverfaßte Abhandlung über die Prädestination hinzu, in der er gegen Pharao und Tolet die *gratuita praedestinatio* verteidigte. Diese Dissertation veröffentlicht Tr. in dem ersten Artikel. — Im zweiten stellt er Bellarmins Prädestinationslehre aus vier verschiedenen Werken in Kolumnen übersichtlich nebeneinander: Padua 1568; Löwen 1569/70; Rom, Comm. in S. th. 1 q. 23 (1571) und De grat. et lib. arb. (1580/81). Das Hauptergebnis ist: In Padua und Löwen lehrt Bell. nur die Gratuität der Gesamtprädestination, in Löwen sogar ausdrücklich eine *praedestinatio ad gloriam praecisive sumptam post praevisa merita.* In Rom hat er seine Ansicht geändert; aber er urteilt immer noch sehr milde über die früher von ihm vertretene Meinung. Es folgt ein eingehender Vergleich zwischen Bellarmin und Tolet. Eine weitere Lehrentwicklung Bellarmins liegt darin, daß er in Padua und Löwen der Ansicht war, Gott gebe nicht allen Menschen hinreichende Gnade, eine Lehre, die er bereits 1573 durchaus zurücknimmt. Den hl. Bonaventura hat Bell. anfangs als Gegner, später als Vertreter seiner Vorherbestimmungslehre angesehen. Umgekehrt kam er mit der Zeit zu der Überzeugung, daß Thomas durch eine supralapsarische Reprobationslehre von Augustin abweiche, während Bell. selbst immer mit Augustin an der infralapsarischen Auffassung festhielt. So glaubte er am besten jeden Verdacht des Semipelagianismus von seiner und der Gesellschaft Jesu Lehre fernhalten, anderseits aber auch die kalvinische Lehre am wirksamsten bekämpfen zu können. — Tr. hat eine sehr lehrreiche und verdienstliche Arbeit geleistet. L.

144. Imle, F., Die Gabe der Weisheit: FranzStud 20 (1933) 286—297. — Wie früher die Gabe des Intellekts (vgl. Schol 8 [1933] 618) behandelt die Verf. hier die Gabe der Weisheit nach der Lehre des hl. Bonaventura. Die höchste der sieben Gaben „erfüllt ihre hohe Aufgabe . . . , indem sie dem Erkenntnismäßigen das Affektive hinzufügt, das von der Gabe des Verstandes erleuchtete Glaubenswissen mit verklärender Freude übergießt und uns in der Urwahrheit auch unser allerliebenswürdigstes höchstes Gut liebend berühren läßt" (289). Das Erkenntnismäßige ist also bei dieser mit der Caritas eng verbundenen Gabe nicht ausge-

schlossen. Es ist das erste; aber das Affektive ist das Hauptsächlichste. Die organische Höchstentfaltung dieser Gabe ist die Ekstase. L.

145. Zähringer, Damasus, O. S. B., Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus. Eine dogmengeschichtliche Studie (Forsch. z. Chr. Lit.- u. Dogmengesch. 17. Bd., 1./2. Heft). gr. 8° (220 S.) Paderborn 1931, Schöningh. *M* 14.—. — Die ersten 3 Kapitel (13—103) betiteln sich: Christus und die Kirche, Geschichtliche Voraussetzungen, Das Sakrament. Sie sind also einführender Art für den Hauptgegenstand der Untersuchung, für diesen Zweck recht nützlich und auch in sich wertvolle Forschungen. Augustins Lehre über das Priestertum selbst bieten die folgenden 2 Kapitel: Das kirchliche ministerium, Die Ordination, und den Abschluß stellt Kap. 6: Das allgemeine und das besondere Priestertum (201—217) dar. — Durch den Donatistenstreit gezwungen, hat Aug. die Fragen des Priestertums und der Sakramente überhaupt genauer behandelt. Alle Momente, die außerhalb dieses Kampfes lagen, hat er nur flüchtig gestreift. So findet sich bei ihm kaum etwas über den Unterschied der verschiedenen Weihestufen nach ihrer inneren Bedeutung und Wirkung. „Nicht das Einzelne stand in diesem Kampfe zur Diskussion, sondern lediglich das Sakramentale an der Wirkungsweise sowohl wie an der Wirkung" (173). Als eigentlichste, wenn auch nicht ausschließliche Wirkung des Weihesakramentes betrachtet Aug. auffälligerweise das unverletzliche und unverlierbare Recht zu taufen, und daraus leitet er die Unwiederholbarkeit der Weihe ab (184 188). Sein Beweis für den Sakramentscharakter der Weihe aus diesem Taufrecht ist von niemand wiederholt worden und kann nicht als stichhaltig angesehen werden (194). Ganz unentwickelt ist noch die Frage, ob die Weihe außer der Fähigkeit, andern Gnade zu vermitteln, auch eine persönliche Amtsgnade verleiht. Der Sakramentsbegriff ist eben noch nicht zum heutigen Vollsinn entwickelt (195). Das langsame Abrücken vom Neuplatonismus und die Auseinandersetzung mit dem Donatismus und später mit dem Pelagianismus haben Aug. das Kirchlich-Sakramentale fortschreitend höher bewerten und stärker betonen lassen (211 ff.). — Die Geschichte der Terminologie findet eine wertvolle Förderung durch die kurze, aber inhaltreiche Untersuchung über die Bedeutung des Wortes *sacerdos* bei Aug. und andern lateinischen Vätern (115—119). — Als „sicheres Ergebnis" seiner sorgfältigen Arbeit kann Z. am Schluß mit vollem Recht aussprechen: Aug. sieht in der Weihe ein Sakrament, „das seinen Empfänger in den vom Laientum grundsätzlich unterschiedenen klerikalen Stand einreiht und in ihm unabhängig von allen sittlich-religiösen Qualitäten der Person eine bleibende amtliche Heiligung bewirkt, durch die er befähigt ist, die Heilsgüter der Kirche in objektiv gültiger Weise weiterzuleiten". Augustins dogmengeschichtliches Verdienst ist es, die Sakramentalität des ordo und der ordinatio entschieden herausgearbeitet und deren spekulative Begründung wenigstens versucht zu haben (216 f.). L.

146. Faulhaber, L., Einsicht und Glaube in ihren gegenseitigen Beziehungen. Ein Beitrag zur Philosophie des Glaubens. gr. 8° (VI u. 45 S.) Bamberg 1933, Reindl. *M* 1.85. — Die Broschüre enthält viele klare Entwicklungen und treffende Bemerkungen über die Begriffe Glaube, Evidenz, Gewißheit, freie Gewißheit. Sie stellt drei Antinomien der theologischen Lehre vom Glaubensakt heraus und sucht sie philosophisch zu lösen: 1. Freie

Zustimmung trotz Gewißheit und Evidenz der *praeambula*. 2. Gewißheit „über alles", trotzdem eine Gewißheit im strengen Sinne eigentliche Grade ausschließt. 3. Teilweise Identität des Gegenstandes von Einsicht und Glauben trotz der Unmöglichkeit, etwas auf natürlichem Wege schon Gewußtes noch zu glauben. Das zur Lösung aller drei Antinomien an erster Stelle vorgeschlagene Mittel besteht darin, die Gewißheit des Glaubens nicht im logischen Sinne als eigentliche philosophische Gewißheit, sondern psychologisch als „Überzeugtheit" zu verstehen. Da wäre zur Anwendung auf 2. wohl zu bemerken: Es kann sich hier gewiß nicht um akzidentelle Intensitätsgrade der Zustimmungsfestigkeit handeln; das Wesentliche der über alles festen Zustimmung ist darin zu suchen, daß das Zustimmungsmotiv als höchste Zustimmung verdienend über alle andern, etwa entgegenstehenden Motive gewertet wird. Für 1. wird ein möglicher Ausweg auch darin erblickt, sich mit einer indirekten Freiheit des Glaubensaktes zu begnügen, weil die kirchlichen Entscheidungen nicht mehr verlangten. Aber eine solche indirekte Freiheit, wie sie hier näher beschrieben wird, gab auch Hermes für seinen „Vernunftglauben" zu, und er wurde gerade auch deshalb verurteilt, weil er nicht die nötige Freiheit des Glaubens wahre. — Zu S. 34: Der Grund, daß Gott durch seine Gnade nicht zu der in gutem Glauben gegebenen Zustimmung zu einem Irrtum mitwirken könne, ist mit der Verdienstlichkeit in einem solchen Falle wohl vereinbar. Gott wirkt da zwar nicht mit dem irrigen Verstandesurteil, dem vermeintlichen Glaubensakt, durch seine Gnade mit, wohl aber mit dem vorausgehenden r i c h t i g e n Urteil des praktischen Verstandes: „Es ist gut und geboten, Gott hier Glauben zu schenken", und dann vor allem mit dem, was in jedem Falle allein u n m i t t e l b a r verdienstlich ist, mit dem freien Akte guten W i l l e n s, der dem praktischen Urteil folgt. — Manches, was unbefriedigend läßt und größerer Klärung bedürfte, wäre wohl anders gefaßt worden, wenn F. die um diese Fragen hochverdiente französische Theologie der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit, insbesondere die monumentale Leistung Harents (Art. *Foi* im DictThCath) ebenso gründlich zu Rate gezogen hätte, wie die von ihm angeführten deutschen Autoren. L.

147. S c h u m p p, M e i n r a d, Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes und seine Deutung durch den hl. Thomas von Aquin: DivThom(Fr) 11 (1933) 397—410. — Verf. wendet sich mit Recht gegen die protestantische Deutung des Wortes ὑπόστασις als „Zuversicht" (Hebr 11, 1), die neuerdings auch einige katholische Exegeten, natürlich in katholischem Sinne, sich zu eigen gemacht haben. Er zeigt aus einer Reihe von griechischen Vätern, daß sie ὑπόστασις als „Wirklichkeit, Bestand" verstanden. Die scholastischen Theologen, auch der hl. Thomas, der ja „wahrscheinlich nur ganz geringe Kenntnisse der griechischen Sprache" besaß, gingen vom lateinischen „substantia" aus, kamen aber sachlich zum gleichen Ergebnis. Der hl. Thomas beschäftigt sich viermal mit dem Glaubensbegriff des Hebräerbriefes (In 3 dist. 23 q. 2 a. 1; De verit. q. 14 a. 2; Komm. z. Hebräerbrief; S. th. 2, 2 q. 4 a. 1) und sagt im Kommentar: „Diffinitionem fidei ponit complete quidem, sed obscure." Sch. zeigt, daß Th. zwei verschiedene Auffassungen hat, aber im Sentenzenkommentar, in den Quaest. disp. und in der Summa doch nur die eine berücksichtigt. Danach ist der Glaube als Beginn des ewigen Lebens die Substanz der Hoffnungsgüter. Sch. übersetzt demnach: „Der Glaube

ist der Bestand dessen, was man erhofft, Beweis für Dinge, die nicht geschaut werden." Kösters.

148. Stolz Anselm, O. S. B., Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin (Studia Anselmiana 1) Lex.-8° (VIII u. 118 S.) Rom 1933, Herder. *Lire* 16.—. — Die neue Sammlung philosophischer und theologischer Arbeiten der päpstlichen Lehranstalt S. Anselmo zu Rom führt sich durch diese klare und gründliche Forschung gut ein. Nach einer recht verständlichen Darstellung der verschiedenen Thomasdeutungen wird überzeugend und zugleich maßvoll dargetan, daß die Richtung Rousselot-Huby-H. Lang sich für die Unmöglichkeit eines jeden natürlichen Gottesglaubens zu Unrecht auf Thomas beruft. Man hat insbesondere nicht beachtet, daß nach dem Sprachgebrauch des Aquinaten jede natürliche Zustimmung auf Grund von Zeugenaussage *opinio* heißt und unsere moralische Gewißheit *certitudo probabilis* oder *opinio vehemens* genannt wird (32 f.). Auch Garrigou-Lagrange und andere Thomisten bestimmen die Übernatürlichkeit des Glaubens anders als ihr Meister und liefern so für dieselbe nur einen Scheinbeweis (42); eine konsequente Anwendung ihrer Prinzipien müßte sie zu Rousselot führen (45). — Ist somit der negative Teil der Arbeit ohne Frage als wohlgelungen zu bezeichnen, so enthält die S. 49 anhebende positive Thomasdeutung zwar auch beachtenswerte Gedanken, bedarf aber m. E. doch noch wohl einer sorgfältigen Nachprüfung. Der Grundgedanke ist: Nach Thomas ist zum Heilsglauben eine übernatürliche Erhebung des Verstandes unbedingt erforderlich, nicht als ob wir mit natürlichen Kräften nicht ebensogut etwas auf die Autorität Gottes als auf die von Menschen hin gläubig annehmen könnten, sondern weil der Heilsglaube schon ein Anfang der im Jenseits zu vollendenden Gottesschau und deswegen eine Bejahung der Offenbarungswahrheiten als Prinzipien eines höheren, göttlichen Wissens sein muß (75 ff.). Die Grundelemente dieses Wissens läßt der Glaubenshabitus *per viam intellectus* (im Gegensatz zu *rationis*) erfassen, ebenso wie das natürliche Vernunftlicht spontan zur Erkenntnis der ersten Prinzipien drängt (95). Dies Wirken des Habitus ist aber nicht so wahrnehmbar, daß der Glaubende an ihm allein ein unfehlbares *discerniculum fidei* hätte (94). Während nach Thomas sehr wahrscheinlich ein natürliches Glaubwürdigkeitsurteil ohne Gnade möglich ist, gilt ihm das übernatürliche Kredibilitätsurteil als ein und dasselbe mit dem Glaubensakt selbst (96 ff.). — Noch einige Bemerkungen zu Einzelheiten: Schier unausrottbar scheint das Vorurteil zu sein, daß die Molinisten eine bloß modale, keine wesentliche Übernatürlichkeit der Heilsakte annehmen (17 78 113). St., der so oft auf mein Lehrbuch De Gratia verweist, möge doch darin einmal vorurteilslos n. 295 (S. 205 f.) nachlesen. — S. 29 ist durch eine Ungeschicklichkeit im Ausdruck die „Lehrverkündigung der Kirche" als „Formalobjekt des übernatürlichen Glaubens" bezeichnet worden. Thomas hat in dem gebrachten Text richtig: „infallibilis et divina regula". — Zu S. 110: Das Vatikanum hebt aber beim Glaubensmotiv gerade die Zeugeneigenschaften, Gottes Wissen und Wahrhaftigkeit, hervor; es wäre also hier in etwa von Thomas abgewichen. — Zu S. 87 Anm. 1 läßt sich so kurz nicht Stellung nehmen. Lange.

149. v. Rudloff, L., O. S. B., St. Thomas über die Liebe: DivThom(Fr) 11 (1933) 345—351. — Es wird auf die große Analogie zwischen Erkennen und Lieben bei Thomas hingewiesen. Der

species impressa im Verstand entspricht im Willen etwas, was man *complacentia impressa* nennen könnte. In der Seligkeit terminiert Gott unmittelbar das Schauen und das Lieben, ohne species im Verstand und ohne das einer solchen Entsprechende im Willen. L.

150. Breton, V. M., O. F. M., Novissima. Retraite Préliminaire (Collection Caritas). 16° (206 S.) Paris 1933, Desclée, De Brouwer et Cie. *Fr* 10.—. — Das Buch ist keine dogmatische Abhandlung über die Letzten Dinge, sondern, wie der Untertitel es andeutet, eine Sammlung aszetischer Aufsätze. Die drei Hauptteile sind überschrieben: 1. Der Weg, 2. Die Wahrheit, 3. Das Leben. Sie handeln über Offenbarung, Glaube, Sünde, Tod, Gericht, Vergeltung, christliches Leben als Leben der Verborgenheit, des Zeugnisses für Christus, der Liebe, der Weisheit im Gegensatz zu Okkultismus und Theosophie. In der Lehre von den letzten Dingen sucht der Verfasser neue Auffassungen vorzulegen: Der Tod ist eine Episode in einer fortdauernden Geschichte, das Gericht ist die Bestätigung eines vorher erworbenen Zustandes. Einige Behauptungen sind mir aufgefallen, so der Vergleich des Auferstehungsleibes mit dem eucharistischen Leib Christi: „Le corps . . . ne tiendra topographiquement pas plus de place que le corps glorifié du Christ n'en tient sous les espèces eucharistiques" (101); das Feuer der Hölle wird als wirkliches bezeichnet, soll aber doch geistig sein: „il est spirituel, comme les âmes qu'il châtie" (102). Deneffe.

151. Eger, H., Die Eschatologie Augustins (Greifswalder Theol. Forschungen im Auftrage der Pommerschen Gesellschaft zur Förderung der ev.-theol. Wissenschaft hrsg. von Deißner und v. d. Goltz. Bd 1). gr. 8° (92 S.) Greifswald 1933, L. Bamberg. *M* 2.80. — Auch der katholische Theologe kann für diese Gabe dankbar sein. Zahlreiche eschatologische Stellen des hl. Augustin sind hier sorgfältig gesammelt und geordnet, manche besonders bezeichnende im Wortlaut angeführt. Der Verf. teilt die eschatologischen Lehren Augustins in folgende Hauptabschnitte: Der Zwischenzustand (Tod, besonderes Gericht, Fegfeuer), die Wende (Wiederkunft Christi, Auferstehung des Fleisches, Weltgericht, Weltende), die Welt der Ewigkeit (Reich der Verdammten — übrigens kein glücklicher Ausdruck —, Reich der Seligen). Wenn Augustin bisweilen, z. B. in der Anerkennung des Fegfeuergedankens, „eine Konzession an den Gemeinglauben" machte (67), so ist ihm das vom katholischen Standpunkt hoch anzurechnen. Als sein Ziel bezeichnet der Verf.: „Nachzuweisen, daß Augustin einen Gesamtzusammenhang der Eschatologie in sich selbst, nämlich durch die enge Verknüpfung des zentralen griechischen Gedankens der Gottesschau mit dem zentralen abendländischen Gedanken des Gerichts, und auch mit der Theologie überhaupt herstellt und in der Eschatologie den Realismus der Bibel, der mit der Schöpfungsgegebenheit des Körperlichen ebenso rechnet wie mit der des Seelischen und Geistigen, zur Geltung gebracht hat, ist die Aufgabe dieser Arbeit" (9). Über Augustins Lehre vom besonderen Gericht meint der Verf.: „Die wenigen Stellen, die den Gedanken eines besonderen Gerichtes zu bringen scheinen, verlieren bei näherer Prüfung ihre Beweiskraft" (31). Dabei polemisiert er auch gegen Bartmann. Der von Bartmann nicht im Wortlaut, von andern Theologen, z. B. Pesch, Praelectiones IX n. 581 im Wortlaut angeführte Text aus Aug., De anima et eius origine 2, 4, 8 ent-

hält aber doch ein klares Bekenntnis des hl. Kirchenlehrers zum besonderen Gericht. Dabei kann bestehen bleiben, daß Augustinus an den Stellen, wo er die Lazarusparabel ausführlich behandelt, nicht ausdrücklich auf das besondere Gericht zu sprechen kommt. D.

152. Walz, J. B., Die Fürbitte der Armen Seelen und ihre Anrufung durch die Gläubigen auf Erden. Ein Problem des Jenseits dogmatisch untersucht und dargestellt. 2. Aufl. 1933, Selbst-Verlag: Dr. J. B. Walz, Bamberg 2, Schließfach 66, gr. 8° (XVIII u. 177 S.) — Der Verfasser des trefflichen Buches über „Die Fürbitte der Heiligen" (1927; vgl. Schol 3 [1928] 299) schenkt uns hier eine eingehende und interessante Sonderabhandlung über die Fragen, ob die Armen Seelen für uns bitten können und ob wir sie um ihre Fürbitte anrufen dürfen, sowie über einige verwandte Fragen. Eine Voruntersuchung im Anschluß an B. Durst O. S. B. behandelt den Stand der Frage bei den Theologen des Mittelalters und der Folgezeit. Als erster, der ausdrücklich die Frage nach der Möglichkeit der Fürbitte der Armen Seelen und der Anrufung unsererseits stellte, gilt nach wie vor Alexander von Hales. Er wie der hl. Thomas sprechen sich gegen eine solche Möglichkeit aus. Der Bischof Julian von Toledo († 690) hatte sich mehr einschlußweise — er unterschied nicht zwischen Verstorbenen, die schon im Himmel sind, und solchen, die noch im Fegfeuer weilen — für die Möglichkeit der Fürbitte der A. S. ausgesprochen (PL 96, 487 f.). Seit Richard von Middletown und besonders seit dem 15. Jahrh. mehrt sich die Zahl der im bejahenden Sinn sich äußernden Theologen. — Ein weiterer Abschnitt bringt positive und spekulative Gründe für die Möglichkeit, daß die A. S. für uns bitten. Unter den positiven Gründen sind besonders beachtenswert die Aussprüche der Provinzialkonzilien von Wien 1858 (tit. 4, 16; Mansi 47, 817) und Utrecht 1865 (tit. 5, 8; Mansi 48, 748 750) sowie die Hinweise auf Katechismen. Eingehend und gut widerlegt der Verf. die aus dem Strafzustand der A. S. entnommenen Schwierigkeiten. Interessant ist auch der Hinweis auf theologische Grundsätze Alexanders und des hl. Thomas, aus denen die Möglichkeit der Fürbitte der A. S. ableitbar ist. Sie können nicht nur für uns, sondern auch füreinander und für sich selbst beten. — Ein dritter Abschnitt untersucht die Fragen, ob die A. S. unsere Bitten wissen können und ob es erlaubt und nützlich ist, sie anzurufen. Bei der Frage über das Wissen der A. S. wird weit ausgeholt und auf die Anschauungen der heidnischen Kultur- und Naturvölker zurückgegriffen. Die Kirche selbst betet in ihren liturgischen Gebeten nicht zu den A. S., weil die liturgischen Gebete, in denen die Fürbitte einer Person erwartet wird, zugleich eine Verehrung derselben darstellen. Aber gegen eine private Anrufung hat die Kirche nichts einzuwenden. Das Buch ist eine tüchtige Leistung. Bisweilen wünschte man einen etwas flüssigeren Stil. Ungern vermißt man ein alphabetisches Verzeichnis. Der Sperrdruck ist etwas reichlich verwendet. D.

153. Zarb, S., O. P., De anno consecrationis episcopalis S. Augustini: Angelicum 10 (1933) 261—285. — Die kenntnisreiche und scharfsinnige Untersuchung legt dar: Epist. 29, von Augustin noch als Priester geschrieben, ist gleich nach dem 4. Mai 395 anzusetzen, weil das Fest des Leontius am 4. Mai gefeiert wurde und die „Quadragesima" am Vortage das Himmelfahrtsfest bedeuten muß,

das i. J. 395 auf den 3. Mai fiel. Beim Tode des Ambrosius (am 4. April 397) war Augustin bereits Bischof; denn das erste Werk, das er als Bischof schrieb, Ad Simplicianum, wurde an den Empfänger gerichtet, bevor dieser dem hl. Ambrosius auf dem Mailänder Bischofsstuhl gefolgt war. Ferner hat Aug. nach dem Werk Ad Simpl. bis zur Disputation mit dem Manichäer Felix (Dez. 398) so viele und bedeutende Werke geschrieben, daß die Zeit schwerlich reichen würde, wenn Ad Simpl. erst etwa Mitte 396 verfaßt wäre. Darum bleibt man am besten dabei, mit Prosper die Bischofsweihe auf 395 anzusetzen. Zu Unrecht würde man annehmen, sie sei kurz vor Weihnachten geschehen. Die Worte „Natalis Domini imminet" in Serm. 339 n. 3 sind eine gallische, wohl vom hl. Caesarius von Arles herrührende Interpolation, der die Predigt Augustins für seinen eigenen Jahrestag gebrauchte und anpaßte; in dem von Frangipane herausgegebenen älteren Text fehlen jene Worte. Aus dem Briefwechsel Augustins mit Paulin von Nola wird schließlich mit Wahrscheinlichkeit entnommen, daß die Weihe im Juni oder Juli 395 stattfand. Lange.

154. Zarb, S., O. P., Chronologia operum S. Augustini: Angelicum 10 (1933) 359—396 478—512; 11 (1934) 78—91. — Z., der sich bereits durch seine scharfsinnige Untersuchung über die Tractatus in Ioannem (s. Schol 8 [1933] 585) ein bedeutendes Verdienst um die Chronologie des Augustinischen Schrifttums erworben hatte, unternimmt es hier, die zeitliche Abfolge dieses gesamten Schrifttums neu zu untersuchen. Indem er gegen die von den Maurinern aufgestellte Ordnung vier Einwände erhebt, schließt er sich selbst mehr Wundt und Monceaux an und behält die in den Retraktationen gegebene Reihenfolge bei. Es sei nur zu beachten, daß Aug. die Reihenfolge des Schreibens, nicht der Veröffentlichung einhält, ferner des Beginns, nicht der Vollendung eines Werkes; falls er aber den begonnenen Teil später überarbeitet hat, dann sei der Beginn der Überarbeitung, also die „inceptio definitiva", für die Einreihung maßgebend; bei Werken, die dadurch entstanden, daß andere die Teile, etwa biblische Kollationen des Heiligen, zusammenstellten, gelte der Zeitpunkt der Zusammenstellung. Nach diesen Grundsätzen werden dann die Werke Augustins behandelt: I. Die 26 Werke vor der Bischofsweihe (Okt. 386 bis Juni 395), Retr. lib. 1. Sie zerfallen nach den Abfassungsorten (Cassiciacum, Mailand, Rom, Thagaste, Hippo) in 5 Klassen. II. Die 67 Werke nach der Bischofsweihe (Mitte 395 bis 427), Retr. lib. 2. Hier sei von Wichtigkeit, die Disputation mit Felix auf 398 (nicht auf 404) und De octo Dulcitii quaestionibus auf 425/6 anzusetzen. So zerfällt dieser Zeitraum durch 5 chronologisch genauer bestimmbare Werke in 6 Abschnitte. III. Die in den Retr. nicht vorkommenden Werke (entweder weil Aug. sie als Sermones oder Epistulae betrachtete oder weil sie erst nach Abfassung der Retr. geschrieben wurden). Die Ergebnisse der fleißigen Forscherarbeit sind S. 89—91 in einer sehr übersichtlichen Tabelle zusammengestellt, wobei außer der (sicheren oder wahrscheinlicheren) Abfassungszeit auch der Ort in PL und CSEL angegeben wird. L.

155. S. Aurelii Augustini Ep. Hipponensis Textus Eucharistici Selecti. Edidit H. Lang O. S. B. (Florilegium Patristicum. Fasc. 35) gr. 8° (IV u. 73 S.) Bonnae 1933, Hanstein. *M* 3.—. — S. Alberti Magni Quaestiones de bono (Summa de bono q. 1—10). Nunc primum edidit prolegomenis apparatu critico notis instruxit H. Kühle (ebd. Fasc. 36) (VII u. 53 S.) 1933. *M* 2.50. —

In mühevoller, aber ertragreicher Arbeit hat L. 47 teils längere, teils kürzere Texte des hl. Augustinus über die Eucharistie zusammengestellt. Die Texte systematisch zu ordnen, bleibt dem Leser und seinem jeweiligen Zweck überlassen. Ein Wortverzeichnis, worin man z. B. sofort finden könnte, wo Augustinus die Eucharistie sacramentum altaris (p. 7, 16) nennt, wäre erwünscht. — K. bietet eine sorgfältige Ausgabe der ersten zehn Fragen einer bisher ungedruckten Summa de bono des hl. Albert des Großen. Die Prolegomena geben Rechenschaft über Echtheit und Abfassungszeit (etwa 1246—1249) des Werkes sowie über die Handschriften. Die Fragen selbst behandeln die Metaphysik des Guten (des „Wertes"): „primum est, quid sit (1 Frage); secundum de communitate intentionis boni (4 Fragen); tertium de comparatione sui ad ens (2 Fragen); quartum de comparatione ad verum" (3 Fragen). Deneffe.

156. Théry, G., O. P., Études dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys (Études de philosophie médiévale XVI). gr. 8° (IV u. 183 S.) Paris 1932, Vrin. *Fr* 30.—. — Über dem Buche liegt der Schimmer der Entdeckerfreude. Es ist Th. 1925 gelungen, die verschollene erste lateinische Übersetzung der Gesamtwerke des Areopagiten wiederzufinden. Die Werke des Pseudo-Dionysius kamen im September 827 nach Frankreich. Eine Gesandtschaft des Kaisers Michael des Stammlers brachte sie an den Hof Ludwigs des Frommen nach Compiègne. Am 8. Okt. 827 kam die griechische Handschrift in die Abtei St. Denys. Ihr Abt Hilduin übersetzte sie, wahrscheinlich in der Zeit zwischen 832 und 835 (22). Über die Art, wie die Übersetzung zustande kam, stellt Th. folgende begründete Hypothese auf: Ein Leser las laut die Handschrift, ein Übersetzer übersetzte das Gehörte laut ins Lateinische, ein Schreiber schrieb die gehörte Übersetzung nieder (142); Hilduin hatte die Oberleitung: „Elle [la traduction] est son œuvre, en ce sens qu'elle a été faite sur son inspiration, sa surveillance et sa haute autorité" (134). Die Handschrift, wonach Hilduin arbeitete oder arbeiten ließ, ist noch vorhanden; es ist das griechische Ms 437 der Pariser Nationalbibliothek. Nach derselben übrigens nicht besonders guten Handschrift verfaßte auch Scotus Eriugena etwa 30 Jahre später unter Benützung der Arbeit Hilduins seine Übersetzung (PL 122, ed. Floss). Gegen Traube behauptet Th., daß Hinkmar von Reims in den Dionysiuszitaten seines Buches De praedestinatione die Übersetzung seines Freundes Hilduin und nicht die des Scotus Eriugena zugrunde legte (144 ff.). Im II. Band seiner Études dionysiennes will Th. die Übersetzung Hilduins herausgeben. Schon gegen 758 waren einmal die Werke des Areopagiten ganz oder zum Teil nach Frankreich geschickt worden, und zwar durch Papst Paul I. an Pippin den Kleinen (1 ff.). Aber diese Sendung hatte, soviel man weiß, keine nachhaltige Wirkung. Erst die zweite Sendung 827 wurde der Ausgangspunkt für den gewaltigen Einfluß der Dionysiana auf das mittelalterliche Geistesleben. — In einer gelegentlichen kurzen Fußnote (138, 1) heißt es: „Dans la langue d'Hilduin, ce mot *supernus* traduit généralement ὑπερκόσμιος, qu'il rend aussi par *supernaturalis*." Wenn das richtig ist — ich möchte noch das Erscheinen der Übersetzung abwarten —, dann muß ich etwas ändern, was ich in dem Aufsatz: Geschichte des Wortes „supernaturalis" (ZKathTh 46 [1922] 341) geschrieben habe: „Hier [nämlich in der Übersetzung des dionysischen ὑπερφυής durch Scotus Eriugena mit supernaturalis]

liegt allem Anschein nach der Ursprung des Wortes und *Scotus Eriugena* ist sein Schöpfer." Wenn die genannte Fußnote Recht hat, ist das Wort bereits etwa 30 Jahre früher bei Hilduin, allerdings auch hier in einer Übersetzung des Ps.-Dionysius. D.

4. Moral und Pastoral. Liturgik. Aszetik und Mystik.

157. Chenu, M.-D., O. P., Sufficiens: RevScPhTh 22 (1933) 251—259. — 158. Deman, Th., O. P., Probabilis: ebd. 260—290. — Zwei terminologische Untersuchungen über die Bedeutung der termini „sufficiens" und „probabilis", bzw. ihre Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte, zur Zeit der Hochblüte der Scholastik und in der Folgezeit. Moraltheologisch hat der erste Terminus weniger Bedeutung, um so mehr der zweite. Ich möchte es dahingestellt sein lassen, ob die Tatsachenunterlage für die historische Darstellung breit genug gewählt ist; aber es scheint mir wichtig, angesichts der vorliegenden, sehr empfehlenswerten Studien festzustellen, daß die sachliche Seite der Probabilitäts- und der Probabilismusfrage von dieser terminologischen Untersuchung im Kerne nicht berührt wird. Hürth.

159. Cacciatore, Jos., C. SS. R., Consulere minus malum: EphThLov 10 (1933) 618—646. — Die Veranlassung des Artikels ist die von L. Bender O. P. in den EphThLov 8 (1931) 592 ff. aufgestellte These, es sei irrig, das „consulere minus malum ei qui determinatus est ad faciendum maius" als erlaubt zu bezeichnen (vgl. dazu Schol 7 [1932] 309 n. 201 und 622 n. 441). C. kommt zu dem Ergebnis, daß die inneren und äußeren Gründe Benders nicht stichhaltig sind und daß die die Erlaubtheit bejahende Ansicht als die richtigere zu bezeichnen ist. H.

160. Breitenstein, Desid., O. F. M., Nation und Kirche: Die Seelsorge 11 (1933) 161—171. — Der Aufsatz ringt nach Klarheit des Verhältnisses zwischen gewissen feststehenden Lehren und Grundsätzen der kath. Glaubens- und Sittenlehre und einigen der Leitgedanken und Hauptforderungen der nationalsozialistischen Weltanschauung. Es sind insbesondere das Totalitätsprinzip und das absolute Führerprinzip mit seiner konsequenten Forderung absoluten Gehorsams und unbedingter Gefolgschaft, die mit ähnlichen Forderungen der kath. Kirche konfrontiert werden. Mit Recht lehnt Br. Lösungen ab, die auf einer Verdunkelung oder Abschwächung der kath. Lehre aufbauen wollen. „Der geistige Ausgleich", so schließt Br. seine Ausführungen, „der nationalsozialistischen Gesellschafts- und Staatsauffassung mit der kath. Sozialidee ist in wichtigen Stücken noch herbeizuführen. Dabei stehen wir Katholiken auf Grund unserer Weltanschauung immer auf Seite der gesetzmäßigen Obrigkeit." H.

161. Breitenstein, Desid., O. F. M., Rassenlehre und Theologie: Die Seelsorge 11 (1933) 333—342. — Nach Darlegung des Begriffes Rasse und einiger wichtiger Prinzipien der Rassenlehre, wie sie in Wort und Schrift gegenwärtig geäußert werden, geht Br. dazu über, sie mit den entscheidenden Leitgedanken der christlichen Glaubens- und Sittenlehre zu konfrontieren und so zu zeigen, was an den Gedanken über Rasse, Erbanlage und Blut berechtigt und zu bejahen ist und was der Wahrheit und Offenbarung nicht entspricht. Einerseits kennt das Christentum keinen Primat des Blutes, viel weniger seine Verabsolutierung, anderseits hält das Christentum über das nationale Volkstum nicht nur schützend die

Hand, sondern es erhebt die Hingabe an Blut und Boden, Heimat und Volk zu einer sittlichen Pflicht. H.

162. Barbera, M., S. J., Mito razzista anticristiano: CivCatt 85 (1934 I) 238—249. — Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Buche Alf. Rosenbergs „Der Mythus des 20. Jahrhunderts". In dem „Responsabilità" überschriebenen Schlußabschnitt stellt der Verf. neben die dargelegten Gedankenkreise des besprochenen Buches die feierliche Erklärung des Reichskanzlers in der Reichstagssitzung vom 21. März 1933 und die Ausführungen des Vizekanzlers in seiner Rede in Gleiwitz vom 14. Jan. 1934. H.

163. Seitz, L., Eugenische Sterilisation und Schwangerschaftsunterbrechung: Zeitschr. f. d. gsmt. Strafrechtswiss. 53 (1933) 177 bis 196. — Der Artikel ist laut einer beigefügten Anmerkung der Schriftleitung vor dem Erscheinen des bekannten Reichsgesetzes vom 14. Juli 1933 geschrieben worden. S. betont, daß es sich bei der Frage der eugenischen Sterilisierung im wesentlichen um ein biologisches Problem handelt. Die reine Erbprognose entbehrt nach ihm nicht der Schwierigkeit; sehr viel leichter sei die Entscheidung, ob man sterilisieren solle, wenn die Natur bereits selbst ihr Urteil gesprochen hat, d. h. wenn bereits minderwertige und erbkranke Kinder geboren sind (179 ff.). Eine Erweiterung der eug. Steril. wird von S. in dem Sinne befürwortet, daß, wenn in einer Ehe nur der Mann erbkrank und seine Sterilisierung praktisch nicht erreichbar ist, der erbgesunden Frau das Recht zugestanden werde, sich sterilisieren zu lassen (183 ff.). Endlich schlägt S. vor, eine Zusammenkoppelung der eugen. Sterilisierung mit der eug. Schwangerschaftsunterbrechung vorzunehmen in dem Sinne, daß bei einer schwer erbkranken Frau eine eingetretene Schwangerschaft aus eugen. Gründen zu unterbrechen gestattet ist. Er begründet diesen Vorschlag u. a. damit, daß, wenn die medizin. Indikation bez. der procuratio abortus zugunsten einer einzelnen Person gesetzlich zugelassen ist, die eug. Indikation nicht abgelehnt werden könne, da sie doch im Interesse der Allgemeinheit und des Volksganzen geschehe und da die eug. Sterilisation gerade mit Berufung auf das Allgemeinwohl zugelassen und gefordert werde. — Erwähnt sei noch kurz, daß S. die wirtschaftlich-günstigen Auswirkungen zu überschätzen warnt. — S. beurteilt die ganze Frage vom biologischen Standpunkt. Aber es darf nicht übersehen werden, daß sowohl bez. der eug. Steril. wie bez. der eug. Schwangerschaftsunterbrechung der biologische Gesichtspunkt keineswegs der allein zu berücksichtigende und auch nicht der ausschlaggebende sein kann. Ein einfacher Vergleich dürfte das unschwer zeigen. Vom rein biologischen oder medizinischen Standpunkt muß es im Interesse der Volkskraft und des Rassenaufstieges als durchaus unerwünscht bezeichnet werden, daß gerade die Blüte und Auslese der Jugend und Manneskraft, die zur Verteidigung von Volk und Vaterland aufgerufen wird, im Kriege dem Tode zum Opfer fällt. Aber niemand wird hier, wo es sich um Recht, Freiheit und Ehre des eigenen Volkes handelt, den biologischen Standpunkt dem vaterländischen vorziehen und für die Auswahl der Truppen entscheidend sein lassen. Ebenso muß diese Zurückstellung der rein biologischen Betrachtungsweise bei anderen ebenso wichtigen ethischen Gesichtspunkten und Forderungen gelten. Wenn das päpstliche Eherundschreiben gegen die eug. Sterilisation und ebenso gegen die eug. Schwangerschaftsunterbrechung das natur-, und damit gottgesetzliche Veto aus-

spricht, so geschieht das nicht aus Unkenntnis der biologischen, ökonomischen, rassischen, forensischen Betrachtungsweise, sondern aus der Wahrheit und Tatsache heraus, daß diese Gesichtspunkte nicht die einzigen in Betracht kommenden sind, sondern daß neben und über ihnen andere stehen, an erster Stelle die religiös-sittlichen. — S. wird diesen naturgesetzlichen ethischen Erwägungen, die gegen eug. Schwangerschaftsunterbrechung (u. ebenso gegen eug. Sterilisierung) sprechen, nicht gerecht, wenn er vermutet, es handle sich hier nur um Schutz der Rechte des Individuums. Das Individualwohl ist hier allerdings das unmittelbar geschützte; aber in diesem Schutz des Individualwohles liegt der Schutz eines Gemeinschaftsgutes, das unvergleichlich höher steht als die Hintanhaltung von so und so viel erbkrankem Nachwuchs. Für die Fernhaltung dieses Nachwuchses möge man mit ethisch einwandfreien Mitteln nach Kräften sorgen, aber nicht um den Preis eines so eminenten Gemeinschaftsgutes wie es das Gut der unbedingten Unantastbarkeit schuldloser Menschen gegen jeden direkten Eingriff in Leib und Leben ist. Daß dies in der Tat ein für das Zusammenleben der Menschen in einer Volks- und Staatsgemeinschaft nicht hoch genug zu wertendes Gut ist, ist zur Stunde vielen, deren Blick zu sehr auf das Nächstliegende und sofort Greifbare gerichtet ist, noch verborgen und kümmert sie wenig. Und doch könnten sie unschwer ihren Blick für die Bedeutung dieses Gutes schärfen. An Beweis- und Beobachtungsmaterial fehlt es auch in der Jetztzeit nicht; gewisse Vorgänge in Sowjet-Rußland dürften hinreichend bekannt sein. — Man verkennt die Gesinnung und den Willen derer, die vor eug. Sterilisierung und eug. Abortus aus ethischen Erwägungen warnen, vollständig, wenn man ihr Verhalten auf Unkenntnis biologischer Tatsachen und Gesetze, auf Interesselosigkeit für Volk und Rasse, auf Befangenheit in Dogmen vergangener Jahrhunderte, auf diese oder jene Ressentiments, auf faden Individualismus, öden Intellektualismus und dergleichen mehr zurückführen zu müssen glaubt. Ihr Verhalten gründet auf völlig anderen Dingen: auf ganzer und aufrichtiger Volks- und Staatsbejahung, verbunden allerdings mit dem sichern Wissen, daß hier ein Pfeiler des neuen, hochstrebenden Staatsbaues auf nichttragfähigen Boden gestellt wird, und das, ohne die Mängel des Bodens zu erkennen und zu beachten. Wer hier ruhig und sachlich, aber nachdrücklich auf den nichtnaturgewachsenen Boden aufmerksam macht, mag den Bauleuten lästig und unwissend erscheinen; aber er ist kein Feind des neuen Baues. Er ist sein Freund, und mehr als solche, die aus mangelnder Kenntnis der vollen Sachlage nur Beifall bezeigen. Das ist auch die Einstellung und Aufgabe der kath. Kirche bei Behandlung der von ihr abgelehnten eugen. Sterilisation und Schwangerschaftsunterbrechung. Die Kirche glaubt hier nicht nur, das richtige Wissen zu haben; sie hat es, und, indem sie warnt, nutzt sie es zum Wohle der Allgemeinheit. H.

164. Niedermeyer, Alb., Diskussion zu dem 2. Referat „Eingriffe aus eugenischer Indikation" (Verhandlungsbericht über die 23. Versammlung der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie): Archiv für Gynäkologie 156 (1933) 142—149. — Der durch seine medizinischen wie pastoralmedizinischen Artikel in theologischen Kreisen bereits bekannte Görlitzer Frauenarzt nimmt hier in der Diskussion vom Standpunkt des Arztes und des Katholiken im engen Kreis einer wissenschaftlichen Gesellschaft Stellung zu

der Frage der eugenischen Sterilisation und Schwangerschaftsunterbrechung. Er warnt vor einer medizinischen Überschätzung der erhofften günstigen Wirkungen und vor der Unterschätzung der ethischen Grundsätze, aus denen heraus das Naturgesetz und die kath. Sittenlehre sich den genannten eugenischen Eingriffen gegenüber ablehnend verhalten. H.

165. Rauch, Wend., Probleme der Eugenik im Lichte der christlichen Ethik. 8° (41 S.) Freiburg i. Br. 1933, Waibel. *M* 1.25. — Eine grundsätzliche, von fruchtloser Polemik freie Auseinandersetzung der kath. Sittenlehre mit der Eugenik im allgemeinen und der eug. Sterilisation im besondern. Schaffung und Sicherung eines erbgesunden starken Nachwuchses ist ein Ziel, das die kath. Sittenlehre bejaht und zu dessen Verwirklichung sie durch ihre sittlichen Forderungen hervorragend beiträgt, indem sie die Quellen absperrt, aus denen eine immer neue Vergiftung des Keimgutes stammt. — Das negative Mittel der eug. Sterilisation lehnt sie ab, nicht aus Verkennung oder Unterschätzung der Belastung, die der Gemeinschaft aus erbkrankem Nachwuchs kommt, sondern weil dies Mittel in sich naturwidrig und sittenwidrig ist und weil die kath. Ethik es ablehnen muß, Unrechtes zu billigen, um Rechtes zu erreichen. H.

166. Vermeersch, A., S. J., De pleniore delectationis ratione: PeriodMorCanLit 22 (1933) 165*—168*. — V. ist der Ansicht „delectationem veneream non proprie definiri nec plene describi locali sensatione in organis generationis, seu motu qui dicitur venereus"; „potius . . . quam ex physica cuiuspiam organi immutatione delectationem veneream describamus, dicamus eam esse *fruitionem actus venerei* quae eo magis erit completa, quo, praeter rationem inferiorem, etiam superior eam libere participat." Daraus zieht er den Schluß: „Haec [d. i. sexualis satisfactio] iam in phantastica repraesentatione, in desideriis *ante vel citra organicam immutationem* obtinetur." — Die Erörterung ist von einiger Bedeutung für die klarere Umgrenzung des Wesens der luxuria. Richtig scheint mir an den Ausführungen, daß die „delectatio venerea" sich nicht einfach mit den Sinneswahrnehmungen deckt, die die für den Begattungsakt typischen physiologischen Vorgänge (seien sie bloße Vorbereitung, seien sie Bestandteile des Aktes selbst) begleiten. Die „delectatio" ist ein komplexer psychischer Vorgang und besagt über die Sinneswahrnehmungen hinaus die Reaktion, mit der das empfindende Subjekt auf diese Vorgänge und Wahrnehmungen antwortet; es antwortet aber mit Wohlbefinden oder Lust. Diese Reaktion erfolgt z. T. spontan (in den niedern wie in den höheren Fähigkeiten), hängt z. T. aber von der freien Zustimmung des Subjekts ab, insofern nämlich, als es sich den Empfindungen und der spontanen Lustreaktion hingeben will oder nicht. Die frei gewollte Hingabe bedeutet eine vollere persönliche Reaktion als die bloß spontane, ungewollte. — Wenn V. nicht mehr sagen will als dieses, so ist gegen seine Ausführungen nichts einzuwenden. Wenn aber gesagt sein soll, erst die frei gewollte Hingabe an den komplexen psychischen Wahrnehmungs- und Gefühlsvorgang einer Sexualaktuation sei eine wahre und wirkliche „delectatio venerea", so scheint mir das nicht zuzutreffen. Ebenso nicht, wenn V. sagt, es gebe auch eine eigentliche „delectatio venerea" in mera phantastica repraesentatione citra organicam immutationem. Hier würde es sich um eine „delectatio morosa" handeln, deren Objekt ein actus venereus

voluptuosus oder eine „delectatio venerea" ist, aber nicht um eine delectatio venerea im technischen Sinn. Daß die moralitas einer „delectatio morosa" durch die moralitas obiecti, de quo quis delectatur, bestimmt wird, kann als bekannt vorausgesetzt werden; unter dieser Rücksicht kann die obige Behauptung V.s einen völlig richtigen Sinn haben. Aber sonst muß der wesentliche Unterschied zwischen „delectatio venerea" und „delectatio morosa de delectatione venerea" voll gewahrt bleiben. — Sodann dürfte der Beanstandung, die V. macht, ein Mißverständnis zugrunde liegen. Wenn gesagt wird, das Entscheidende und Unterscheidende bei der delectatio venerea liege in der physiologica immutatio organorum sexualium und in der typica sensatio, localizata in his organis et associata istis immutationibus physiologicis, so heißt das nicht: die delectatio venerea selbst bestehe in diesen physiologischen Veränderungen und begleitenden Sinnesempfindungen, sondern die delectatio venerea werde als solche durch sie unterschieden von andern delectationes. Nach der modernen Psychologie ist die Lustreaktion von sich aus immer die gleiche; die Differenzierung kommt aus den psychischen oder psychophysischen Vorgängen, auf die das Subjekt mit „Lust" antwortet. Für das subjektive Bewußtsein verschmelzen alle diese Vorgänge zu dem einen psychischen Ganzen dieses konkreten lustbetonten und mit Lust beantworteten psychischen Vorganges. Darin liegt m. E. nichts Falsches und nichts, was zu beanstanden wäre. H.

167. Hittmair, A., Die fakultative Sterilität der Frau: Th-PrQschr 86 (1933) 256—261. — Hier nimmt ein Arzt Stellung zu den drei entscheidenden Fragen: Wie lange bleibt das übertragene Spermium im mütterlichen Organismus aktiv befruchtungsfähig? Wie lange bleibt das Ovulum passiv befruchtungsfähig? Wann erfolgt die Ausstoßung des Ovulum (Ovulation)? Seine Ansicht lautet dahin: „Vorläufig harren noch alle drei Kardinalfragen . . . einer klar umschriebenen Antwort, wenngleich sich allem Anscheine nach herauszustellen beginnt, daß wir tatsächlich im Prinzip mit einer zeitlich zu begrenzenden Periode der Unfruchtbarkeit zu rechnen haben dürften" (260). H.

168. Schwendinger, Fidelis, O. F. M., Um die Erlaubtheit der periodischen Enthaltung: ThGl 25 (1933) 724—735. — Eine positiv darlegende (spekulative) und eine kritisch widerlegende Auseinandersetzung mit dem in ThGl erschienenen Artikel von Cam. Bolczyk O. F. M. über dieselbe Frage, der die Erlaubtheit im Prinzip ablehnte (s. Schol 8 [1933] 311 n. 207). Schw. hält dafür, daß die Zeiteinhaltung nicht ihrer innern Natur nach widersittlich ist, daß sie aber aus unethischer innerer Einstellung der Gatten widersittlich werden kann. In Leitsatz 7 (733) scheint Schw. der Ansicht zuzuneigen, daß bei bewußter Dauereinhaltung dieser Praxis für die Zeit einer ganzen Ehe, auch wenn dauernd objektiv schwerwiegende Gründe vorliegen, eine sittlich nicht zulässige Einstellung vorliegt. Wenn die Vermutung richtig ist, möchte ich diese ethische Bewertung als nicht zutreffend und nicht bewiesen bezeichnen. H.

169. López, Ulp., S. J., Debitum coniugale et votum castitatis ex canone 1111: PeriodMorCanLit 22 (1933) 157*—165*. — Nach Kan. 1111 gilt nunmehr der Grundsatz „Utrique coniugi ab ipso matrimonii initio aequum ius et officium est quod attinet ad actus proprios vitae coniugalis." Kard. Gasparri bemerkt in der letzten

Aufl. seines Werkes „Tractatus canonicus de Matrimonio" [9]1932 I n. 428 sq. zu dieser Bestimmung, daß sie keinerlei Unterscheidung oder Einschränkung enthalte und darum auch von einem Gatten, der vielleicht durch ein Privatgelübde (perpetuae et perfectae) castitatis gebunden sei, verstanden werden müsse. Es liege also eine *limitata dispensatio* ex ipso iure vor bez. aller Akte, die unter den Gatten erlaubt sind. Gasparri beruft sich für seine Ansicht einmal auf die ursprüngliche Fassung des betr. Kanon im Vorentwurf, die den Fall des Votum ausdrücklich ausnahm und dem betr. Gatten wohl das officium reddendi debitum zuerkannte, aber nicht das ius petendi. Der endgültige Text hat diese Einschränkung fallen lassen. Sodann macht G. darauf aufmerksam, daß post Codicem die früher häufig gegebene Vollmacht *dispensandi a voto perfectae castitatis in ordine ad debitum petendum* nicht mehr erteilt zu werden pflegt. Die Autorität und Stellung des Kardinals gibt seinen Worten ohne Zweifel ein besonderes Gewicht. López weist aber trotzdem die von G. vorgetragene Ansicht zurück und sucht darzutun, daß die vorgebrachten Argumente nicht beweiskräftig sind. H.

170. Browe, Peter, S. J., Die Kinderbeichte im Mittelalter: ThGl 25 (1933) 689—701. — 171. Ders., Die Pflichtbeichte im Mittelalter: ZKathTh 57 (1933) 335—383. — B. legt dar, daß die Praxis, die Kinder das Bußsakrament einige Zeit vor dem Altarssakrament empfangen zu lassen, mindestens mit dem 13. Jahrhundert ganz allgemein bestand. In nachtridentinischer Zeit war nach ihm diese zeitliche Trennung der beiden Sakramente ebenso üblich wie früher. Die heutige kirchliche Einstellung bezeichnet mit Berufung auf den Kanon des Laterankonzils (1215) das gleiche Alter als maßgebend für den Empfang beider Sakramente, und zwar das Alter der Unterscheidungsjahre („anni discretionis"), d. i. das Alter von ungefähr 7 Jahren. Br. betont, daß nach den vorliegenden Tatsachen und Zeugnissen dies nicht die allgemeine Auffassung und Praxis gleich nach dem genannten Laterankonzil gewesen sei. — Der zweite Artikel beschäftigt sich mit der Frage nach der „Häufigkeit" bzw. „Seltenheit" des Empfanges des Bußsakramentes. Die Frage hat nicht nur geschichtliche Bedeutung für die Kenntnis der religiösen Betätigung vergangener Zeiten, sondern ist auch von hohem Wert für die Aufzeigung der Dogmenentwicklung, insofern sie ersehen läßt, wie die eine unveränderliche Wahrheit des Offenbarungsschatzes allmählich immer klarer und bestimmter in das reflexe Bewußtsein eintritt und im religiös-kirchlichen Leben sich lebendig auswirkt. Br. bespricht: 1. Die Häufigkeit der Beichte; 2. Die Gründe für die Seltenheit der Beichte, u. zwar a) finanzielle Gründe, u. ausschlaggebend b) seelsorgliche und dogmatische Gründe; 3. Strafen für die Nichterfüllung der Osterpflicht. H.

172. Bopp, Linus, Der Ganzheitsgedanke als grundlegendes Formgesetz des kath. Seelsorgestils: Die Seelsorge 11 (1933) 321 bis 329. — Ein Versuch, den heute im Vordergrund stehenden Ganzheitsgedanken in der Seelsorgertätigkeit zur Anwendung zu bringen und fruchtbar zu machen. Behandelt werden: 1. der soziologische, 2. der chronologische, 3. der psychologisch-personale, 4. der axiologische Ganzheitsgedanke und die Seelsorge. H.

173. Otte, Seelsorge und politische Strömungen: Die Seelsorge 11 (1933) 4—13 84—92. — Gedanken und Strömungen, die unmittelbar auf politischem Gebiet sich geltend machen, aber in

das religiös-ethische Gebiet hinübergreifen, die entweder aus irrigen ethischen Prinzipien stammen oder in ihrer überspitzten Fassung und Handhabung zu religiös-ethisch irrigen Folgerungen führen, werden in ruhiger Sachlichkeit dargelegt und in ihrer Bedeutung für das seelsorgerische Wirken klargestellt. Dahin gehören: eine falsche Auffassung vom Verhältnis zwischen Religion und Volkstum; eine eigenartige, wenigstens leicht mißverständliche Auffassung von der absoluten Überlegenheit einer einzigen Rasse; die zu weit gehende Handhabung des Auslese- und Ausmerzungsprinzips; die Überspitzung des Obrigkeitsprinzips. Nicht das Gute und Berechtigte in den heute herrschenden Strömungen wird in Frage gezogen; die Aufmerksamkeit des Seelsorgers wird auf Auswirkungen hingelenkt, die geeignet sind, die Unversehrtheit und Rechtheit der katholischen Lehre in Gefahr zu bringen. — Im zweiten Artikel erörtert O. die Lage, die durch die Erklärung des Reichskanzlers vom 21. März und die Erklärung der deutschen Oberhirten vom 28. März 1933 geschaffen worden ist. Als bedeutsamste Wegweisung autoritativer Art bringt O. schließlich das Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe von der Vigil des Pfingstfestes 1933. H.

174. Brouillard, R., La conscience morale: Revue des Communautés relig. 9 (1933) 2—7 51—58 79—86 151—158 176—183. — Der moraltheologische Traktat De conscientia wird in seinen wesentlichen Zügen wiedergegeben, aber mit der kennzeichnenden Eigenart der Gewissenspflege; d. h. zum Zwecke aszetischer und pastoreller Verwendung. Die Darlegungen wenden sich vor allem an solche, die anderen im sittlichen Leben helfen sollen, nicht nur zu irgendwelcher, sondern zu voller Sittlichkeit. Auch dem Fachmann bieten die Ausführungen wertvolle Einsichten. Behandelt werden: Existence et nature de la conscience morale; la conscience, règle de l'action; les doutes de conscience; casuistique et probabilisme; les scrupules. H.

175. Plus, Raoul, S. J., La femme, la direction, les lettres de direction: NouvRevTh 60 (1933) 802—815. — Eine kurze pastorelle und aszetische, aber grundsätzliche Erörterung der Frage geistlicher Leitung (insbesondere Leitung auf dem Wege der Korrespondenz) von Frauen in Welt und Kloster. H.

176. Die Pfarrseelsorge im Schritt der Zeit (Beiträge zur neuzeitlichen Seelsorgehilfe 9). gr. 8° (70 S.). Freiburg i. Br. 1933, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe. *M* 0.90. — Geboten werden „Referate und Ergebnisse der Tagung für Seelsorgehilfe in Frankfurt a. M. vom 26. bis 28. Sept. 1932" und der damit verbundenen Tagungen für Flußschiffer-, Künstler- und Taubstummenseelsorge. Besonders beachtenswert erscheinen mir die Referate von Studiendirektor Dr. Franz Schramm, Wie sieht der gebildete Laie Kirche und Seelsorge? und von Studienrat Prof. Dr. Jos. Kuckhoff, Katholische Laienwelt und laienapostolische Arbeit in der Seelsorge. Alle, die es angeht, werden gern das Urteil so wohlmeinender und eifriger Laien über Mängel in der Gebildetenseelsorge und Fehler bei der Heranziehung der Laien zu apostolischer Hilfsarbeit vernehmen. Lange.

177. Botte, B., O. S. B., Les évangiles du temps de Noël: Les questions liturgiques et paroissiales 17 (1932) 294—299. — Verf. erschließt aus der rätselhaften heutigen Anordnung historische Verschiebungen. Bruders.

178. Botte, B., O. S. B., La première fête mariale de la liturgie romaine: Ephemerides Liturgicae 47 (1933) 425—430. — Verf. erschließt aus der dreifach überkommenen Form des römischen Evangeliars ein Meßformular zu Ehren Mariens, das an der Oktav von Weihnachten benutzt wurde. Diese Ehrung geht allen andern voran. Br.

179. Haggeney, C., S. J., Grundriß der Aszetik. Nach dem Lehrbuch von Otto Zimmermann S. J. bearbeitet. gr. 8° (XIV u. 322 S.) Freiburg 1933, Herder. *M* 5.—; geb. *M* 6.40. — Das ganz vorzügliche und in vieler Beziehung einzigartige Werk von Zimmermann ist so ausführlich, daß man es mehr als Nachschlagewerk oder als ausführliches Quellenbuch für den Dozenten denn als ein Hand- und Lehrbuch bezeichnen kann. Will man das einen Mangel nennen, so hat H. dem abgeholfen. Er hat durchaus selbstlos, ohne an Z.s Gedanken etwas zu ändern, einen kurzen und sehr übersichtlichen Auszug geboten, der Z.s ganzen reichen Stoff klar zusammenfaßt. So ist das Buch dem Schüler und dem Prediger ein nützliches Hilfsmittel, das ihm kurz eine ganze Aszetik und die Kerngedanken aller einzelnen Teile bietet. Die Arbeit war um so notwendiger, als sich vermutlich ein ähnliches Werk, die Übersetzung der Aszetik von Tanquerey, in Deutschland kaum durchsetzen wird. v. Frentz.

180. Jürgensmeier, Fr., Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens aus dem Corpus Christi mysticum. 8° (381 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 7.20; geb. *M* 8.40. — J. ist mit seinem Werk offenkundig einem Bedürfnis der heutigen Zeit entgegengekommen; denn es hat in kurzer Frist schon eine zweite Auflage erlebt. Der Grund dafür ist wohl ein doppelter. J. hat die Aszetik breit und solid dogmatisch unterbaut. Er hat für diese Grundlegung ein Dogma gewählt, das heute in weiten Kreisen, besonders bei den Gebildeten, sich großer Beliebtheit erfreut. Außerdem hat er die Aszese selbst recht einfach und übersichtlich aufgebaut, oder besser: sich aus dem Dogma entwickeln lassen. Sakramente und göttliche Tugenden bilden den Hauptinhalt. — Einem eigentlichen Lehrbuch der Aszese gegenüber, wie es mehr praktisch etwa Rodriguez oder Scaramelli, mehr wissenschaftlich neuerdings Zimmermann verfaßt hat, möchte man J.s Arbeit als deren wertvolle Ergänzung eine Fundamentalaszetik nennen. Denn das dogmatische Fundament nimmt in jeder Beziehung den Hauptteil ein. Eben weil in andern Handbüchern meist die Aszetik etwas zu isoliert geboten wird, liegt hier die Stärke des neuen Werkes. Sicher hätte auch eine andere Lehre, z. B. die von der Trinität, von Christus, von den letzten Dingen, den Ausgangspunkt abgeben können. J. hat mit richtigem Takt das gewählt, was den heutigen Menschen besonders anspricht. Ob dem aber Allgemeingültigkeit zukommt, darüber läßt sich wohl disputieren. Denn dieses Dogma ist ziemlich abstrakt und schwer verständlich. Der größte Lehrer der Vollkommenheit, Christus, hat seine Aszese nicht so aufgebaut. Selbst Paulus rekurriert nicht in allen seinen Briefen auf diesen Gedanken, und wo er es tut, begründet er nicht alle seine praktischen Mahnungen mit dem Motiv des Corpus Christi. Gerade der einfache Mensch wird wohl nicht selten eine durchaus allseitige Aszese, die auch das Gliedsein nicht vergißt, aus dem Vatergedanken oder der Christusfreundschaft schöpfen. v. Fr.

181. Jombart, É., L'obéissance de jugement: Revue des Communautés relig. 9 (1933) 87—103 114—121. — Die Bedeutung des sog. *„Verstandesgehorsams"* ist in der aszetischen Literatur schon wiederholt dargelegt worden; die vorliegende Darstellung zeichnet sich aus durch Einfachheit der Sprache und des Gedankens und durch soliden wissenschaftlichen Unterbau der vertretenen Auffassung. J. unterscheidet „obéissance de jugement", d. h. faire tous ses efforts pour justifier toujours l'ordre de Supérieur et ne jamais le blâmer, und „obéissance aveugle", d. h. se soumettre sans aucune réflexion par une sorte d'élan aveugle de la volonté à la volonté divine manifestée par le Supérieur. Beide Arten werden gesondert erörtert und dann die Frage gestellt, welche den Vorzug verdiene. J. befürwortet die Synthese von beiden. Der 2. Teil ist eine Vervollständigung in der Form einer freieren Kasuistik.
Hürth.

182. Junge, Liselotte, Die Tierlegenden des hl. Franz von Assisi. Studien über ihre Voraussetzungen und ihre Eigenart (Bd. 4 der „Königsberger Historischen Forschungen"). gr. 8° (IX u. 129 S.) Leipzig 1932, Hinrichs. *M* 7.50. — J. stellt die Tierlegenden des hl. Franz in Zusammenhang mit ähnlichen des Altertums und anderer christlichen Heiligenlegenden. Es ergibt sich, daß die gleichen Motive sich sehr häufig finden: Zahmheit, Dankbarkeit, Zufluchtsuchen, Gehorchen u. a., und daß die symbolische sowohl wie die moralische Ausdeutung immer wiederkehrt. Nur ist bei Franziskus das persönliche Verhältnis etwas stärker und die religiöse Symbolik überwiegt vor der moralischen. Mit Recht schließt J. daraus, daß man nicht bei Franziskus von einer Wende des Mittelalters zur Renaissance von seiner Tierliebe her sprechen kann. Doch läßt sich nicht leugnen, daß sich bei ihm mehr davon findet als in den zahlreich angeführten andern Viten. — Ist so die Geisteshaltung des Heiligen in ihrer Eigenart und ihrer Abhängigkeit gut dargelegt, so möchte man als Ergänzung eine tiefere historisch-kritische Durcharbeitung wünschen, als Antwort auf die Fragen: Was ist mit Sicherheit in den ersten Quellen zu finden und aus ihnen herauszulesen? Genügt stets die natürliche Erklärung, die der legendäre Zusammenhang nahelegt, oder ist gelegentlich ein echtes Wunder anzunehmen? v. Frentz.

183. Das Leben der heiligen Theresia von Jesu (Sämtliche Schriften, 1. Band), übersetzt nach der spanischen Ausgabe des P. Silverio de S. Teresa C. D. von P. Aloysius Alkofer Ord. Carm. Disc. 8° (545 S.) München (1933), Kösel & Pustet. Lw. *M* 9.—. — Die beiden Karmeliten P. Aloysius Alkofer und P. Ambrosius, die sich bereits um die Neuübersetzung der Werke des hl. Johannes vom Kreuz verdient gemacht haben, geben jetzt auch die Werke der hl. Theresia in neuer Übersetzung heraus. Zugrunde gelegt ist die kritische Ausgabe des gelehrten spanischen Karmeliten P. Silverio. Bereits ist in gelungener Übertragung und guter Ausstattung als erster Band das eigene Leben der hl. Mystikerin erschienen, das sie auf Weisung ihrer Beichtväter niederschrieb. Sehr zu begrüßen ist es, daß gerade hier die oft zitierten Berichte der Heiligen für ihre Seelenführer beigefügt sind, Aufzeichnungen über empfangene Gnaden, und, jetzt zum erstenmal in deutscher Übersetzung, zwei Gutachten des P. Ibañez, worin dieser vom Standpunkte der mystischen Theologie aus die inneren Erlebnisse der Heiligen einer Prüfung unterzieht. Zahlreiche wertvolle

Anmerkungen, z. T. schwer zugänglichen Werken entnommen, stellen manches in ein neues Licht. Die Neuausgabe bedeutet eine Förderung für Aszetik, Mystik und Religionspsychologie. Schon jetzt sei der Wunsch ausgesprochen, daß ebenso, wie der früheren Gesamtausgabe Theresias, so auch der neuen ein ausführliches, alphabetisches Sach- und Namensregister beigefügt werde, das leider heute der Gesamtausgabe der Werke des hl. Johannes vom Kreuz noch fehlt. Richstaetter.

Zur Lehre des hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente.

Von Michael Gierens S. J.

Seit den ersten Anfängen der Scholastik bis auf den heutigen Tag ist die Art der Wirkungsweise der Sakramente ein heiß umstrittenes Kampffeld. So sicher sich in allmählichem Fortschritt die wesentlichsten Wirkungen und vor allem die Tatsache der objektiven Gnadenbewirkung feststellen ließen, um so schwieriger erwies sich die Aufgabe, die Wirkungsweise nach ihrer Seinsart in den scharfen begrifflichen Denkformen der scholastischen Spekulation widerzuspiegeln. Das „sine praeiudicio melioris sententiae" und „opinando dico" des Alexander von Hales und das Schwanken des hl. Bonaventura verraten die Schwierigkeit ebenso wie die lauten und temperamentvollen Klagen des Melchior Cano. Seitdem in der nachtridentinischen Zeit die „kondizionalistische" Erklärung ausfiel und im wesentlichen die Vertreter der physischen und der moralischen Kausalität das Rennen unter sich ausmachten, hatte der hl. Thomas — mehr nominell als in Wirklichkeit — eine führende Stellung; denn beide Parteien beriefen sich auf ihn, beide ohne hinreichende exegetische und historische Begründung. Die Rinnsale der Lehre blieben ohne Kontakt wie parallel verlaufende Schützengräben.

Ein neuer kräftiger Anstoß zur Erforschung der wirklichen Meinung des hl. Thomas kam durch Billot. Dieser Theologe, der in so vielen Stücken von der in seinem Orden traditionellen Lehre abwich, subjektiv wohl stets in der Meinung, der echten Lehre des Aquinaten zu folgen, machte die Entdeckung, daß die scheinbar so geschlossene Tradition der Thomisten in unserer Frage erst mit Cajetan, also über zwei Jahrhunderte nach dem Tode des hl. Thomas, einsetzte, während die älteren Thomisten einmütig eine andere Ansicht als dessen Lehre vertraten. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Sakramente nach Thomas causae intentionales, instrumentales, dispositive, non perfective efficientes gratiam sind — intentionalis soll weder = physica noch = moralis sein —, und daß Thomas konstant, auch in der Summa, an dieser Ansicht festhalte.

Billots Bemerkung über die ältere Thomistenschule bestätigt sich. Die Thomasdeutung, die sich am Sentenzenkommentar orientierte, hielt die instrumental-dispositive Sakramentenkausalität für die echte Lehre des Aquinaten und folgte ihr. So klar Annibaldus, Hervaeus Natalis, Petrus de Palude, Capreolus usw., schließlich noch Silvester von Ferrara.

Aber schon Petrus de Palude glaubte eine Differenz zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summe des hl. Thomas feststellen zu müssen, nämlich daß dort die dispositive (indirekte), hier die perfektive (direkte) Gnadenbewirkung gelehrt werde, und er deutete die Differenz so, daß der Sentenzenkommentar von der heiligmachenden Gnade, die theologische Summe von der Sakramentsgnade spreche. Sakramentsgnade, Charakter und Seelenschmuck seien direkte, die heiligmachende Gnade sei indirekte Wirkung der Sakramente. „Sacramenta attingunt ad productionem dispositionis ad gratiam, quae est character vel ornatus, et pari ratione ad gratiam sacramentalem, si differat ab alia gratia" (4 dist. 1 q. 1). „Quod enim in IV° [Sentenzenkommentar] dicit sacramenta non attingere ad gratiam, sed ad ornatum, verum est de gratia gratum faciente. Et quod dicit in ultima parte [der theologischen Summe], quod attingunt ad gratiam, verum est, sacramentalem, quae differt a prima. Sed Thomas videtur velle, quod ista gratia sacramentalis non solum differat a gratia gratum faciente et virtutibus acquisitis et infusis et donis, sed etiam ab ipso ornatu vel charactere, quia dicit, quod gratiae sacramentales fluunt a gratia sicut et virtutes et supponunt gratiam gratum facientem, quod non facit character vel ornatus" (4 dist. 2 q. 3).

Capreolus übernimmt diese Ansicht (Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, ed. Paban-Pègues S. 3 f.). Er verweist neben der Summe auch schon auf De Veritate q. 27 a. 4. Er bezeichnet die Sakramentsgnaden als Habitus (ebd. 23), während sie nach Petrus de Palude gratiae gratis datae sind, und identifiziert sie mit dem sakramentalem Charakter und Seelenschmuck, wenigstens insofern sie habitus sein sollen: „Characteres et ornatus sacramentales sunt gratiae quaedam sacramentales. Nec alias oportet ponere praeter characteres et ornatus per modum actus primi vel habitus, quidquid sit de actibus secundis" (ebd. 77).

Es ist Petrus de Palude und Capreolus als Verdienst anzurechnen, daß sie die verschiedene Sprechweise des hl. Thomas in verschiedenen Werken beobachtet haben, aber ihr konkordistischer Lösungsversuch ist entschieden mißglückt. Thomas redet in der Summe 3 q. 62 a. 1 sicher von der heiligmachenden Gnade; denn es ist nach den zitierten Schrifttexten die Gnade, durch die wir der göttlichen Natur teilhaftig werden und zum ewigen Heile gelangen. Wenn die gratia sacramentalis irrigerweise auch mit dem sakramentalen Charakter identifiziert wird, so widerspricht es der Lehre des hl. Thomas (3 q. 63 a. 2 Sed contra; a. 4

ad 2), sie als habitus zu bezeichnen. Für die Auffassung der Sakramentsgnade als Disposition für die heiligmachende Gnade hätte sich Capreolus allenfalls auf De veritate q. 27 a. 7 berufen können, wo Thomas sagt: „Sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur, sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiae gratum facientis vel augmentum." Da aber Thomas sonst stets sagt, daß die gratia sacramentalis aus der gratia, quae est in essentia animae, hervorfließt wie die gratia virtutum (4 dist. 1 q. 1 a. 4 sol. 5; S. th. 3 q. 62 a. 2) und in ihrem Sein von der heiligmachenden Gnade abhängig ist (so noch hier in De veritate q. 27 a. 5 ad 12), so kann jene Priorität nicht von einer ontologischen Priorität des Seins im Effekt, sondern nur von einer logischen Priorität der Hinordnung des Sakraments zu seinem medizinellen Zweck, des direkten Hinsteuerns auf ihn verstanden werden. Eine solche logische Hinordnung kann im signum sacramentale seiner significatio nach logisch subjektiviert und seiner virtus nach, wie Thomas sie versteht, aktiviert sein. Die am stärksten bei Hugo von Sankt Viktor ausgeprägte Auffassung, daß die Sakramente Medizingefäße seien, die eben zunächst Heilmittel enthalten und auf den Heilzweck hingeordnet sind, spielt hier hinein. Weil aber diese — den Schäden entsprechend vielfältige — Heilgnade nicht da sein kann ohne die eine, tiefer, nämlich im Wesen der Seele, liegende heiligmachende Gnade, in der sie ontologisch verwurzelt ist, so muß die heiligmachende Gnade als mittelbares Ziel in der Heilabsicht und dem Heilzweck der Medizin enthalten sein, in der Ausführung aber ontologisch früher erreicht werden (vgl. De verit. q. 27 a. 5 ad 12; 4 dist. 7 q. 2 a. 2 sol. 3).

In diesem Zusammenhang läßt sich ein Text besprechen, der eine Fülle von Schwierigkeiten in sich zu bergen scheint (vgl. A. Teixidor, De causalitate sacramentorum: Greg 8 [1927] 76 ff.). Im Sentenzenkommentar (4 dist. 24 q. 2 a. 3) lehrt Thomas, in der Priester- und Diakonatsweihe werde die Gnade — genau die plenitudo gratiae — durch die Handauflegung erteilt, der sakramentale Charakter aber werde durch die Darreichung der Instrumente eingeprägt, die im Weiheritus erst später folgt. Ist hier die Gnade im Effekt der Zeit nach früher da als der Charakter, der doch nach der Lehre des Sentenzenkommentars Disposition zur Gnade sein soll? Ist die Gnade hier sekundäre Wirkung und Disposition für den Charakter? Wirkt die Handauflegung als bloßes Sakramentale, da nur die Darreichung der Instrumente als Materie be-

zeichnet wird (4 dist. 24 q. 1 a. 1 sol. 5)? Hat Thomas hier schon die unmittelbare Gnadenwirksamkeit gelehrt, in De veritate und De potentia dann wieder die mittelbare und endlich, nach nochmaliger stillschweigender Meinungsänderung, in der Summa theologica erneut die unmittelbare?

Zunächst darf als sichere Meinung des hl. Thomas gelten, daß die fragliche Handauflegung zum Sakrament gehört. Denn S. th. 3 q. 84 a. 4 c zählt sie — parallel zu der Handauflegung in der Firmung — zu den Handauflegungen, die in den Sakramenten vorkommen und wird (ad 1) in Gegensatz gestellt zu der nichtsakramentalen Handauflegung über die Kranken (Mk 16, 18).

Das gegenseitige Verhältnis von Gnadenwirkung und Charaktereinprägung scheint so bestimmt zu sein: Das Weihesakrament nimmt eine Sonderstellung in der Reihe der Sakramente ein. Wie die anderen Sakramente auf eine gratia sacramentalis als Heilmittel gegen Schäden des einzelnen, so ist das Weihesakrament hingeordnet auf geistliche Gewalt, die im Weihecharakter fundiert ist und durch die einem Schaden der Gemeinschaft begegnet werden soll: „Ordo non datur in remedium unius personae, sed totius ecclesiae" (4 dist. 24 q. 1 a. 2 sol. 1 ad 1). Ja, Thomas sieht im Charakter das eigentliche Wesen des Sakramentes, während die „res tantum" (Gnade) nicht dazu gehöre: „Unde relinquitur, quod ipse character sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis" (4 dist. 24 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 1). Die Weihe der ministeria (Dienste, Amtsgewalten), die auf die Eucharistie hingeordnet sind, ist das Weihesakrament (4 dist. 24 q. 2 a. 1 sol. 2). Gott beabsichtigt durch dieses, d. h. also durch Erteilung des Weihecharakters, seiner Kirche würdige Diener zu geben für die Wahrnehmung des Kultes (S. th. 3 q. 63 a. 4) und die Spendung der Sakramente (4 dist. 24 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 3; sol. 3 ad 3). Geeignet und würdig, das Heilige zu verwalten und Heiligkeit zu vermitteln, könnten die Diener aber nicht sein, wenn sie nicht selbst entsprechend heilig wären. Infolgedessen verleiht Gott mit dem Charakter heiligmachende Gnade zum würdigen Gebrauch der mit dem Charakter verbundenen Gewalt (S. th. 3 q. 63 a. 4 ad 1). In diesem Sinne wird an der zuletzt zitierten Stelle gesagt, der Charakter disponiere direkt (propinque) zur Ausübung geistlicher Gewalt, zur Gnade aber entfernt und indirekt. Die geistliche Gewalt liegt in der nächsten Absicht Gottes bei Verleihung des Charakters, und sie ist mit ihm unmittelbar als Befähigung gegeben, die geistlichen Amtshandlungen gültig und ordnungsgemäß vornehmen zu kön-

nen. Die Gnade ist erst unter Voraussetzung dieser ersten Absicht und zwar zu ihrer würdigen Verwirklichung in Gottes Absicht einbezogen worden. Sie ist auch nicht mit der Einprägung des Charakters unmittelbar gegeben, sondern es ist ein besonderes Eingreifen Gottes zu ihrer Verleihung nötig: „Ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam" (ebd.). Der Character ist Disposition zu diesem Eingreifen und darum auch zur Gnade selbst. Durch die Ausdrucksweise „divina largitas . . . largitur" wird übrigens sehr deutlich eine Verbindung zwischen Disposition und Endeffekt angedeutet, die frei ist, also, wenn sie überhaupt kausal ist, moralisch-juridischer Art sein muß.

Es scheint zunächst nichts im Wege zu stehen, in der Ausführung (in ordine exsecutionis) dieselbe Reihenfolge anzunehmen, wie sie in Gottes Absicht festgelegt ist: erst Charakter, dann Gnade. Aber da ist der doppelte Ritus: erst die Handauflegung, durch die die Gnade erteilt wird, dann die Darreichung der Instrumente, durch die, wie es scheint, erst nachträglich der Charakter eingeprägt wird.

Eine derartige Teilung und Ordnung kommt jedoch nicht in Frage. Denn nach Thomas ist im Gesamtritus eine sakramentale Kraft, die sich auf die verschiedenen Teile des Ritus (Materie, Form usw.) wie auf ein agens verteilt, das schließlich auf die heiligmachende Gnade hinzieht. Daß im Effekt die Einprägung des Charakters wenigstens natura prius erfolgen muß als die Eingießung der Gnade, folgt aus der allgemeinen Lehre über den Charakter, von der der Weihecharakter nicht ausgenommen ist: „Character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris et est sacramentum respectu ultimi effectus" (S. th. 3 q. 63 a. 3 ad 2). S. th. 3 q. 64 a. 1 c wird der sakramentale Charakter als virtus instrumentalis, quae manat e principali agente, quod est Deus, gekennzeichnet. Also nicht der Charakter, sondern stets die Gnade ist der letzte Effekt.

Mit Cajetan, genau gesprochen mit dem Kommentar Cajetans zur theologischen Summe des hl. Thomas beginnt eine neue Epoche der Thomasdeutung in unserer Frage. Wegen der verschiedenen Sprechweise in Sentenzenkommentar und theologischer Summe mußte oder konnte es jedenfalls von Bedeutung sein, daß nicht mehr der erstere, sondern die letztere als Textvorlage gewählt wurde.

Der einschlägige Artikel der Summe (3 q. 62 a. 1) gibt in seinem Wortlaut keinen direkten Anlaß, eine bloß dispositive Gnadenbewirkung anzunehmen, sagt aber auch nicht, sie sei ungenügend. Der Artikel schweigt auch von der perfektiven

Gnadenbewirkung. An und für sich gibt er nicht einmal Anlaß, den Unterschied von dispositiver und perfektiver Instrumentalwirksamkeit zu machen. Da aber Thomas im Sentenzenkommentar u. ö. den Unterschied ausdrücklich machte und sich in unserer Frage für die dispositive Wirkungsweise aussprach, wird man aus dem Schweigen allein nicht entnehmen können, daß er nunmehr die perfektive lehre.

Cajetan hat als Bakkalaureus in Padua (ab 1493) einen Sentenzenkommentar geschrieben, in dem er die instrumental-dispositive Sakramentenkausalität mit der älteren Thomistenschule lehrt (Cod. lat. 3076 der Pariser Nationalbibliothek; bezügl. Text veröffentlicht von M.-H. Laurent in RevScPhTh 20 [1931] 77—82). Als er später als Kardinal seinen Kommentar zur Summa schrieb, stellte er als erster die Behauptung auf, 3 q. 62 a. 1 werde die instrumental-perfektive Kausalität gelehrt. M.-H. Laurent vermutet (ebd.) wohl mit Grund, daß die Eindrücke, die der Kardinal von den Protestanten gewonnen hatte, hier mitspielten. Der subjektiv-dispositiven Auffassung der Protestanten ließ sich die objektiv-perfektive wirksamer entgegenstellen als die objektiv-dispositive. Aber die falsche Deutung, die Petrus de Palude und Capreolus dem Schweigen des hl. Thomas von der dispositiven Kausalität in 3 q. 62 a. 1 gegeben haben, trug sicher auch wesentlich mit dazu bei, der neuen Auffassung den Weg zu ebnen.

Auf Grund von Schrifttexten wie 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15; Eph 2, 9 usw. hatte man sich bis dahin durchgängig zu der Formel bekannt, die Gnade werde geschaffen. Petrus de Palude und Capreolus (a. a. O. S. 24:) „gratia et gloria, quae dicuntur proprie creari vel concreari") verstanden die Formel wörtlich von einer eigentlichen Schöpfung. Zu einem Schöpfungsakt konnte aber eine Kreatur nach der vorherrschenden Meinung nicht einmal als Instrumentalursache mitwirken. So lehrt auch Thomas S. th. 1 q. 45 a. 5; C. gent. 2, 21; De pot. q. 3 a. 4 gegen den Lombarden 4 dist. 5, dem er im Sentenzenkommentar gefolgt war. Aus diesen Prämissen folgerte man, daß auch bei der Hervorbringung der Gnade keine Kreatur mitwirken könne, und zwar sagten die einen, es gehe überhaupt nicht, und gaben deswegen mit Bonaventura (4 dist. 5 a. 3 q. 1 fund. 4; dist. 17 p. 1 a. 2 q. 1 fund. 2 und ad 3, ed. Quaracchi IV 1, S. 128 425 426) der „kondizionalen" Erklärung den Vorzug, während die anderen meinten, nur die direkte Mitwirkung sei ausgeschlossen, die indirekte bleibe möglich, und sie sahen in diesem Tatbestand eine Stütze für die Theorie von der instrumental-dispositiven

Wirkungsweise. Indem Cajetan in bewußtem Gegensatz zu diesen Anschauungen lehrte, der Begriff einer eigentlichen Schöpfung finde, auch nach Thomas in der Summa, auf die Hervorbringung der Gnade keine Anwendung, machte er sich den Weg frei zur Theorie von der instrumental-perfektiven Kausalität.

Die neue Ansicht Cajetans wurde von seinem zeitgenössischen Ordensbruder Silvester von Ferrara, dem klassischen Kommentator der Summa contra gentiles, mit großer Entschiedenheit bekämpft, trotz der Hochachtung, mit der sich der Ferrariensis (1524) in der Epistula dedicatoria über Cajetan äußert (vgl. RevThom 32 [1927] 309). Silvester von Ferrara lehnt die Sondermeinung des Capreolus (und Petrus de Palude), S. th. 3 q. 62 a. 1 sei von der gratia sacramentalis die Rede, ab, verteidigt aber absolut und als Meinung des hl. Thomas die instrumental-dispositive Kausalität. Denn die Gnade werde aus nichts hervorgebracht und nach Thomas 1, 2 q. 110, a. 2 ad 3 so geschaffen, wie es inhärierenden Formen zukomme, geschaffen zu werden, „eo, quod homines secundum ipsam creantur". Das Inhärieren in einem Subjekt macht den Schöpfungsakt noch nicht unmöglich, sondern erst die eductio e potentia materiae, die aber hier fehle (vgl. De pot. q. 3 a. 8; 1 dist. 14 q. 3). Der Gegengrund Cajetans, die Gnade werde nicht annihiliert, wenn sie verloren gehe, also auch nicht aus dem Nichts hervorgebracht, wenn sie erworben werde, könne vom Standpunkt des hl. Thomas aus nicht geltend gemacht werden, da der Heilige 2 dist. 26 a. 2 ad 5 das Gegenteil sage.

Trotz dieser, den Begriff der Gnadenschöpfung zu stark in den Vordergrund schiebenden Apologie der herkömmlichen Thomasdeutung setzte sich die Ansicht Cajetans in der Thomistenschule durch. Dabei wirkte neben dem Ansehen dieses Theologen auch die Tatsache mit, daß man fortan mehr die theologische Summe als den Sentenzenkommentar des hl. Thomas kommentierte, und die Sprechweise der Summe konnte immerhin dieser Ansicht günstig erscheinen.

Uns Heutigen, auch heutigen Thomisten (vgl. M.-B. Lavaud O. P. in RevThom 32 [1927] 315), fällt es auf, mit welcher Sorglosigkeit die nachtridentinische Thomistenschule die Ansicht Cajetans als Meinung des hl. Thomas hinzustellen pflegte, ohne ernste Bekümmerung um die großen Schwierigkeiten, die dieser Deutung entgegenstanden. Die Thomisten halten auch heute an ihrer Deutung fest, suchen aber mit größerer Sorgfalt der Schwierigkeiten Herr zu werden. Das Angelicum 8 (1931) 149—186 bringt einen Artikel des

Dominikaners M. Tuyaerts: „Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam umquam docuerit." Die Fragestellung ist offenbar orientiert an der Bemerkung Cajetans (In 3 q. 62 a. 1; ed. Leon. 12, 21), der hl. Thomas habe im Sentenzenkommentar nur die Meinung anderer referiert: „Quidquid enim secundum aliorum opinionem ut probabiliorem dixerit auctor in IV Sent.", in der Summa theologica aber die viel tiefere eigene Ansicht vorgelegt: „hoc in loco secundum propriam sententiam longe altius sensit". M. Tuyaerts dehnt die Behauptung Cajetans betr. des Sentenzenkommentars auch auf die Quaestiones disputatae de veritate und de potentia aus, die er als Frühschriften des englischen Lehrers ansieht und mit Mandonnet auf April, bzw. Dezember 1259 datiert. Diese Frühdatierung ist wohl sicher abzulehnen; vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Münster 1931), der für De potentia nur die Spanne von 1265—1267 läßt. Danach bleibt die Ansicht Tuyaerts' kaum noch möglich. Denn es ist doch nicht anzunehmen, daß Thomas in einer so oft berührten Frage so lange Zeit nur die Meinungen anderer referiert habe. Die anderen Gründe Tuyaerts' sind aus der Sprechweise des hl. Thomas hergenommen, so das „alii dicunt", das „hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens" (4 dist. 1 q. 1 a. 4 sol. 1) usw. Diese Ausdrucksweise zeigt: 1. daß Thomas sich an eine gangbare Meinung anschloß; 2. daß er mit derselben Bescheidenheit redet, die uns bei Alexander von Hales und Bonaventura begegnete. Daß er aber nicht nur referiert, sondern sich entscheidet, zeigen die a. a. O. unmittelbar folgenden Worte: „Ad cuius evidentiam sciendum est", und am Anfang des nächsten Alinea: „Dicendum est ergo", mit denen er eine erneute Vorlegung und Vertiefung der gebilligten Ansicht verbindet. Mit solchen Worten pflegt aber der hl. Thomas nach Tuyaerts (a. a. O. 163 f.) seine eigene feste Ansicht auszudrücken.

Auch sachlich ist 4 dist. 1 q. 1 a. 4 mehr als eine Wiedergabe einer vorgefundenen Ansicht. Der hl. Thomas hat die Frage nie mehr mit derselben Gründlichkeit und Ausführlichkeit behandelt wie hier. Er hat die vorgefundene Ansicht bereichert durch die sorgfältig ausgebaute Begriffsbestimmung der causa instrumentalis und ihre Verwendung für die causalitas instrumentalis dispositiva (qc. 1), durch Bestimmung der virtus sacramenti als eines ens intentionale et spirituale (qc. 2), durch Benennung der fides ecclesiae als Bindegliedes einerseits zwischen Instrument (Sakrament) und Erstursache (Gott) und anderseits zwischen Instrument

(Sakrament) und Wirkung (Gnade), so daß eine durchgehende geistige Verbindungsbahn zwischen Erstursache und Endeffekt durch das Sakrament hindurch sichtbar wird, die gleichzeitig auch die Verbindung zwischen allen Wirkenden (Gott, Leiden Christi als Verdienstursache und Kirche[1] erkennen läßt (qc. 3), durch Deutung des „sacramenta gratiam continent" als eines Enthaltenseins in der Weise, wie eine Instrumentalursache ihre Wirkung enthalten kann in dem unvollkommenen Sein ihrer virtus (qc. 4) und endlich durch die Bestimmung des Verhältnisses der gratia sacramentalis zur gratia gratum faciens und zur gratia virtutum (qc. 5; vgl. oben S. 323).

Wesentlich kürzer, fast wie ein Exzerpt aus dem Sentenzenkommentar, zum Teil unter Weglassung der genaueren Begründung behandelt die q. 62 der Summa theologica dieselben Fragen, und zwar a. 1 die causa instrumentalis unter Weglassung der Untereinteilung ex parte effectus in disponentem et perficientem, mit 3 Objektionen gegen 6 im Sentenzenkommentar, in a. 4 die virtus sacramenti mit 4 gegen 5 Objektionen, in a. 5 ad 2 die fides Ecclesiae als Bindeglied, und zwar ist hier im Artikel die virtus ex passione Christi in den Vordergrund gestellt, wie es auch im Sentenzenkommentar in den Objektionen ist, das „sacramenta continent" in a. 3, die gratia sacramentalis in a. 2. In a. 3 ist eine ähnliche Kürzung zu beachten wie in a. 1. Das incompletum esse von der Wirkung, das in der Instrumentalursache sich findet, ist im Sentenzenkommentar nach vierfacher Hinsicht unterschieden (species effectus; forma propria perfecta; esse fluens; ad dispositionem, non perfectionem attingere) mit Untereinteilung des

---

[1] Vgl. Hervaeus Natalis 4 dist. 1 q. 2: „Aliquid potest esse ab alio tripliciter: Uno modo sicut a causa principali effective causante. Et sic virtus sacramentorum est a solo Deo, sicut patet per argumentum factum ad hoc. Quia, sicut ab eo ut a principali agente et causante est gratia, ita ab eo sicut a causa principali agente est virtus, quae est in sacramentis. Alio modo est aliquid ab alio sicut a causa meritorie disponente. Sicut si aliquis mereretur pro me aliquid ab aliquo praelato, diceretur, quod illud haberetur ab illo sicut a merente mihi et per meritum adiuvante. Et isto modo virtus sacramentorum est a passione Christi, quia merito passionis Christi factum est genus humanum dignum, ut a Deo sibi provideretur de sacramentis disponentibus genus humanum ad gratiam. Tertio modo dicitur esse aliquid ab alio sicut ab applicante causalitatem agentis principalis vel meritorii ad instrumentum et per consequens ad illud, circa quod operatur instrumentum. Et isto modo virtus est in sacramentis ad iustificandum ex fide ecclesiae. Et propter hoc dicitur, quod ille, qui confert sacramentum, oportet quod intendat facere illud, quod facit ecclesia."

dritten Punktes in fluxus de potentia in actum und de agente in patiens. Der ganze vierte Punkt fehlt in der Summa, ähnlich wie in a. 1, und vom dritten die Untereinteilung.

Wenn man die Darstellungen in Sentenzenkommentar und Summa rein formell vergleicht, wird man alle Unterschiede als Kürzungen oder Vereinfachungen in der Summa aussprechen können, die sich aus der im Prologus zur Summa theologica ausgesprochenen Absicht des hl. Thomas, ein Schulbuch für Anfänger zu schreiben, hinlänglich erklären, ausgenommen vielleicht die etwas mehr hervortretende Betonung der virtus meritoria passionis Christi in a. 5 der Summe.

In anderem Zusammenhang und anderer Anordnung handelt der hl. Thomas von unserer Frage in der Quaestio disputata de veritate, q. 27 a. 4 und 7. Der Artikel 4 ist in seinem Aufbau dem Artikel 1 der q. 62 in der Summa ähnlich, nur ausführlicher; er betont, daß die Sakramente Instrumentalursachen der Gnade sind, schweigt aber von der Untereinteilung in dispositive und perfektive Instrumentalursachen. Trotzdem wird in den Lösungen der Schwierigkeiten (ad 3; ad 9; ad 12) gesagt, die Sakramente seien Instrumentalursachen mit bloß dispositiver Wirkungsweise. Im Artikel 7 wird dasselbe gesagt im corpus und in der Beantwortung der argumenta „Sed contra". Dieselbe Antwort erscheint wieder in De potentia q. 3 a. 4 ad 8. Der Befund in De veritate ist der augenscheinliche Beweis dafür, daß das Schweigen des hl. Thomas von einer weiteren Unterscheidung im corpus articuli nicht beweist, daß er daran nicht weiter festhalte.

An eine Meinungsänderung in S. th. 3 q. 62 a. 1 im Sinne Cajetans zu denken, liegt somit kein Grund vor. Im Gegenteil. Wenn Thomas seine Meinung geändert hätte, so hätte er die bisher vertretene Meinung nicht unerwähnt lassen dürfen; er hätte sie zu den falschen Meinungen zählen und mit Gründen widerlegen müssen. Man kann doch nicht annehmen, daß seine Meinungsänderung grundlos erfolgt wäre. Von all dem findet sich aber in dem angeführten Artikel der Summa keine Spur[1a].

[1a] Noch weniger kann die Ansicht Geiselmanns befriedigen (ThQschr 108 [1927] 234 ff.), Thomas habe hinsichtlich der — der sakramentalen analogen — Wirksamkeit der Menschheit Christi den Übergang von der moralisch-dispositiven zur physisch-unmittelbaren Wirkungsweise bei Abfassung der „Quaestiones De Veritate, und zwar von q. 27 zu q. 29 (1256—1259 nach Grabmann)" gemacht. Ein so weitreichender stillschweigender Übergang in demselben innerlich zusammengehörigen Teil desselben Werkes — die drei Quästionen 27—29 be-

Die Erklärung der Verschiedenheit der Redeweise, über die schon Petrus de Palude und Capreolus stutzten, dürfte in zwei Punkten zu suchen sein. Einmal war die causalitas perfectiva keine gangbare Meinung — sie wurde vor Cajetan von niemand vertreten —, und es war deswegen nicht notwendig, sie Anfängern in der Theologie auseinanderzusetzen und zu widerlegen. Als einzige falsche Meinung wird stets die von der „causa sine qua non" erwähnt und widerlegt. Sie war widerlegt, wenn nachgewiesen war, daß die Sakramente wirkliche Instrumentalursachen seien. Sodann war mit dem Begriff der causa instrumentalis für den hl. Thomas der Gedanke an dispositive Wirksamkeit schon gegeben. Gerade in der Summa theologica (1 q. 45 a. 5) lehrt Thomas: „Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis." Zuweilen kann das Instrument auch bis zum Endeffekt durchdringen, aber das kann es auch dann nicht „secundum aliquid sibi proprium, sondern secundum quod est motum a primo agente" (4 dist. 1 q. 1 a. 4 sol. 1). Daß ein Instrument irgendwie dispositiv wirke, wenn es überhaupt wirkt, braucht also nicht eigens

---

handeln Gnade und Rechtfertigung — scheint doch eine gar zu gewagte Annahme zu sein. Wäre der behauptete Meinungsumschwung bei q. 29 tatsächlich eingetreten, so hätte Thomas doch die Möglichkeit gehabt, die vorhergehende q. 27 noch im Manuskript zu überarbeiten und das entstehende Werk in sich einstimmig zu gestalten. — Auch inhaltlich dürfte der entscheidende Artikel 4 der q. 29 nicht geeignet sein, eine Meinungsänderung im besagten Sinne zu begründen. Es wird zwar gelehrt, die Menschheit Christi werde in dreifachem Sinne Haupt der Kirche genannt: 1. ratione dignitatis; 2. ut gubernator; 3. ratione influentiae. Aber die continuitas, welche von dieser influentia unterstellt wird, ist einmal begründet mit der Einzigkeit des Hl. Geistes in der ganzen Kirche, also sicher via divinitatis, dann auch durch die Verbindung der Menschheit mit der Gottheit, also nicht mit etwas Physischem, das in der Menschheit selbst liegt, sondern das auf dem Wege der hypostatischen Union über die Gottheit zum physischen Kontakt mit den Seelen führt. Zudem ist diesen Ausführungen der Satz vorausgeschickt: „Nomen capitis diversimode secundum metaphoram diversis attribuitur", und es folgt nachher die Festlegung: „Ut ergo proprie [im Gegensatz zu den vorausgehenden metaphorischen Aussagen, die für das „dicitur caput" ausreichen] loquamur, Christus totus ecclesiae secundum utramque naturam est caput totius ecclesiae secundum tres condiciones praedictas." Daß also in der Menschheit allein sich alle Bedingungen finden, zumal die eigens anders erklärte continuitas für die influentia im physischen Sinne, kann man gewiß nicht behaupten.

gesagt zu werden, weil es immer der Fall ist und sich von selbst versteht; daß es aber perfektiv wirke, versteht sich nicht von selbst, müßte also eigens bemerkt werden. So erklärt es sich, daß Thomas in dem Corpus articuli De verit. q. 27 a. 4 die causalitas dispositiva nicht erwähnt und doch in den Responsa auf sie zurückgreift wie auf eine Selbstverständlichkeit, und daß er S. th. 3 q. 62 a. 1, wo diese Objektionen fehlen, überhaupt nicht auf sie zu sprechen kommt.

Er kommt aber an anderer Stelle doch darauf zu sprechen, nämlich 3 q. 63 a. 4 arg. 1, wo er die Frage nach dem Sitz des Charakters behandelt. Hier wird die Ansicht, der Charakter sei eine Disposition für die Gnade zum Fundament einer Schwierigkeit gegen die vertretene Meinung, der Charakter habe sein unmittelbares Subjekt nicht in der Seele, sondern in der (kognitiven: ad 3) Seelenfähigkeit:

„Videtur, quod character non sit in potentiis animae sicut in subiecto; character enim dicitur esse dispositio ad gratiam; sed gratia est in essentia animae sicut in subiecto . . . ; ergo videtur, quod character sit in essentia animae, non autem in potentiis."

Hätte Thomas seine frühere Meinung von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente aufgegeben, so müßte das hier in Erscheinung treten, wo er in der Summa theologica diese Meinung ausdrücklich berührt und wo ihm eine Schwierigkeit aus ihr entsteht. Die Lösung wäre einfach: Jene Meinung ist falsch; der Charakter ist keine Disposition für die Gnade. Tatsächlich sagt Thomas das nicht, sondern er sucht eine Lösung, bei der jene Meinung von der dispositiven Natur des Charakters fortbestehen kann. Durch die Unterscheidung einer doppelten Dispositionsbeziehung des Charakters: einer unmittelbaren zu den Kultakten und einer mittelbaren zur Gnadeneingießung löst Thomas die Schwierigkeit. Er rückt damit von der Ansicht der unmittelbaren physischen Gnadenbewirkung durch die Sakramente eher noch weiter ab, als daß er sich zu ihr bekennte.

Für die Beibehaltung der Ansicht, der Charakter sei Disposition für die Gnade, spricht auch die Art und Weise, wie Thomas (S. th. 3 q. 63 a. 3 ad 2) ihn als res et sacramentum bestimmt, nämlich so, daß er als Vorwirkung zwischen dem äußeren Sakrament und der Gnade dazwischen liegt und als inneres sakramentales Zeichen auf die zu verleihende Gnade hinweist.

Noch deutlicher spricht für die Beibehaltung der Ansicht vom Charakter als Disposition zur Gnade, was Thomas S. th. 3 q. 69 a. 10 von der Rolle des Charakters beim Wiederaufleben des formlos empfangenen Taufsakramentes sagt. Der

Charakter erscheint hier als Quasi-Form der geistlichen Wiedergeburt, die Gnade als „effectus formae", den die Form stets hervorbringt, sobald sie entsteht, wenn nicht ein Hindernis vorliegt; liegt aber ein Hindernis vor, so vollendet die Form ihre Wirkung, sobald das Hindernis beseitigt wird:

„Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio; cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens, quo remoto, forma rei generatae perficit suum effectum . . . Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem, quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata; impeditur autem quandoque per fictionem; unde oportet, quod remota ea per paenitentiam baptismus statim consequatur suum effectum" (S. th. 3 q. 69 a. 10).

Hier wird also die Gnade ausdrücklich als perfektive Wirkung dem Charakter zugeordnet, der in diesen Fällen auch zeitlich früher da ist.

Man wird also nicht sagen können, in der theologischen Summe seien keine Belege für die dispositive Gnadenwirksamkeit der Sakramente mehr vorhanden.

Es fehlen aber in der Summe theologica genauere Angaben über den Dispositionseffekt. Was über die virtus sacramenti gesagt wird, läßt erkennen, daß er notwendig übernatürlich sein muß. Aber die hier sich alsbald erhebende Frage, wieso das Sakrament an diesen übernatürlichen Dispositionseffekt heranreichen könne, nicht aber an die gleichfalls übernatürliche Gnade, wird nicht ausdrücklich behandelt. Die Lösung dieser Fragen hängt enge zusammen mit der Rolle, die der Schöpfungsbegriff in der Lehre von der Hervorbringung der Gnade spielt (vgl. oben S. 326).

Die Hl. Schrift hatte durch die Bezeichnung des gerechtfertigten Menschen als nova creatura es nahe gelegt, die Hervorbringung der Gnade als creatio zu bezeichnen, und diesem Brauch schloß sich auch Thomas an. Aber er hatte Schwierigkeiten, in dieser Anwendung dem Worte seinen streng philosophischen Begriff zu lassen, weil die Gnade ein Akzidens ist und nur das, was subsistiert, im eigentlichen Sinne geschaffen wird (vgl. S. th. 1 q. 45 a. 4). So schreibt er in Beantwortung von Schwierigkeiten, die aus der Anwendung des Schöpfungsbegriffs auf die Hervorbringung der Gnade entstehen:

„Illa ratio non est usquequaque sufficiens. Nam creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri; formae autem non subsistentes sive substantiales sive accidentales non proprie creantur, sed concreantur, sicut nec esse habent per se, sed in alio, et quamvis non habeant materiam ex qua, quae sit pars eorum,

habent tamen materiam in qua, a qua dependent, et per cuius mutationem in esse educuntur, ut sic eorum fieri sit proprie eorum subiecta transmutari. Secus autem est de anima rationali, quae est forma subsistens; unde proprie ei creari convenit" (De verit. q. 27 a. 3 ad 9).

„Sicut dicit Boetius, accidentis esse est inesse; unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est; unde et magis dicitur esse entis, ut dicitur in 7 Metaphysicorum; et quia eius est fieri vel corrumpi, cuius est esse, ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit neque corrumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens, et secundum hoc etiam gratia dicitur creari ex eo, quod homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis, secundum illud ad Ephesios 2 [, 9]: Creati in Christo Iesu in operibus bonis" (S. th. 1, 2 q. 110 a. 2 ad 3).

Aus diesen Texten ist ersichtlich, daß Thomas die Formel von der Erschaffung der Gnade gelten läßt, sie aber nicht im eigentlichen strengen Sinne versteht, eigentlich nicht secundum esse, sondern secundum dici. Nicht eigentlich die Gnade erlangt das Sein, sondern ihr Subjekt erlangt durch sie ein neues Sein, und die Forderung des Entstehens aus nichts ist in moralischem Sinne gewendet und insofern als erfüllt erachtet, als kein Verdienst des Empfängers der Gnade sie begründet. Diese Opposition secundum esse und secundum dici ist keine absolute, nach der das secundum dici einfach falsch wäre, abgelehnt oder nur als Meinung anderer wiedergegeben würde, sondern nur eine relative, die nur eine gewisse Unzulänglichkeit des secundum dici offenbart, insofern ihm etwas an begrifflicher Schärfe mangelt oder der Begriff nicht in allen Momenten im eigentlichen Sinne genommen wird. — Thomas fordert auch betreffs der Sakramente nur, daß sie „aliqualiter", „per aliquem modum" die Gnade verursachen (De verit. q. 27 a. 4; S. th. 3 q. 62 a. 1). — Die Ausdrucksweise ist oft deswegen gewählt, weil sie aus der Hl. Schrift oder den „dicta sanctorum" stammt, und wird beibehalten, weil sie ihren guten Sinn hat. So sagt Thomas De verit. q. 27 a. 3 ad 1: „Solus Deus remittit peccata active . . . homines autem dicuntur remittere ministerio", und, was unsere Frage noch näher berührt:

„Manus impositio non causat Spiritus Sancti adventum, sed simul cum manus impositione Spiritus Sanctus advenit. Unde non dicitur in textu, quod apostoli imponentes manus darent Spiritum Sanctum, sed quod imponebant manus, et illi accipiebant Spiritum

Sanctum. Si tamen impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis Spiritus Sancti per modum, quo sacramenta sunt causa gratiae . . . hoc non habebit manus impositio, inquantum est ab homine, sed ex institutione divina" (De verit. q. 27 a. 3 ad 16).

„Gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum, quo substantiae per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiae accedit[2] ad rationem creationis, in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam, in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus. — Unde patet solutio ad quartum. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis. Hoc vero aliquo modo ad carentiam materiae pertinet, quod aliqua forma de naturali materiae potentia educi non potest (De pot. q. 3 a. 8 ad 3 et 4).

Zwischen creatio und iustificatio, die wesentlich in der infusio gratiae besteht, findet Thomas einen Unterschied ex

---

[2] In welchem Sinne dieses „accedere" verstanden werden konnte und wie der Begriff „creare" gemodelt wurde, um für unseren Fall noch zu passen, zeigen die Ausführungen des Hervaeus Natalis, die ihr Vorbild im Sentenzenkommentar des hl. Thomas (4 dist. 5 q. 1 a. 3 sol. 3 ad 4) haben: „Creare idem est quod nullo praesupposito aliquid agere; illud nihil praesupponere potest dupliciter accipi. Uno modo ex parte facientis. Alio modo ex parte facti. Ex parte facientis nihil praesupponere est, quod agat non praesupponendo aliquid agens, in cuius virtute agat, et sic soli Deo convenit in agendo nihil praesupponere. Ex parte autem facti nihil praesupponere est, quod sc. idem sit, quod nullum subiectum praesupponat, in quo fiat, et hoc dupliciter: vel quia sibi repugnat fieri in alio sicut angelus et totum compositum comprehendens materiam et formam, vel quia non dependet ab eo, in quo fit, sicut anima rationalis, cuius factio potest dici pro tanto nihil praesupponere, quia nullo praesupposito potest fieri per se a Deo. Et ex hoc patet, quod quaedam dicuntur creari, quia nihil praesupponunt ex parte facientis, sicut gratia. Sic etiam omnis sanatio, quae fit a medicina, potest dici medicatio denominative ab agente. Quaedam autem dicuntur creari, quia nihil praesupponunt ex parte facti, sicut ea quae nullum subiectum praesupponunt, ut angelus et consimilia. Illud autem, quod aliquid praesupponit ex parte subiecti et attingitur ab agente, quod agit in virtute alterius, sive attingatur ab illo instrumentaliter sive ut a principali agente, neutro modo potest dici creari, quia nec ex parte agentis immediati nec ex parte facti, cum etiam subiectum praesupponatur ex parte facti et agens immediatum, sive ponatur instrumentale sive principale, praesupponat aliquid agens, virtute cuius agat. — His ergo praemissis potest ostendi propositum, sc. quomodo ponatur, quod sacramenta agant in animam causando in ea effective et instrumentaliter caracterem, qui est dispositio ad gratiam, quam ponimus formam per creationem inductam" (In 4 dist. 1 q. 1).

parte modi agendi. Bei der creatio als Hervorbringung aus nichts ist jede Mitwirkung einer Kreatur unmöglich; dagegen muß der Sünder, der einmal zum Gebrauch seiner Freiheit gelangt ist, sich durch einen freien Akt auf die Rechtfertigung vorbereiten, also (dispositiv) zu ihr mitwirken, und so bleibt die iustificatio in dieser Hinsicht hinter der creatio zurück: „. . . ex parte modi agendi . . . creatio est maximum opus Dei" (S. th. 1, 2 q. 113 a. 9 ad 3). Vgl. ebd. a. 3—5.

Die Erklärung des Begriffs „nova creatura" im Kommentar zu Gal 6, 15 zeigt, wie stark nach Thomas subjektive Akte an der Rechtfertigung beteiligt sind; es sind Glaube und Liebe, die gleichzeitig auch Gnadengeschenke sind, so daß eine enge Mitwirkung vorliegt:

„‚In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides quae per dilectionem operatur' (Gal 6, 15). Fides ergo caritate formata est nova creatura. Creati namque et producti sumus in esse naturae per Adam; sed illa quidem creatura vetusta iam erat et inveterata; et ideo Dominus producens nos et constituens in esse gratiae fecit quandam novam creaturam (Iac 1, 18): ‚Ut simus initium aliquod creaturae eius'. Et dicitur ‚nova', quia per eam renovamur in vitam novam, et per Spiritum Sanctum (Ps 103, 30): ‚Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae', et per crucem Christi (2 Cor 5, 17): ‚Si qua est in Christo nova creatura etc.' Sic ergo per novam creaturam, sc. per fidem Christi et caritatem Dei, quae diffusa est in cordibus nostris, renovamur et Christo coniungimur."

In diesem Text ist also Gal 5, 6, im Sinne der Information des Glaubens durch die Liebe verstanden, Beleg für das Wesen der nova creatura Gal 6, 15. Die fides und die Beziehung zu Christus wird weiter belegt durch 2 Kor 5, 17, die caritas und die Beziehung zum Hl. Geist durch Ps 103, 30, die novitas durch Jak 1, 18.

Die Texte beweisen, daß es nicht im Sinne des hl. Thomas sein kann, einfachhin alles, was von der Schöpfung im strengen Sinne gilt, auf die productio gratiae zu übertragen. Man wird nicht einfach schließen können: Weil zur Schöpfung keine Kreatur als Instrumentalursache mitwirken kann, kann sie es im Sinne des Aquinaten auch nicht zur Hervorbringung der Gnade.

Damit ist aber anderseits auch noch nicht gesagt, daß im Sinne des hl. Thomas ein Geschöpf als Instrumentalursache unmittelbar zur Hervorbringung der Gnade mitwirken könne. Der Aquinate spricht sich aus besonderen Gründen hiergegen aus.

Zunächst scheint er einen Schrifttext: „Gratiam et gloriam

dabit Dominus" (Ps 83, 12) von der Verleihung der heiligmachenden Gnade und der Himmelsseligkeit zu verstehen (1, 2 q. 112 a. 1 Sed contra). Thomas mußte um so leichter geneigt sein, die Bewirkung der Gnade und Glorie hier in gleicher Exklusivität Gott allein vorbehalten zu sehen, als er auch aus systematischen Gründen diese Exklusivität forderte: „Gratiae collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini coniungitur, a solo Deo est" (De verit. q. 27 a. 3), und umgekehrt mußte die systematische Auffassung in der Deutung des Schrifttextes eine kräftige Stütze finden.

Die Größe und die besondere Art der Wirkung, die in der Hervorbringung der Gnade liegt, ist der Grund, dessentwegen Thomas konstant lehrt, Gott allein könne unmittelbar an der Hervorbringung der Gnade beteiligt sein.

Hierfür führt er im Sentenzenkommentar (1 dist. 14 q. 3) drei Gründe an: 1. die Gnade erhebt über das gesamte Natursein, befindet sich also in keiner natürlichen passiven Potenz und kann deswegen von keiner geschöpflichen aktiven Potenz hervorgebracht werden; 2. sie ist eine unmittelbare Verbindung und Verähnlichung mit Gott, und eine solche kann nach dem Prinzip: „Unumquodque agit sibi simile", nur unmittelbar von Gott hervorgerufen werden; 3. die Gnade hat in sich eine in gewissem Sinne unendliche Kraft, nämlich zu Verdiensten, die zu einem unendlichen Gute hinführen. Hinzu kommt noch die Bemerkung über das Verhältnis von Instrumental- und Hauptursache, das stets so ist, daß die letzte Vollendung — also hier die Eingießung der Gnade — von der Hauptursache stammt.

Das beliebte Argument, das aus dem Ausschluß der Instrumentalursache vom Schöpfungsakt auf ihren Ausschluß vom Akt der Gnadenhervorbringung schließt, hätte im Sentenzenkommentar schon deswegen nicht genügen können, weil Thomas sich hier noch mit der Ansicht des Lombarden abfindet, Gott könne einer Kreatur die Kraft geben, als Instrumentalursache zu einem Schöpfungsakt mitzuwirken (4 dist. 5 q. 1 a. 3 sol. 3 ad 4 sq.; 2 dist. 1 q. 1 a. 3). Er läßt aber die weitere Ansicht des Lombarden, daß eine Kreatur auch zur inneren Seelenreinigung, die durch die Gnade geschieht, in ähnlicher Weise mitwirken könne, nicht hingehen, sondern unterscheidet hier eine doppelte Art von Mitwirkung der Instrumentalursache: 1. eine solche, bei der dem Instrument eine Kraft gegeben wird, die ein in sich vollendetes Natursein hat und die dadurch nicht nur zu einem sekundären Effekt, sondern zur Hauptwirkung mitwirkt; 2. eine solche,

die eine Kraft von nur unvollkommenem Natursein hat und nur zu einer Disposition, nicht zum Haupteffekt selbst mittätig ist. Nur die zweite wird zugegeben. Der Grund für die Ablehnung ist folgender:

„Gratia elevat hominem ad vitam quandam, quae est supra condicionem omnis naturae creatae; est enim esse gratiae supra esse naturale et hominis et angeli, quae sunt supremae creaturae; et ideo agens, quod propria virtute sibi animam assimilat per gratiam, oportet quod sit supra omnem virtutem creatam[3], et sic talis cooperatio excedet terminos creaturae" (4 dist. 5 q. 1 a. 3 sol. 1).

Das ist derselbe Grund, aus dem unmittelbar vorher auch die potestas principalis Gott allein vorbehalten wird:

„Quidquid enim communicatum alicui traheret ipsum extra terminos suae speciei, non potest sibi communicari sicut equo non potest communicari, quod habeat rationem, quamvis hoc communicatum sit homini. Quod autem communicatum alicui trahit ipsum extra terminos creaturae, non potest alicui creaturae communicari."

Er bezeichnet diese Wirkung als „nobilissimus effectus, quo ultimo fini coniungimur, cuiusmodi est gratia, per quam fit remissio peccatorum". Hinsichtlich ihrer läßt er nur eine Möglichkeit geschöpflicher Mitwirkung zu, nämlich die instrumental-dispositive, wobei er durch ein „ut quidam dicunt" zu erkennen gibt, daß er die Benennung als „disponens" von anderen übernommen hat. Diese Mitwirkung findet sich nach unserer Stelle in den Sakramenten und unabhängig von ihnen in der potestas excellentiae Christi. Hieraus folgt schon, was ad 1 auch noch ausdrücklich bemerkt wird, daß die potestas excellentiae, die Christus auch als Mensch besaß, nur die zweite, nicht die erste Art der Mitwirkung einschließt.

Aus dieser Art von Begründung sieht man leicht die Disparität, die zwischen Gnadenbewirkung und Bewirkung des sakramentalen Charakters im Sinne des hl. Thomas zu machen ist. Beide Effekte sind zwar übernatürlich; aber daraus folgt nicht, daß sie auf derselben Stufe stehen. Man muß deswegen auch nicht, wie eine beliebte Schwierigkeit gegen die dispositive Wirksamkeit der Sakramente will, entweder auch für Charakter und Seelenschmuck eine neue Disposition annehmen und so fort in infinitum oder aber gleich die Mög-

[3] Das „transcendere omnem potestatem creatae virtutis" beweist, daß die virtus divina unmittelbare Ursache ist, und kann deswegen bei den Wundern Christi als Beweis seiner Gottheit dienen (S. th. 3 q. 43 a. 4).

lichkeit zugeben, daß auch die Gnade vom Sakrament unmittelbar erreicht werden könne. Denn nicht die Übernatürlichkeit der Gnade als solche begründet ihre Unerreichbarkeit für geschöpfliche Wirksamkeit, sondern ihre Seinsstufe als nobilissimus effectus, quo ultimo fini coniungimur, und ihre Transzendenz über jegliche Natur. Der sakramentale Charakter wird dagegen von Thomas (S. th. 3 q. 63 a. 3 et 5) als Teilnahme am Priestertum Christi bestimmt, das in sich selbst der geschöpflichen Ordnung angehört, während die Gnade mit dem Schöpfer selbst verbindet (vgl. S. th. 3 q. 64 a. 1).

Zu beachten ist aber hier eine Stelle aus der Quaestio disputata de veritate (q. 27 a. 3), die im ganzen die gemachten Ausführungen bestätigt, hinsichtlich der letztgenannten Schwierigkeit aber einen Zusatz erforderlich zu machen scheint, obschon sie hier ebensowenig wie anderswo von Thomas ausdrücklich erwähnt wird.

Zunächst antwortet Thomas auf die Frage: „Utrum aliqua creatura possit gratiae causa esse“:

„Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est, quod nulla creatura potest creare gratiam effective, quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiae susceptionem. Cuius ratio triplex est.“

Von den drei Gründen betrifft der zweite die aktuelle Gnade. Er ist aus der Natur des freien Willens hergenommen: Die Gnade wirkt bestimmend auf den freien Willen ein. So kann aber nur Gott unmittelbar auf den freien Willen einwirken. Der dritte Grund betrifft hauptsächlich die heiligmachende Gnade und zwar ihre unmittelbare Verbindung mit dem letzten Ziel. Erste Wirkursache und letztes Ziel entsprechen sich aber, und darum muß die Begnadigung ebenso allein von Gott ausgehen wie die Schöpfung.

Der erste Grund ist aus der bloßen Übernatürlichkeit der Gnade als solcher hergenommen:

„Gratia . . . est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale; nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione. Primo quidem, quia eius solius est rem ultra statum naturae promovere, cuius est gradus naturae statuere et limitare; quod solius Dei constat esse. Secundo, quia nulla virtus creata agit nisi praesupposita potentia materiae vel alicuius loco materiae; potentia autem naturalis creaturae non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest; et inde est, quod miracula sola virtute divina agente fiunt, quamvis ad miraculi expulsionem aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque

aliter ministerium adhibendo. Et propter hoc nulla creatura effective gratiam causare potest."

Dieser Grund geht weiter als die früher geltend gemachten. Er schließt eine eigentliche direkte physische effektive Mitwirkung einer Kreatur von jeder Hervorbringung eines Seins aus, in der der Schritt der Erhebung der Natur zur Übernatur gemacht wird. Dann kann auch der sakramentale Charakter nur von Gott direkt bewirkt sein und das Sakrament nur irgend eine Dienstleistung bei seiner Einprägung bieten. Eine unendliche Reihe von Dispositionen, die der Gnade vorgelagert wären, ergibt sich trotzdem nicht, weil die Dienstleistung des Sakramentes zur Einprägung des Charakters nicht wieder in einem dauernden physischen Effekt enden muß, der dem Charakter vorgelagert ist usw., sondern eine vorübergehende Wirkung sein kann, wie es die virtus sacramenti nach dem hl. Thomas ist, und auch nicht mehr in die Übernatur erhoben zu sein braucht, als es das Sakrament, bzw. die virtus sacramenti, schon ist.

Der Aquinate unterscheidet (4 dist. 5 q. 1 a. 2) vier Arten der Mitwirkung: 1. durch Beistand; 2. durch Rat; 3. durch Benutztwerden zur Herbeiführung der Hauptwirkung des Haupthandelnden; 4. durch Schaffung einer Disposition für die Hauptwirkung. Die beiden ersten Arten der Mitwirkung gibt es bei Gott überhaupt nicht. Die dritte Art liegt dann vor, wenn ein Geschöpf durch seine Naturkraft etwas zum Endeffekt beiträgt; denn immer ist Gott der Haupthandelnde, und in einem solchen Falle wirkt also das Geschöpf als Instrument zum Haupteffekt mit. Das ist aber nicht in allem der Fall. Man beachte, daß es sich hier nur um die Tatsachenfrage handelt, nicht um die Möglichkeit. Gewisse Dinge hat sich Gott allein vorbehalten, und er läßt kein Geschöpf zu ihrer Hervorbringung mitwirken. Dazu gehören die Erschaffung und die Wiedererschaffung (durch Sündenvergebung und Gnadenverleihung) der Seele. Hierbei können Geschöpfe nur in der vierten Art mitwirken, zur Sündenvergebung durch subjektive (Lehre, Verdienst) oder objektive (Sakramentenspendung = cooperatio ministerii) Disponierung.

Nach De verit. q. 27 a. 1 ad 2 et 10 sind es drei Dinge, die Gott unmittelbar und ohne Dazwischentreten einer Kreatur bewirkt: Schöpfung, Rechtfertigung und Beseligung. Auch in der Summa theologica (1, 2 q. 113 a. 9), werden diese drei Dinge, und sie allein, in Frage gezogen, um zu entscheiden, welches die größte Wirkung Gottes sei. Zunächst führt Thomas im „Sed contra" drei positive Zeugnisse zugunsten der Rechtfertigung an:

„Sed contra est, quod in Psalmo 144[, 9] dicitur: ‚Miserationes eius super omnia opera eius' (hier ist das ‚super' offensichtlich komparativ, nicht extensiv verstanden). Et in collecta (Dom. X post Pentecost.) dicitur: ‚Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas'. Et Augustinus dicit (In Io tr. 72) exponens illud Ioan. 14[, 12]: ‚Maiora horum faciet', quod ‚maius opus est, ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram'."

Dann wird jeder dieser göttlichen Wirkungen in einer Beziehung der Vorrang der Größe eingeräumt: Ex parte modi agendi ist die Schöpfung am größten, secundum quantitatem absolutam die Beseligung, secundum quantitatem proportionis die Rechtfertigung, „quia plus excedit donum gratiae dignitatem impii, quam donum gloriae dignitatem iusti".

In der Quaestio disputata de veritate lehnt Thomas jede Vermittlung durch eine Wirkursache bei der Begnadigung ebenso ab wie bei der Schöpfung:

„Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis; et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia" (De verit. q. 27 a. 1 ad 3).

Daß die Gnade wegen der Größe des Effekts von Gott allein hervorgebracht werde, sagt Thomas S. th. 1, 2 q. 112 a. 1. Nachdem er, wie schon oben S. 336 f. bemerkt wurde, die These im „Sed contra" durch einen Psalmvers belegt hat, führt er im Corpus die Gründe an, die uns auch im Sentenzenkommentar begegneten:

„Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet, quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet . . . , sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis."

Deswegen können sowohl die Menschheit Christi (ad 1) als auch die neutestamentlichen Sakramente (ad 2) nur Werkzeuge der Gnadenwirkung sein, und zwar solche, die nicht propria virtute an den Effekt heranreichen, sondern nur durch die mit ihnen mitwirkende göttliche Kraft. Das ist die vierte Art der Mitwirkung, von der Thomas im Sentenzenkommentar 4 dist. 5 q. 1 a. 2 (vgl. oben S. 340) redet. Nur schweigt er von der dispositiven Wirkungsart, woraus nach früher Gesagtem (S. 330 332) nicht folgt, daß er sie ablehnt.

Eine Warnung davor, die Leistungsfähigkeit des Werkzeugs zu überschätzen, liegt in den Worten der theologischen Summe (3 q. 13 a. 3): „Virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti." Noch S. th. 3 q. 64 a. 1 macht Thomas als Grund für die alleinige Hervorbringung des inneren Effekts der Sakramente durch Gott als Hauptursache geltend: „quia solus Deus illabitur animae". Das ist Zustimmung zu Gennadius, De ecclesiasticis dogmatibus, c. 83 (ML 58, 999): „Illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit." Danach kann kein Geschöpf unmittelbar die innere Gnade hervorbringen helfen.

Man wird bei Thomas nicht in nackten Worten eine klare Stellungnahme zu allen Fragen finden, die heute in der Sakramentenlehre erörtert werden. In unserer Frage hat die spätere Spekulation manche Gesichtspunkte in ein ganz neues Licht gerückt. Thomas schrieb unter dem Eindruck der Problemlage seiner Zeit, und diese war von fernher an Augustinus orientiert. Durch zwei Augustinustexte sah man zwei verschiedene Wege zur Lösung unserer Frage gewiesen, zwischen denen man wählte und an deren Ausbau man arbeitete. Aus den verschiedenen Schriften des hl. Thomas läßt sich also ein ziemlich einheitliches Bild seiner Anschauung über die Kausalität der Sakramente gewinnen. In diesem Bilde stechen als besonders charakteristische Züge die genaue Bestimmung der causalitas instrumentalis und der virtus intentionalis hervor.

Thomas hat sich der auch von Alexander von Hales und Albertus Magnus vertretenen Theorie angeschlossen, die sich an dem Augustinuswort inspirierte: „Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat?" (In Io tr. 80 n. 3; ML 35, 1840). Er gab ihr den Vorzug vor der anderen, stets von ihm zuerst erwähnten Theorie, die mit Wilhelm von Paris und anderen von einer bloßen Assistenz Gottes und einer äußeren Anknüpfung einer nur göttlichen Tätigkeit an das sakramentale Zeichen als Bedingung redete (causa sine qua non), die wohl auf das Augustinuswort zurückgeht: „Deus adest evangelicis verbis suis, sine quibus baptismus Christi consecrari non potest" (De baptismo 6, 25, 47; CSEL 51, 324). Dieser Text behält auch in der Theorie von der causalitas instrumentalis seinen guten Sinn, da auch hier der Haupteffekt von Gott ausgeht. Dagegen kann die andere Theorie die Texte nicht gut erklären, in denen durch Kausalpartikeln und ablativus instrumentalis den Sakramenten ein kausaler Einfluß auf die Bewirkung der Gnade zugeschrieben wird. Auch abgesehen davon, daß das

Tridentinum ihm recht gab, muß man sagen, daß Thomas gut gewählt hat.

Die mit der gewählten Theorie verbundene Anschauung von der dispositiven Wirkungsweise hat Thomas übernommen und in seinen Begriff der causalitas instrumentalis hineingebaut[4]. Eine nähere Untersuchung über den Dispositionseffekt findet sich aber nicht bei ihm, abgesehen von der unabhängig von unserer Frage zu behandelnden Lehre vom sakramentalen Charakter. Daher fehlt die nähere Bestimmung des Wesens des sogenannten Seelenschmucks, der keineswegs als veraltete Anschauung preisgegeben zu werden braucht, sondern als objektive Heiligkeit bei allen Sakramenten durch ihre konsekratorische Wirkungsweise nachweisbar ist (vgl. Pohle-Gierens Bd. 3 S. 93).

Die virtus sacramenti wird treffend als intentionales Sein bestimmt. Es wird in befriedigender Weise gezeigt, wie sie sich in dem corporale elementum finden kann. Bei dieser Untersuchung steht vielleicht aber doch, wie auch bei dem Augustinuswort von der virtus aquae, der „Leib" des Sakramentes gegenüber seiner „Seele", d. h. der geistigen Tätigkeit, die den äußeren Akt begleitet, zu sehr im Vordergrund. Wenn dann die Verbindung, durch die der Fluß der Kausalität hindurchgehen soll, aufzuzeigen ist, wird auf einmal auf die fides ecclesiae (vgl. o. S. 328) verwiesen, ähnlich wie Augustinus dem die Aufgießung des Wassers begleitenden Wort die Wirksamkeit zuschreibt, „non quia dicitur, sed quia creditur" (In Io 80, 3; ML 35, 1840). Ebenso wie Augustinus überläßt es an dieser wichtigen Stelle im wesentlichen auch Thomas dem Leser, sich seine weiteren Vorstellungen selbst zu bilden. Im Sentenzenkommentar wird gesagt, daß die fides Ecclesiae (das Sakrament) mit Gott als Erstursache, mit dem Leiden Christi als Verdienstursache und schließlich mit

---

[4] Bei Besprechung der bischöflichen Vorweihe des Chrisam für die Firmung (S. th. 3 q. 72 a. 3 ad 2 und ausführlicher 4 dist. 7 a. 2 sol. 3 ad 3) fällt nebenbei die Bemerkung ab, die Vorweihe entspreche der Anfertigung des Instruments, die Spendungsformel seiner Anwendung. Beides wird als Konsekration bezeichnet, wodurch der Materie also in doppelter Weise virtus instrumentalis erteilt werde. Der Effekt einer Konsekration an einer Materie kann aber nur objektive Heiligkeit sein. Objektive Heiligkeit ist also die Form, die die sakramentale Materie zum sakramentalen Instrument macht, und wieder ist die virtus instrumentalis, die dieses Instrument bei seinem Gebrauch empfängt, objektive Heiligkeit. Darin liegt ein sehr deutlicher Fingerzeig auf die konsekratorische Wirkungsweise der Sakramente, wenn diese auch nicht formell gelehrt wird.

der Gnade als „signatum" verbinde (4 dist. 1 q. 1 a. 4 sol. 3). Die Verbindung mit dem Verdienstleiden Christi durch den Glauben wird S. th. 3 q. 64 a. 3 durch Röm 3, 25: „Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius" belegt. Nach De verit. q. 27 a. 4 wird uns die vis ablutiva peccatorum (Offb 1, 5; Röm 3, 24) des Blutes Christi spiritualiter per fidem, corporaliter per sacramenta appliziert. In der Summa theologica (3 q. 48 a. 6 ad 2) heißt es: „Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita, et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, sc. per fidem et fidei sacramentum", wieder mit Berufung auf Röm 3, 25. Es wird aber nirgends gezeigt, wie durch die fides Ecclesiae als Bindeglied die virtus sacramenti von der Erstursache durch Menschheit Christi und Sakrament als Instrumentalursachen hindurchgleitet und endlich im Empfänger ihre Wirkung vollendet. Ob das nicht damit zusammenhängt, daß Thomas den scharfen Begriff der causalitas moralis — trotz vieler Elemente (vgl. z. B. 3 dist. 19 q. 1 a. 1; S. th. 3 q. 48 a. 6 ad 3), die zu ihm gehören — nicht besaß und noch weniger den der causalitas iuridica?

Daß Thomas den Begriff der causalitas iuridica nicht fand, daran dürfte u. a. eine zu große Abhängigkeit von früheren Theologen schuld sein, die ihn die bekannten Beispiele des merellus, chirographus, denarius plumbeus, anulus und baculus zu sehr als bloße Zeichen werten ließ. In den von den früheren Theologen gewählten Beispielen waren sie es ja wohl auch. Es gibt aber auch äußere Zeichen, die den inneren Willen zu einer Rechtsübertragung erst wirksam für die Rechtsordnung machen. Die schriftliche oder gar notarielle Niederlegung eines Kaufvertrags ist dann rechtswirkend (causa), wenn durch diese Form der Vertrag erst rechtswirksam wird; sie ist bloßes Zeichen, wenn sie nur zur Erinnerung an die Bestimmungen des bereits rechtsgültig erfolgten Abschlusses geschieht. Diese juridische und die moralische Kausalität sind ihrer Natur nach geeignet, den Weg über die geistige Straße der fides Ecclesiae zu finden, die alle Punkte berührt, die für die komplizierte Wirkungsweise der Sakramente von Bedeutung sind. Die fides Ecclesiae ist doch sicher ein geistiges Handeln der Kirche. Die dienende Kirche (1 Kor 4, 1) ist ein freies, geistiges Werkzeug in der Hand Gottes, Christus juridisch untergeordnet und moralisch verbunden; in ihrer Hand, die von Gott geführt wird, sind die Sakramente körperlich-geistige Instrumente zur Ausführung des Heiligungswillens Gottes. Dabei ist die objektive Disposi-

tion durch das Sakrament als Heiligungsmittel unfehlbar erreichbar, die subjektive Disposition aber, die in dem seiner Freiheit mächtigen Empfänger auch erforderlich ist, von dem Gebrauch dieser Freiheit abhängig. Ist die subjektive Disposition aber vorhanden, so wird wegen der objektiven Disposition, die durch das Sakrament geschaffen und auf die Gnade hingeordnet wurde, von Gott die Gnade verliehen. Nicht der Spender des Sakramentes benutzt das Sakrament als Instrument, um Gott zur Verleihung der Gnade zu bewegen, sondern die Bewegung geht von Gott als primus motor immobilis aus, der die Menschheit Christi als hypostatisch verbundenes, die Sakramente als äußeres Instrument benutzt, um den Empfänger des Sakramentes objektiv zur Gnade zu disponieren und ihm durch Zuwendung der Verdienste Christi, unseres von Gott bestellten Stellvertreters, einen Rechtsanspruch — soweit der Mensch Gott gegenüber ein Recht haben kann — auf die Gnade zu verleihen. Gott will dann, daß der Mensch wegen der Würdigkeit, die in der verliehenen objektiven Heiligung („Seelenschmuck") liegt, und wegen des von ihm durch Christus und die Sakramentenspendung verliehenen Rechts die Gnade mitgeteilt werde. „Deus non vult hoc propter hoc, sed vult hoc esse propter hoc." In diesem Wollen wegen der Würdigkeit liegt die moralische, in dem Wollen wegen des Rechtstitels die juridische Kausalität. So scheint uns die Theorie des Aquinaten seinem Geiste entsprechend durchgeführt werden zu können.

Eine neue Bearbeitung von Abaelards „Introductio" und der Summa sententiarum.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Schon vor zwei Jahrzehnten hat Prälat Prof. Dr. M. Grabmann in seiner Geschichte der scholastischen Methode[1] auf eine Reihe von Bearbeitungen der Summa sententiarum hingewiesen. Diese Liste ist in der Zwischenzeit bedeutend erweitert worden. Ich möchte hier nur auf die nun festgestellte Verbindung und Verarbeitung der Summa mit Werken der verschiedensten frühscholastischen Schulen verweisen. Schon H. M. Gietl hat in seiner Edition der Sentenzen Rolands die Benutzung der Summa durch die Abaelardschule festgestellt. Ferner gelang es Prof. Dr. B. Geyer, in den Sententiae divinitatis eine Zusammenarbeit der Summa mit den Ideen der Schule Gilberts nachzuweisen[2]. Ich selber konnte jüngst auf zwei Münchener Handschriften aufmerksam machen, in denen die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in der Form der sogenannten Sententiae Anselmi mit der Summa sententiarum zu einem neuen Werk verbunden sind[3].

Schon damals wies ich auf Clm 4600 hin und bemerkte, in dieser Handschrift liege ein weiteres Zeugnis vor, daß die Summa mit Werken der Abaelardschule zusammengestellt ist. Hier ist sie nämlich mit der sogenannten „Introductio" Abaelards zu einer neuen Summa verarbeitet[4].

Die für die scholastische Überlieferung auch sonst wichtige Handschrift ist, soweit ich sehe, bisher noch nirgendwo beschrieben. So gebe ich zunächst eine kurze Angabe des Inhaltes. Die Handschrift stammt aus Benediktbeuern und gehört dem 12. Jahrhundert an. Sie mißt 22,8×16,4 cm. Fol. 1—8[v] finden sich zunächst Stücke aus Werken Bernhards[5],

---

[1] Freiburg 1911, II 301 ff.

[2] B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (BeitrGPhMA VII 2/3) Münster 1909.

[3] L'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux: RechThAncMéd 4 (1932) 376 ff. — Über das Verhältnis der Sententiae Anselmi, der Summa sententiarum und des Lombarden zueinander vergleiche H. Weisweiler, La „Summa Sententiarum" source de Pierre Lombard: RechThAncMéd 6 (1934) 143—183.

[4] Ebd. 384. — Über das Verhältnis der Summa sententiarum zu der Abaelardschule und ihren Werken im allgemeinen vgl. die vorzügliche Einleitung von H. M. Gietl in seiner Edition der Sentenzen Rolands, Freiburg 1891.

[5] Da der ursprüngliche erste Faszikel fehlt, beginnt die Hs auf fol. 1 mitten in Bernhards Liber de praecepto et dispensatione:

auf de fol. 9—13v in neuem Faszikel ein Teil seines Werkes De consideratione folgt: Si michi plenius innotuisses . . . et me pariter absolvere promissione mea[6]. Fol. 13v—15v steht eine Abhandlung: De annuntiatione b. Marie. Annunciatio dominica dicitur, quia in tali die ab angelo . . . quem dominus tanto honore illustravit. Dann folgt fol. 15v—17: De letania. Letanie bis in anno fiunt scilicet in festo Marci, que dicitur litania maior . . . quarto ex eo, quod illud demones adeo timent. Die weitere Abhandlung: De passione domini. Passio Christi fuit ex dolore amara, ex illusione despecta . . . cui manus propria non pepercit (fol. 17—20v) ist schon gedruckt im Florilegium Casinense I 271—277 (1. Sp. Mitte). Es schließt sich fol. 20v—23 an: De resurrectione. Resurrectio Christi tercia die a passione ipsius facta est. Circa autem dominicam resurrectionem septem per ordinem . . . pugnare venit non succumbere, eripere non manere. Anschließend liest man dann unter roter Überschrift: Eius vitam scripsit Nolanus episcopus ad Augustinum. Ambrosius dicitur ab Ambra, quod est species et osus quod est valde . . . tamquam eam celesti oraculo acceperim (fol. 23—24). Auf fol. 24—24v steht eine kurze eucharistische Abhandlung: De multiplici causa institutionis sacramenti. Multe sunt cause institutionis sacramenti corporis Christi. Prima est commemoratio domini . . . expellit diabolum, cibat animam et introducit in patriam. Den Abschluß dieses ersten Teiles bildet eine Sentenz: De propria voluntate. Propria voluntas homini multa mala confert . . . Osee 10: Confundatur Israel in voluntate sua (fol. 24v).

Fol. 25 beginnt mit neuer Hand und neuem Faszikel ein Stück aus Hugos De sacramentis: Scriptura dicit: Deum nemo vidit unquam. Tamen fides . . . videbitur et possibile erit (fol. 25—28v)[7]. Fol. 28v—29 steht noch eine kurze Abhandlung: Nunc de misericordia et iusticia . . . quorum natura ad neutrum repugnet. Dann folgt fol. 29—66v die Summa sententiarum einschließlich des Ehetraktates Walters von Mortagne, dem sich fol. 66v—68 dessen Briefe teilweise anschließen. Zuerst: Hugoni sancti victoris priori G. salutem. Nuper de pa-

---

si quidem nequam quasi (PL 182, 882 B 12). Der Traktat schließt fol. 5v mit den Worten: satisfacere voluntati (PL 182, 894). Dann folgt De ordine vitae: Hortatur quidem . . . valeant sed ille, auf fol. 5v—8v (PL 184, 561—571 B). Er bricht mit den genannten letzten Worten: valeant sed ille, am Ende von fol. 8v ab. Die folgenden Blätter fehlen wieder.

[6] Lib. 4 c. 1—7 (PL 182, 771—788).

[7] De sacramentis lib. 1 p. 3 c. 1—30 (PL 176, 217—232 B).

risius . . . impetravi. Valete (fol. 66v—67)[8]. Dann auf fol. 67—68: Walterius omnibus in fide catholica sanam intelligentiam . . . prorsus respuere[9]. Nach einem kurzen Bruchstück der Anselm von Laon bzw. Wilhelm von Champeaux zugehörenden Sentenz: Caritas est motus animi (fol. 68)[10], liest man fol. 68: Bernardi abbatis sententie. Tenet fidei christiane religio unum solummodo deum esse. Dieser Teil, der der Gegenstand der vorliegenden Arbeit sein soll, schließt fol. 72v mit den Worten: quod ipse . . . dignetur, qui vivit et regnat in secula seculorum. Amen. Den Abschluß des ganzen Werkes aber bildet Hugos von Folieto De claustro anime, das hier den Titel trägt: Hugo de ordinatione claustri materialis. Locuturus karissime de his, que ad edificationem . . . Die Abhandlung bricht auf der letzten Seite der Hs fol. 88v am Ende ab mit den Worten: licet imperfecte sint[11].

Die fol. 68 beginnende und fol. 72v schließende Summe mit der Überschrift: Bernardi abbatis sententie ist von anderer Hand als der vorhergehende Teil der Handschrift geschrieben und zum großen Teil infolge starker Benutzung schwer lesbar. Aber der Inhalt lohnt die Mühe. Schon sofort die ersten Worte erinnerten an Abaelard: Tenet fidei christiane religio unum solummodo deum esse ac nullo modo plures esse deos. Eine genauere Analyse ergab denn auch, daß es sich um eine Bearbeitung eines Werkes Abaelards und zwar der „Introductio" lib. 1 c. 5 ff. handelt[12]. Die Ausführungen und Worte gerade dieses Teiles der „Introductio" sind freilich in der Theologia christiana[13] wie in der Bearbeitung der Epitome[14], bei Omnebene[15] und Roland[16] infolge der Abhängigkeit sehr ähnlich. Jedoch sind in der vorliegenden Handschrift Ausführungen vorhanden, die in ihrer Gesamtheit in keinem der anderen Werke, es sei denn in der Introductio selbst stehen. Man wird daher auf sie zurückgreifen müssen.

---

[8] PL 186, 1052.
[9] D'Achéry, Spicilegium II 462 ff.
[10] Vgl. meine Arbeit: Die älteste scholastische Schule in deutschen Landen, Münster 1934, wo bei dem Hinweis auf Clm 4600 auch die weitere Literatur über diese Sentenz angegeben ist.
[11] Lib. 2 f. (PL 176, 1051—1094 A).
[12] PL 178, 987 ff. Ich bleibe der Einfachheit halber, bis das ganze Problem der mehrfachen Ausgaben der Theologia endgültig gelöst ist, bei der eingebürgerten Bezeichnung: Introductio.
[13] PL 178, 1123 ff. — [14] PL 178, 1698 ff.
[15] München, Staatsbibl., Cod. sim. 168, fol. 157 ff.
[16] Ed. Gietl 15 ff.

Freilich hat unser Anonymus die Introductio nicht einfach abgeschrieben, sondern es zeigt sich bei ihm die gleiche kürzende Art wie bei den anderen Bearbeitungen der „Introductio" bzw. der Theologia christiana durch die Epitome, Omnebene und Roland. Unser Traktat ist also für diesen ersten Teil in die gleiche Linie zu stellen. Eine kurze Gegenüberstellung der Texte kann am besten die Art der Kürzung zeigen:

Introductio[17]	Clm 4600[18]
Tenet igitur christianae fidei religio unum solummodo deum esse ac nullo modo plures esse deos, unum omnium dominum, unum creatorem, unum principium, unum lumen, unum bonum, unum immensum, unum omnipotentem, unum aeternum,	Tenet fidei christiane religio unum sollummodo deum esse ac nullo modo plures esse deos, unum omnium dominum, unum creatorem, unum principium, unum lumen,
unam substantiam sive essentiam incommutabilem penitus ac simplicem, cui nec partes aliquae nec aliquid, quod ipsa non fuerit, possit inesse ac per omnia	unam substantiam sive essentiam incommutabilem penitus ac simplicem, cui nec partes alique nec aliquid, quod ipsa non fuerit, potest inesse ac per omnia
solam praedicat ac credit unitatem excepto quod ad personarum pertinet multitudinem. Huic itaque tam simplici seu individuae ac merae substantiae tres inesse personas sibi per omnia coaequales ac coaeternas non numero rerum sed pluralitate proprietatum diversas veraciter confitetur, deum videlicet Patrem, ut dictum est, ac deum Filium eius, atque deum Spiritum eius ab utrisque procedentem.	solam predicat unitatem excepto quod ad personarum pertinet multitudinem.
Non est autem una persona altera, licet sit hoc ipsum quod altera. Neque enim qui Pater est, Filius est aut Spiritus Sanctus ... et econtrario. Idem quippe deus tam Pater est quam Filius seu Spiritus sanctus,	Non est autem una persona altera, licet sit hoc ipsum quod altera
unum quippe prorsus in natura, unum tam numero quam substantia	unum quippe prorsus in natura, unum tam numero quam substantia.

[17] Lib. 1 c. 5 f. (PL 178, 987). — [18] Fol. 68.

sunt. Sed iuxta eorum proprietates ita personaliter ab invicem distinguntur,
ut alius sit iste quam ille, non aliud. Homo est personaliter non substantialiter diversus, cum hic videlicet non sit ille, licet hic sit penitus hoc quod ille, id est eadem penitus sit substantia, quae et ille, non persona. Unde Sedulius: Non quia quae summus Pater est et Filius hic est; sed quia quod summus Pater est, et Filius hoc est.

Proprium autem est dei Patris ingenitum esse, hoc est a seipso non ab alio existere, sicut Filii proprium est a Patre genitum esse, non creatum vel factum .... Unde Augustinus adversus Felicianum Arianum: Patrem ingenitum dico, quia non processit ex altero.
Isidorus, Etymol. lib. sexto: Pater, inquit, solus non est de alio; ideo solus appellatur ingenitus. Aliud itaque dicere est Patrem ingenitum, aliud non genitum, sicut aliud est dicere aliud iniustum, aliud non iustum ...

Sed ita sanctarum personarum proprietates distinguntur,

ut alius sit iste quam ille, non aliud. Homo personarum [lege: personaliter] est non substantialiter diverse [lege: diversus].

Proprium autem patris est ingenitum esse hoc est a seipso non ab alio existere.

Unde Isidorus ethimologiarum libro sexto: Pater, inquit, solus non est de alio; ideo solus ingenitus appellatur. Aliud est itaque solum patrem ingenitum dicere, aliud non genitum, sicut aliud est aliquid dicere iniustum, aliud non iustum ...
Notandum: Per masculinum discretio fit personarum, quia alius est quam filius, non aliud. Unde in evangelio: Ut faciam voluntatem eius, qui misit me patris; in neutro identitas substantie. Unde versificator: Non quia summus pater est et filius hic est, sed quia summus pater est et filius hoc est. Augustinus: Pater idem est, quod filius, idem conceptum, non idem productum.

Man erkennt also deutlich die abkürzende Tendenz unseres Anonymus. Zugleich aber zeigt auch schon das letzte „Notandum" eine besondere Eigenart, die in der vorliegenden Summa auch später öfter wiederkehrt: Es werden der Deut-

lichkeit halber Noten eingefügt. Hier handelt es sich um einen Hinweis auf die Wichtigkeit der Geschlechtsbedeutung der Wörter: Per masculinum discretio fit personarum . . . in neutro identitas substantie. Erst daran schließt sich die Seduliusstelle, die Abaelard wie auch die Epitome[19] ohne diese Erklärung einfach vorlegen. Mit dem Anonymus unserer Summa aber geht hier Magister Roland den gleichen Weg, wenn auch er die Seduliusstelle mit der verschiedenen Bedeutung der Wortgeschlechter in ausdrückliche Verbindung bringt[20]. Irgend eine Abhängigkeit wird man freilich nicht daraus ableiten dürfen, da in der Seduliusstelle das einschließlich enthalten ist, was hier ausdrücklich noch gesagt wird. Aber die Gesamttendenz, deutlicher zu werden, ist bei Roland und bei unserer Summe gemeinsam vorhanden.

Während nun die „Introductio" nach einer genauen Erklärung der drei göttlichen Namen zunächst den Trinitätsbeweis aus den Hl. Schriften vorlegt und dann erst zu den heidnischen Zeugnissen übergeht, nimmt unser Anonymus diese an erster Stelle vor. Die Überleitung ist für den feinen Stil kennzeichnend: Trinitatem sanctam non tantum a principio cognoverunt et adoraverunt viri iusti et catholici, sed etiam duce ratione et deo, quantum voluit, . . . , eandem indagaverunt ac ferme invenerunt ethnici (fol. 68 f.). Den Beweis selbst entnimmt er wie Abaelard und mit dessen Worten dem Hinweis des hl. Augustinus auf Mercurius-Hermes[21]:

Unde Augustinus contra quinque hereses disputans Mercurium antiquissimum philosophum, quem propter excellentiam deum appellaverunt, in testimonium de generatione Verbi inducit dicens: Hermes, qui latine Mercurius dicitur, hic scripsit librum, qui logos tileos (!) appellatur id est verbum perfectum. Audiamus, quid de verbo perfecto loquatur. Dominus, inquit, et omnium factor deorum secundum fecit deum. Hunc fecit primum et solum et verum. Visus est autem ei bonus et plenissimus omnium bonorum. Letatus est et valde dilexit eum tamquam unigenitum suum. Item alio loco dicit: Filius benedicti dei atque bone voluntatis, cuius nomen non potest humano modo enarrari. Augustinus: Quem primo factum dixit, postea unigenitum appellavit, qui quantum sit plenissimus, Johannes evangelista ostendit dicens: Ex plenitudine eius omnes accepimus (fol. 68^{v}).

Mit Abaelards „Introductio"[22] wird auch von unserem Ano-

[19] PL 178, 1698. — [20] Ed. Gietl 15.
[21] Vgl. Introductio lib. 1, 16 (PL 178, 1009).
[22] PL 178, 1010 C f.

nymus die falsche im Text enthaltene Ausdrucksweise des heidnischen Philosophen in Schutz genommen:

Nemo autem forte contempnat Ermetis verba philosophi, quibus ait, deum patrem secundum fecisse deum, hoc est genuisse filium, cum profecto deus filius de deo patre nec factus nec creatus sed tantum genitus, minus provide proponat. Sciat enim a sanctis et catholicis viris multa similiter abusive de eadem generatione prolata, cum nonnumquam patrem auctorem filii vel eum procreasse vel filium a patre formatum vel ipsius patris esse effectum abusive pronuntient (fol. 68^{v}).

Als Beleg wird wiederum mit der „Introductio“[23] eine Hilariusstelle angeführt, in der von „procreare Filium“ die Rede ist bzw. Gott „auctor Filii“ genannt wird:

Unde Ilarius de trinitate libro tertio: Secundum apostolum, quod in Christo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter sed incomprehensibiliter et inenarrabiliter, ante omne tempus et secula unigenitum ex his, que ingenita ex se erant, procreavit omne, quod deus est, per caritatem atque virtutem nativitati eius impertiens ac si (lege: sic) ingenito perfectoque Patri unigenitus perfectus et eternus est Filius. Idem in proximo: Verba, que loquor vobis, non a me loquor. Nam dum non a se loquitur, auctori eum debere, quod loquitur, est necesse (fol. 68^{v}).

Die weiteren weitläufigen Ausführungen Abaelards über die anderen heidnischen Zeugnisse der Trinität faßt der Anonymus dann kurz, seiner Gesamttendenz entsprechend, in den Satz zusammen:

Sicut Mercurium ita ceteros quosdam de trinitate et de aliis veritatem attigisse cognovimus, de quorum numero, quidam dicunt, deum gaudere inpari numero. Qua de re et ab apostolo gentilium per ignorantiam excusatio retunditur (fol. 68^{v}).

Somit gehört der unbekannte Verfasser unserer Summe nicht zu den Gegnern Abaelards, die den heidnischen Philosophen jede Kenntnis der Dreieinigkeit absprechen wollten und gegen die er sich in so ernsten Worten an anderer Stelle seiner „Introductio“ wendet[24].

Es folgt nun der vorhin übersprungene Beweis aus der Hl. Schrift. Auch hier ist aus den zahlreichen Stellen, die Abaelard angibt, nur eine einzige Stelle herausgegriffen, die dem Beginn der Genesis entnommen ist. Außerdem hat unser Anonymus die Ausführungen Abaelards auch für diese Stelle so zusammengestrichen und zugleich so umgeändert, daß der volle Sinn seiner Worte erst durch einen Vergleich mit

---

[23] PL 178, 1010 D f. — [24] PL 178, 1035.

Abaelards Darlegung verständlich wird. Ich möchte daher ausdrücklich auf seine Ausführungen im 1. Buch 13. Kapitel der „Introductio" hinweisen[25]. Hier sei nur der Text des Anonymus gebracht:

Quomodo a sanctis patribus sancta trinitas significatur. Diligentissime attendendum decernimus, que per verborum involucra tam Moises quam ceteri patres trinitatis sancte dederint indicia. Sed e multis, immo innumeris in presenti sufficiant pauca. Quod ergo legislator corde credidit et ore ad salutem est in principio . . . prophetie sue de preterito confessus, ad robur fidelium, ruinam infidelium, tenentes mente, ore predicantes, paginam exarantes, lectione vacantes revolvamus. In principio, inquit, creavit deus (*superscriptum:* hebraice: dii) celum et terram. Hoc [scilicet: dii] veritas habet hebraica. Sed etiam interpretum prudentia pluralis in singularem conversa est per Tolomeum unicus (lege: unici) dei cultoris (lege: cultus) gratia. Eloim siquidem usus est Moyses ad personas referens non ad substantiam. Item: In principio creavit deus celum et terram hoc est deus pater, qui est principium non de principio [in] filio id est per Filium, qui est principium de principio, creavit celum et terram hoc est quatuor elementa. Et postea: Spiritus domini ferebatur super aquas. Ecce tota trinitas. Item: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Hoc pater ad filium et spiritum sanctum[26].

Sehr bezeichnend ist es hier, wenn der Verfasser glaubt, eine kleine Mahnung anbringen zu müssen, um seine Ausführungen vor Mißverständnissen zu behüten. Der Kampf der Frühscholastik um die Frage nach dem Glauben der vorchristlichen Zeit war bekanntlich außerordentlich heftig. So ist es verständlich, wenn der Verfasser in einem ihm eigentümlichen „Notandum" die Mahnung und Einschränkung anfügt, daß eine k l a r e Erkenntnis bei den Vätern nicht vorhanden war:

Notandum, quod patres veteris testamenti, etsi de trinitate fidem rectam tenuerunt, incarnationem et cetera, sine quibus non est salus, crediderunt, fidem tamen suam quadam nube verborum plerumque adumbrabant, dum resolutionem enigmatum, illustrationem figurarum eius, qui lux mundi, qui veritas, adventui reservabant. Hi qui preibant et qui sequebantur clamabant osanna. Asine tamen iuxta boves pascebantur[27].

Nun werden die vielen Schriftzeugnisse, die Abaelard noch bringt, wiederum kurz, aber unter Beifügung neuer, zusammengefaßt:

---

[25] PL 178, 998. — [26] Fol. 68v. — [27] Ebd.

Ad sancte quoque trinitatis fidem attinet, quod Habram tres vidit . . . ; quod Jonas iter trium dierum uno die complevit; quod populum suum dominus itinere trium dierum ad sacrificandum sibi abominationes egiptiorum de egipto in desertum exire precepit; quod dominus tribus digitis molem terre apprehendit; quod in libro psalmorum David de tribus spiritibus mentionem facit; quod idem in hoc versu: Benedicat nos deus, deus noster, benedicat nos deus; ter „deus" repetit. Si exquiras singula, prius deficiam quam testimonia[28].

Es bietet also unsere Summe bis hierhin das gleiche Bild, das die anderen uns bisher bekannten Bearbeitungen der Abaelardschule zeigen: die bessere Zusammenfassung der oft weitläufigen Darlegungen Abaelards mit zeitgemäßen Ergänzungen, wie sie ja überhaupt dem 12. Jahrhundert bei Bearbeitungen so sehr liegen. Das klassische Beispiel dafür dürfte hier wohl die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux sein, wie ich an anderer Stelle zeigen konnte[29]. Das war in der stark ausgebildeten Methode, die Hl. Schrift zu kommentieren, vorgezeichnet und wurde darum auch auf die anderen mehr systematisch-wissenschaftlichen theologischen Arbeiten der ersten Zeit übertragen. Freilich erscheinen diese zeitgemäßen kleinen Fortführungen der Gedanken nicht dem oberflächlichen Bearbeiter der Werke. So kam es wohl, daß so lange Zeit das Wort vom dunklen 12. Jahrhundert Schlagwort bleiben konnte.

Das wissenschaftliche Streben, bei Benutzung vorliegender Werke doch auch selbstständig weiterzuarbeiten, zeigt sich gleichfalls im folgenden Teil unserer Summe, die uns freilich von nun ab ein ganz anderes Bild vor Augen stellt. Denn jetzt ist die Grundquelle der „Introductio" verlassen und somit nur der mehr kirchliche Teil dieses Werkes benutzt. An ihre Stelle tritt für den fehlenden Teil des theologischen Gesamtsystems die Summa sententiarum, und zwar in ganz ähnlicher Benutzung, wie es bisher mit der „Introductio" der Fall war. Aus der Summa sententiarum ist zunächst die ganze nun folgende systematische Trinitätslehre entnommen. Es handelt sich um die Kapitel 6—11 des ersten Traktates der SS[30]. Wie schon gesagt, ist die Behandlungsmethode der neuen Quelle gegenüber ganz ähnlich wie bei der alten. Einzelne Fragen, die die SS teilweise weitläufig behandelt, sind weggelassen. So z. B. die Abhandlung:

---

[28] Ebd.
[29] L'École d'Anselme, a. a. O. — [30] PL 176, 50 D—61 B.

In creaturis huius sanctae et individuae trinitatis signa apparent: signum potentiae est rerum immensitas; sapientiae pulchritudo; bonitatis utilitas[31]. — Oder auch die stärker spekulative Frage: Quaerendum est, utrum proprietates illae, quibus distinguuntur persone, sint ipse personae[32]. Andere Fragen sind bedeutend kürzer behandelt als in der SS. So fehlt z. B. bei dem Problem: Utrum pater sit sapiens sapientia genita a se, der Einwurf und die Lösung, welche die SS bringt: Cum Pater sit sapiens: vel sapientia genita ex se vel alia[33].

Trotz des sich so zeigenden Strebens nach möglichst kurzer Ausdrucksweise, sind doch auch in diesem Teil des Werkes Zusätze nicht vergessen, die vor allem verdeutlichen oder zur Ergänzung des Beweises dienen sollen. So wird z. B. die Folgerung, daß aus der Zeugung des Sohnes vom Vater eine Ungleichheit des Sohnes sich ergebe, u. a. in Fortführung der Antwort der SS[34] mit 2 Väterstellen abgewiesen: Nam Augustinus in libro de trinitate: Maior est; minor non est. Nativitas filii patrem constituit maiorem; minorem vero filium esse nativitatis natura non patitur: Item: Nature huius humanitas ut ita per se agat, ne a se agat et ita non a se agat, ut per se agat[35].

Mit solchen und ähnlichen kleineren Zusätzen ist es dem Anonymus aber nicht genug. Es sind auch ganze Fragen und Abhandlungen zugefügt. Die SS beginnt im 12. Kapitel De praescientia[36] ohne sichtbaren Übergang ihre Lehre von Gott dem Einen. Hier verläßt der Anonymus seine zweite Quelle und bietet noch weitere Ausführungen über die Trinität, besonders über den Hl. Geist. Zunächst tut er das noch in seiner früheren Art des Notandum:

Notandum autem de spiritu sancto, quod apud grecos nomine neutrius generis designatur: neuma; apud hebreos feminini: phua (lege: ruah); apud latinos nomine masculino: spiritus et idcirco omni genere enuntiatur, quia ut ait Jeronimus non magis huius quam illius, cum nullius sit (fol. 69^{v}).

Es folgen diesem kurzen Einschub dann aber noch zwei ganze Kapitel. Das erste mit der Überschrift: De spiritu sancto ist offenbar einer anderen Quelle entlehnt, da es von neuem wieder die Proprietäten der drei Personen schildert.

Considerandum quoque est, quod cum toti trinitati omnipotentia conveniat ut scilicet dici possit, pater (lege: deus) sit omnipotens,

---

[31] PL 176, 58 A. — [32] PL 176, 58 D. — [33] PL 176, 60 A. [34] PL 176, 54 D. — [35] Fol. 69. — [36] PL 176, 61 f.

tamen patri proprie omnipotentia ascribitur. Quid autem sit omnipotentia dici, Augustinus in libro De spiritu et gratia manifeste declarat dicens: Non potest Deus facere iniusta quia ipse est summa iustitia et bonitas. Omnipotens enim est, non quia possit omnia facere, sed quia potest efficere, quidquid vult.

Similiter cum sapientia ad totam trinitatem attineat, tamen proprie filio, sicut caritas attribuitur spiritui sancto. Spiritus quoque sanctus digitus dei dicitur. Unde dominus in evangelio: Si in digito dei eicio demonia etc. Digitus dei est. Digitus autem dei spiritus sanctus dicitur a similitudine medici, qui digito vulnera tractat, tractata curat. Sic deus benignitatis sue attactu nostra vulnera, hec (lege: hoc) est peccata, curat. Quod cum toti trinitati conveniat, spiritui sancto tamen specialiter ascribitur. Vel digitus dei metaphorice dicitur propter donorum diversitatem et operum. Cum enim sicut manus una multos digitos habet, ita, cum spiritus sit unus, munere multiformis est (fol. 69^{v}).

Dieser Abhandlung über den Geist als Finger Gottes folgt eine weitere über die Sünde wider ihn mit der Überschrift: Quid sit: Qui peccat in patrem, remittetur ei. Die Stelle lautet:

Quid sit, quod in evangelio dicitur: Qui peccat in patrem remittetur; qui peccat in filium, remittetur ei; qui peccat in spiritum sanctum, neque hic neque in futuro remittetur ei, cum profecto, qui peccat in patrem et in filium et in spiritum sanctum; et peccat in eos, qui in unitate personarum. Ad quod sane dici posse consideravimus, quod dominus illa tria vocabula personarum designativa ad significandum aliud transferens sub quadam assignatione ea triplici humani generis opponit defectui. Tribus enim modis peccatum perpetratur, ut ait Isidorus, fragilitate, ignorantia, industria. Patri igitur opponitur fragilitas tamquam potentie impotentia, Qui igitur per impotentiam, hoc est per fragilitatem peccat, iudex hunc iustus remissiori remissione mulctat. Sapientie opponitur ignorantia. Qui peccat in ea, remissione remissiori rursus, hoc est minus gravi quam scienter afficitur pena (fol. 69^{v}).

Notandum remitti non appellat dominus hoc loco dimitti, sed penam relaxari, secundum quod arcum intendi et remitti dicimus.

Ex industria peccare est in spiritum sanctum peccare, quod est vivum in infernum descendere, cum remota omni fragilitatis et ignorantie excusatione non meretur homo agi in se benigne, quod est obstinatione prudenter benignitatem dei offendere. Hoc peccatum neque hic neque in futuro remittetur, hoc est quod excusatio nullam relaxationem peccati meretur. Qui illud perpetrat vel hic vel in futuro, hoc est in carne vel exutus ea condigna omnimoda ferietur pena. Cave rubum propter spinas; spinam vero, ne te cruciet. Cave culpam propter penam; penam vero ne cruciet. Pro modo, merito et mensura peccati remetietur deus penam peccati . . . .

Qui creavit fabrum prunas sufflantem, iuxta reatuum qualitatem in examine equilibrationem servat per omnia (fol. 69v).

Ich möchte ausdrücklich auf das mitten in den Text eingeschobene Notandum aufmerksam machen. Das zeigt deutlich, daß der Gesamttext einer anderen Quelle entnommen ist, den der Verfasser genau so durch seine Notanda erklärt wie die „Introductio" bzw. die SS.

Nun erwartet den Leser eine neue Überraschung. Er findet den folgenden Übergang zur Inkarnationslehre: Continuatio. Quoniam igitur gratia opitulante de sancta trinitate et personarum eiusdem destinctione pedes calciati, hoc est sanctorum patrum auctoritate fulti, pro nostre viribus parvitatis pauca perstrinximus, ad alteram partem fidei, incarnationis dominice sacramentum, cum eadem gratia eadem calceamenta transeundum ducimus (fol. 69v). Doch da biegt der Anonymus noch einmal um und fährt fort: Sed priusquam destinatum transitum faciamus, circa divinitatis misterium priorem scilicet partem paulisper immoremur. Due enim sunt partes fidei, in quibus maxime fides consistit: divinitatis misterium, incarnationis sacramentum (fol. 69v). Es soll also zunächst noch die Lehre von Gott dem Einen eingeschoben bzw. nachgeholt werden.

Schon der letzte Satz dieser Überleitung von den beiden Teilen des Glaubens, der wörtlich der SS entnommen ist[37], läßt uns ahnen, woher diese Gotteslehre genommen werden soll: aus der SS. Und so ist es tatsächlich. Denn der ganze folgende Teil ist mit den oben schon gekennzeichneten Änderungsversuchen des Anonymus die Gotteslehre der SS, die vorher durch Abaelards „Introductio" teilweise ersetzt war. Sie wird hier eingeschoben. Es handelt sich um Kap. 4 und 5 des 1. Traktates der SS[38], und die Benutzung geht gerade bis Kap. 6, mit dem der Verfasser vorher nach Abbruch der Benutzung der „Introductio" die Benutzung der SS angefangen hatte[39].

Auch hier sind Kürzungen der Straffheit halber vorgenommen und anderes ist aus Gründen der Klarheit eingeschoben worden. So wird bei der Frage, ob Gott allgegenwärtig sei, nach dem Schriftbeweis[40]: sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter id est a minima creatura usque ad maximam vel ab una extremitate usque ad alteram, hinzugefügt: quod est dicere ab athomo usque ad illud, quod in creaturis est ma-

---

[37] Tr. 1 c. 4 (PL 176, 47 C). — [38] PL 176, 47 C—50 D.
[39] Siehe oben S. 354. — [40] PL 176, 48 B.

ximum vel a prima creatura usque ad ultimam nichil est, quod latere queat suam sapientiam, quod suam valeat supterfugere presentiam (fol. 69v).

Noch auf eine „Kleinigkeit" möchte ich hier bei den Ausführungen über die Allgegenwart aufmerksam machen, die für die Stellung des Anonymus zu Abaelard von Bedeutung ist. Während sowohl die Summa[41] wie auch der Lombarde[42] sich sehr scharf gegen Abaelards Stellung in der Frage der potentialen Allgegenwart Gottes wenden, wobei die Summa von calumniatores veritatis spricht[43], sagt der Anonymus nur: quidam voluerunt (fol. 69v).

Fol. 70 beginnt nun die versprochene Inkarnationslehre. Die Überleitung möge hier wieder ganz folgen, da sie charakteristisch für den Verfasser ist und die Disposition des ganzen Traktates angibt:

Primam ergo fidei partem iuxta quod nostre sugessit memorie . . . prosecuti et ad alteram, incarnationis sacramentum, et ibi quid plane credi oporteat transferentes calamum, ad robur et ad fidei eruditionem de figuris aliquas subponamus, quibus scilicet hoc sacramentum a sanctis patribus fuerit prenotatum. Et sciendum, quod in ipsis figuris non tantum redemptoris invenitur adventus sed etiam venientis excellentia, adventus quoque causa et eiusdem effectus. Cum autem ad propositum tractatum . . . ea etiam attineant, propter que carnem dominus assumere voluit, doctrina scilicet evangelica, quam in carne tradidit, passio quoque et resurrectio et ascensio, sacramenta etiam, ut baptismus, dominicum corpus i. e. eucharistia et cetera, quibus ecclesiam catholicam instruxit; de carnis tamen assumpto prius velamine, deinde de ceteris duce deo agendum duximus ex ordine. Si quis autem Codrus affuerit, qui fragili querens illidere dentem offendat soli deo (lege: solido)[44], premonitum eum volumus esse, ne garriat nos velle solvere . . . corrigiam supra vires Johannis baptiste (fol. 70).

Aus diesen Ausführungen geht also hervor, daß der Anonymus zunächst von den Vorbildern des Erlösers handeln will. Diese zeigen, so sagt er, nicht nur die Tatsache der Menschwerdung, sondern auch die Größe des Erlösers wie Ursache und Wirkung der Erlösung selber. Dann wird er über die Erfüllung dieser Vorbilder sprechen: zunächst über die Menschwerdung, über ihre Gründe und Wirkungen: über die evangelische Lehre, über Kreuz und Auferstehung,

---

[41] PL 176, 48 C. — [42] Lib. 1 dist. 37 c. 4.

[43] Die hier bekämpfte Meinung wird von Walter von Mortagne Abaelard zugeschrieben: D'Achéry, Spicilegium II 467.

[44] Vgl. Horaz, Satiren 2, 1, 77 f.

über die Sakramente. Nur solle man nicht meinen, daß hier alle Geheimnisse gelöst würden. Der Ausdruck zeigt den Anonymus zweifellos wieder als ganz klassisch gebildeten Menschen.

Von den Weissagungen des Alten Bundes führt er zunächst das Zeugnis Ezechiels von den sechs Männern und dem einen unter ihnen, der in weißes Linnen gekleidet war, weit aus: In Ezechiele propheta quod testimonium ad nostrum cedat propositum audiamus. Venerunt inquit, sex viri . . . (fol. 70). Weitere Weissagungen sind unserm Verfasser die Genesisstelle: Item de eodem in genesi: Non est bonum esse hominem solum. Faciamus ei adiutorium simile sibi. Solus erat homo, quando factus est homo . . . (fol. 70). Als messianische Psalmstelle gilt ihm: In sole posito tabernaculo suo. Er erklärt sie mit den Worten: hoc est qui sanctorum patrum Helie, Moisi et ceterorum oculis numquam videndum se prebuit, „tabernaculo suo" id est carnis domicilio, „in sole posito" id est in manifesto visibilem se palpabilem exhibuit (fol. 70). Daran schließt sich als weitere Weissagung:

Jeremias: Novum faciet dominus super terram; mulier circumdabit virum: Virum, hoc est perfectum in virginis utero, appellat dominum propheta non ut quidam prave intellexerunt secundum liniamenta corporis sed secundum sapientie et scientie et generaliter totius boni plenitudinem. Sicut Johannes ait: Ex plenitudine eius omnes nos accepimus, iuxta quod irrefragiliter dicere possumus, quod tantus fuit in utero, quantus in celo; puer in presipio stellas creavit in celo. Isaias: Vidimus eum non habentem speciem neque decorem. Cui contrarium videtur illud psalmiste scilicet: Speciosus forma pre filiis hominum. Isaias secundum comparationem locutus pre (lege: est) naturalium (fol. 70 f.).

Auch eine andere Isaiasstelle zitiert unser Anonymus: Item Isaias: Ascendit dominus super nubem levem et ingredietur egiptum; assumet carnem iudeus; nulla rubigine nulla peccati molle gravem. Virtuti enim merito levitas, peccato gravitas ascribitur. Sicut sola virtus iustum exaltat, sic sola iniquitate malus deprimitur . . . (fol. 70^{v}).

Um diese Ausführungen zu verstärken, wird noch in einem eigenen Kapitel mit der Überschrift „Figura divine incarnationis" eine Reihe von Bildern der Erlösung aufgezählt:

Figura divine incarnationis. Urna aurea continens manna; hec est caro, quam in vespere defert corvus Helie; hec est que pluit filiis Israel in vespere; hec est vitula que non novit iugum; hic est fructus de quo: Terra dedit fructum suum; hic est fructus, qui affertur Moisi de terra promissionis; hic est panis in mensa propositionis; hic est vitula Samsonis, in qua invenitur gemma propo-

sitionis; hic est tronus Salomonis, cui non similis in universis regnis; hic est [c]edrus non co[nfractus] in l[ibano] m[onte]; hic est aquila, que cedri medulla[m] tulit a libano; hec est laguncula Isaie; hic est lapis sextus sine manibus in Daniele; hec est in Moise petra secundum statum unum saxum durissimum. Hec est fenestra Ezechielis maior tota domo; hec est quod ante natalem antiphone sonant de secundo tono; hic est flos virge Aaron; hic est ros descendens in montem Sion; hec est petra, super quam impossibile est reperiri serpentis vestigia; hec est lucerna, quam accendit mulier, ut dragma perdita inveniretur (fol. 70^{v}).

Wie im ersten Buch in der Trinitätslehre nach den positiven Quellen die Spekulation einsetzt, so auch hier. Es dient dem Anonymus dabei wieder die Summa sententiarum als Grundquelle. Nur sind die Abweichungen bedeutend größer als in der Trinitäts- und Gotteslehre. Man sieht offenbar, daß hier den Verfasser stärker persönliches Interesse führt, wenn auch manche der in die Summa sententiarum neu eingeschobenen Darlegungen aus anderen zeitgenössischen Quellen einfach entnommen sein dürften.

Bezeichnend für die Art der Umarbeitung ist hier z. B. das Kapitel über die Frage, ob Christus eine Person oder eine Natur annahm[45]. In der Seele, so wirft er ein, ist die ganze Definition der Person verwirklicht: Anima est rationalis substancia individue nature. Quod est difinitio persone. Igitur, si assumpsit animam: et personam. Die Lösung dieser Schwierigkeit lautet in der SS wie in unserm Werk zunächst ganz gleich: Quod utique sequeretur, si prius esset quam assumeretur. Est enim anima persona sicut Augustinus dicit[46]: Quid est enim homo nisi anima corpus habens. Sed ideo non assumpsit personam, quia non erat persona, quod assumpsit. Animam namque creando assumpsit et assumendo creavit (fol. 70^{v}). Die Möglichkeit der hier behaupteten gleichzeitigen Annahme belegt nun unser Anonymus seiner Gesamttendenz entsprechend genauer durch das folgende Beispiel: Sic quoque de corpore ad similitudinem vermis cuiusdam nomine bambicis (lege: bombicis), qui filum, quod dicimus sericum, de se producens et producendo se involvit et in volvendo producit (fol. 70^{v}).

Auch hier sind an manchen Stellen neue Väterzitate eingefügt. So zur Frage über das Wissen Christi[47] ein Text:

[45] Vgl. SS tr. 1 c. 15 (PL 176, 70 C).

[46] Die SS bei Migne hat statt „sicut Augustinus dicit" die Worte „sicut angelus". So steht auch in Hss der SS wie z. B. Bamberg Patr. 93. Es liegt hier also ein Verlesen des Anonymus vor.

[47] Vgl. PL 176, 73 C ff.

Ambrosius: Quidquid habet filius dei per naturam, homini illi collatum est per gratiam (fol. 71). Andere Zusätze dienen wieder der stärkeren Verdeutlichung. So bei dem Problem der verschiedenen Willen in Christus. Bei dem „voluntas, que naturalis appetitus potest dici" (fol. 71) wird hinzugefügt: Secundum hanc voluntatem dictum est Petro: Duceris quo tu non vis; et apostolus: Facio hoc, quod nolo, während der höhere Wille neu gekennzeichnet wird durch Christi Beispiel: Hac voluntate ductus Jesus prudenter querentium eum obtulit se manibus (fol. 71).

Der besseren Verdeutlichung bzw. besseren Disposition gelten ferner größere Umstellungen (z. B. fol. 71). Wichtiger aber als das sind die sachlichen Zusätze. Zunächst einer, der die Frage der Geburt Christi ohne Makel der Erbsünde lösen will. Die Schwierigkeit selbst ist mit der Summe in gleicher Weise gestellt: Si caro Christi in Mariam per concupiscentiam descendendo in ea et in aliis, de quibus et in quos descendit, fuit obnoxia peccato, quomodo solvent illud: Levi decimatus est in Habraham; et: Christus non est decimatus in Abraham[48]. Es werden dann zwei Lösungen wiederum mit der Summa angegeben: Bei Christus fand keine Empfängnis aus der Konkupiszenz statt, oder, wie andere sagen, es blieb in Adam eine Partikel rein, die dann rein auf Christus übertragen wurde. Nun aber fügt unser Anonymus allein den Einspruch der Gegner gegen diese Lösung hinzu: Jene Partikel ist unrechtmäßig und ungerecht in der Erbsünde frei und rein geblieben. Denn die ganze Natur Adams ist gefallen. Die Lösung lautet darauf:

Dilligenter autem intuentibus videtur, quod nulla facta sit iniuria humane equidem nature, immo summa misericordia. Ipsi etiam diabolo non est iniuste facta exceptio, quia creaturam dei dolo invaserat et per deceptionem possederat, quam creaturam deus ut suam iure petiit et misericorditer liberavit. Ipse etiam homo, si posset, iuste se ipsum a diabolo eriperet, quia per dolum seductus fuerat et quod ei diabolus promiserat nec compleverat nec complere poterat. Possedit iuste quantum ad deum; iniuste et fraudulenter quantum ad se diabolus egerat. Unde Isaias: In egipto (!) descendit populus meus, ut esset colonus ibi et assur sine causa calumpniatus est eum. Homo autem, quia consensit, quantum ad ipsum, iuste diabolus eum tenuit. Sed quamvis creatura se peccando venumdasset, non ob hoc creator ius amittere debuit, quod ex legibus humanis perpendi potest. Si enim fur servum alicuius propria

[48] Fol. 70^{v} bzw. PL 176, 73 B.

voluntate alterius tradat dominio, iuste tamen potest repeti a proprio domino (fol. 70v).

Hieran schließt der Anonymus die damals so umstrittene Frage nach der Gegenwart der zweiten Person der Gottheit im Schoße der Jungfrau. Während sie sonst meist bei dem Problem der Allgegenwart Gottes behandelt wird, stellt sie unsere Summe in die Christologie hinein:

Queritur autem, cum ubique totus deus esset, quomodo magis fuit in utero virginis. Cuius rei ponunt sancti similitudinem huiusmodi, quod sicut anima, dum est in corpore, ipsum corpus sensificat et regit et vivere facit; segregata a corpore alibi tota sit nec tamen hoc quod in corpore facit: sic deus ubique erat, cum esset in utero virginis; non tamen sequitur quod idem operatur alibi quod in utero virginis (fol. 70v).

Bemerkenswert sind auch die Ausführungen über den Willen Christi. Bevor der Anonymus das entsprechende Kapitel der SS bringt, schiebt er noch zwei Kapitel ein. Er will nämlich, da in Christo sich neben dem menschlichen Willen auch der göttliche findet, erst über den letzteren handeln: Cum ratum sit duas in Christo voluntates primo de ea, que ad deum dicimus; dein ea, que ad hominem attinet, videamus (fol. 71). Die Lehre vom göttlichen Willen ist eine gute Zusammenziehung der beiden Kapitel 13 und 14 der SS im 1. Traktat: De voluntate dei und De omnipotentia dei[49]. Es werden hier die dort teilweise unter der Rücksicht des Willens teilweise unter der Rücksicht der Allmacht Gottes behandelten Probleme, wie z. B. ob Gott mehr schaffen konnte, als er schuf, usw., kurz zusammengefaßt. Daran schließen sich noch einzelne Fragen, die die SS nicht kennt, unter einer besonderen Überschrift, die schon vermuten läßt, daß wir hier außer der SS noch eine andere Quelle vor uns haben.

Questio de voluntate divina.

Queritur autem, quid sit, quod ait apostolus, deum velle omnes salvos fieri, dum dicat psalmista: Omnia, quecunque voluit, fecit. Si igitur quecunque voluit, fecit, cum omnes salvos fieri velit, cur non omnes salvos fecit? Sed notandum, quod non ait psalmista: Omnia, quaecunque voluit fiunt, sed que facit. Licet enim velit omnes salvos fieri i. e. salutem bene vivendo mereri, non vult salvos facere omnes, cum non mereantur omnes. Aliud est itaque aliquid fieri et aliud velle facere.

Rursus itaque queritur, cum deus velit, ut homo vitam mereatur, utrum ipse voluntati dei obviet, cum pravas vias ingreditur. Ra-

[49] PL 176, 64 ff.

tum est enim, quod voluntati eius nemo resistere possit. Responsio: Cum peccat homo voluntati dei non resistitur, quia, ut dictum est, secundum Augustinum tunc, etsi non ab homine tamen (Clm 4600 addit falso: non) de homine voluntas dei impletur. Item sicut iustos per misericordiam vult salvare, sic reos per iusticiam punire. Testantur tamen auctoritates plurime clementem salvatoris voluntatem ad misericordiam et miserationem magis accedere. Unde: Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. Et Isaias: Alienum est opus eius ab eo, si faciat illud; penam intelligit. Item: Voluntas dei alia approbans, alia permittens; approbans bona, permittens mala. Quidquid approbat permittens; non quidquid permittit approbans. Sic ergo voluntati dei nemo resistit, quia, si non approbat, permittit (fol. 71).

Soweit über den göttlichen Willen Christi. Doch ist auf eine Eigenart dieses ganzen Abschnittes aufmerksam zu machen. Auch an den Stellen, die der Verfasser hier der Summa sententiarum entnimmt, ist immer die Lösung mit dem Wort: „Responsio" eingeleitet. So bringt er, um nur ein Beispiel zu nennen, mit der SS den folgenden Einwand: Potest autem hoc modo opponi: bonum est malum esse. Sed omnis boni deus est auctor, id est vult ergo malum esse et facit esse malum. Während nun die SS löst: Sed potest dici quod facit, ut malum esse sit bonum[50], finden wir in unserer Summe: Responsio: Facit ut malum esse sit bonum nec tamen facit esse malum[51]. Ein solches „Responsio" findet sich in diesem kurzen Abschnitt viermal. Da der Anonymus das Wort sonst nie anwendet, möchte ich annehmen, daß er diese Abhandlung auch für die Teile, in denen er mit SS übereinstimmt, nicht unmittelbar aus ihr entnommen hat, sondern aus einer zweiten Quelle, in der dann auch die oben mitgeteilten neuen Fragen über den göttlichen Willen standen.

Aus den weiter noch folgenden christologischen Fragen, wie über Christi Verdienst, Adoptivsohnschaft, Sündlosigkeit usw., mögen hier nur noch die wesentlichsten Unterschiede angegeben sein. Es ist vor allem ein Zusatz zum Problem des Verdienstes Christi. Der Anonymus gibt zwei Lösungen der Schwierigkeit, wie Christus trotz des Vollbesitzes der Gaben Gottes sich noch ein Verdienst erwerben konnte. Die erste ist die der SS[52]: Potest tamen dici aliquem promereri, quod sibi debetur. Filius enim, cui debetur hereditas patris, promeretur eam obsequendo. Doch scheint unserem Bearbeiter der SS diese Lösung nicht allzu sicher vorgekommen

---

[50] PL 176, 67 B. — [51] Fol. 71. — [52] Vgl. PL 176, 77 C.

zu sein. Daher fügt er hinzu: Dicunt tamen alii, quod propter et propterea in his locis ordinalia sunt non causalia designantia scilicet ordinem, quo filius de mundo transivit ad patrem et redit in gloriam suam (fol. 71).

Daß unser Verfasser gegen bestimmte Argumente der SS auch sonst kritisch eingestellt sein konnte, zeigt die folgende Frage über die Sündenlosigkeit Christi. Die SS bringt dabei den Beweisgrund, daß sonst Christus in die Hölle hätte verdammt werden können[53]. Darüber schweigt der Anonymus.

Den Abschluß der Inkarnationslehre bildet ein Kapitel über die Zeit der Erlösung. Warum kam Christus erst so spät? Hier tritt wiederum die mehr mystische Seite unserer Sentenzen hervor:

Quare non fuit facta redemptio ex quo fuit homo.

Non incongrue rursus queri potest, quare in fine seculorum et non in principio carnem dominus assumere voluit, quare non ex quo peccavit, homo redemptus fuit. Ad quod dicendum, quod magne rei exspectatio magnum desiderium parit, longumque desiderium recipi, quo (lege: quod) desideratur, cum maiori dilectione facit. Adventum utique suum dominus ad robur fidei, spei, soliditatem caritatis fecit; sanctis patribus promisit, per prophetas predixit, ut cum viderent completum, quod a tantis et a talibus fuerit predictum, essent, qui crederent, in fide firmiores; qui vero non crederent, inexcusabiles essent. Cui simile idem dominus in evangelio ait: Propterea dico vobis, ut cum factum fuerit, credatis. Sic enim fides certior, ferventior fit caritas, dum quod completur, attestantium commendat auctoritas. Item sicut conveniens fuit hominem ab homine redimi, sic quoque convenienter in sexta etate dominus carnem assumpsit. Sexta die, quo primus homo plasmatus est, voluit assignari. Unde sicut ille sexta feria plasmatus, sic iste sexta etate est incarnatus; ille sexta feria in paradisum introductus; iste ut nobis paradisum restitueret homo scilicet in cruce exaltatus. Hora nona illum de paradiso culpa expulit; hic, ut illum reduceret, hora nona exspiravit. Item dignum fuit et provide factum, ut homo ante redemptionem peccati sui difficilem penam diu portaret, ne inexperto liberatio minus foret grata cum fieret. Item sexta etate venit dominus, ut sexta feria homine condito perfectionem, que per senarium numerum perfectum significatur, qua ipse se privaverat, restitueret, immo iuxta apostolum ampliorem conferret. Ubi enim abundavit delictum, super hoc et gratia (fol. 71^{v}).

Damit schließt die Inkarnationslehre, die also über die Texte der SS hinaus uns eine Anzahl weiterer zeitgenössi-

---

[53] PL 176, 78 B.

scher Ansichten kennen lehrt und eine neue bisher unbekannte Bearbeitung der Summa bietet.

Der versprochene weitere dritte Teil über die Wirkung der Erlösung in Lehre und Sakramenten bringt nur die Lehre Christi noch zur Durchführung. Der mystische Zug kommt hier noch stärker als in den vorhergehenden Teilen zum Vorschein. Nach einer kurzen Einleitung über die Notwendigkeit des Glaubens (fol. 71v) werden zunächst sechs Arten auseinandergesetzt, in denen Gott in der Hl. Schrift spricht: Sex modis dominum in sacra pagina loqui vel aliquid dicere dicimus . . . (fol. 71v). Es folgt dann eine ganze Reihe kleinerer Stücke über die Lehre Gottes und ihre Größe:

De quadriga dei. Legis itaque inefficaciam ad salutem insufficientem summus ille archigenes . . . he sunt quatuor pedes intense (fol. 71v). Figura quibus domini significatur doctrina. Doctrina igitur domini in tabernaculo est candelabrum . . . non iuvat presidio (fol. 71v f.) De excelentia doctrine domini. Summa igitur diligentia inquirendum censemus, quod super legem per Moisen traditam evangelium habeat excellentiam . . . non de lege pertinent ad filios (fol. 72). Excellentia nominum veteris et novi testamenti. Notandum, quod vetus testamentum vetus, quia vetustatem . . . si filii et heredes (fol. 72). Quomodo novum testamentum veteri preferatur. Quod igitur sufficientiam (lege: sufficientia), quam habet [N. T.], careat vetus testamentum habemus ex auctoritate . . . reservatum est excellentie (fol. 72). Aedificio dei quasi primum fundamentum iecit prophetia . . . usque ad tercium celum rapiamur (fol. 72). Quod quatuor sensibus sacra lectio doceatur. Sacre scripture sententie earum (lege: sententiarum) numerum tam veteris testamenti quam novi studiose necesse est considerari. Quatuor siquidem perhibentur esse . . . iubet moises relicta matre (fol. 72). De tripartita sacre sripture disciplina. Divine scripture tripharia est disciplina. Sunt enim in ea, que portare et capere possumus . . . impetrare non potuit (fol. 72). De quadripartita divisione discipline. Item omnis divina scriptura preter istoriam et figuram aut est preceptum aut prohibitio aut promissio aut consilium. Preceptum est illa scriptura, que servata salvat . . . Si dextera tua scandalizat te etc. (fol. 72 f.).

Hier bricht die Summa ab[54].

Wenn wir das ganze Werk überblicken, ergibt sich also als wesentliches Ergebnis eine neue Bearbeitung der „Intro-

---

[54] Es folgt von gleicher Hand noch eine Predigt: Veni sancte Spiritus, reple . . . Oremus dilectissimi nobis deum patrem . . . utriusque spiritum credamus omni tempore, quod ipse prestare dignetur qui vivit et regnat in secula seculorum (fol. 72v).

ductio" Abaelards, die sich neben die bisher bekannten stellt. Daneben sieht man, wie die „Introductio" nach ihrem mehr katholischen Teil mit der Summa sententiarum zu einem neuen Werk zusammengestellt wurde. Wir haben also zugleich eine neue Bearbeitung der SS vor uns, wobei auch letztere nicht einfach übernommen, sondern bearbeitet wurde. Die Verarbeitungsart ist bei beiden Quellenwerken genau die gleiche. Es werden Streichungen der Kürze halber vorgenommen, aber auch Zusätze sowohl positiven wie spekulativen Charakters aus weiteren Quellen gemacht. Vor allem bemerkenswert sind die eingeschobenen Notanda, die wohl vielfach des Verfassers Bedürfnis nach möglichster Klarheit entsprungen sein werden. Dogmengeschichtlich wichtig dürften dabei vor allem die neuen Mitteilungen aus uns bisher noch unbekannten Quellen des 12. Jahrhunderts sein, die der Anonymus in seinen längeren Zusätzen uns aufbewahrt hat. Denn diese längeren Darlegungen stammen meist kaum von ihm selbst.

So werden wir an einem ganz konkreten Beispiel in die Werkstatt einer „Summa" des 12. Jahrhunderts hineingeführt.

Ich möchte diese Gelegenheit benutzen, um noch auf zwei andere Bruchstücke aus Werken Abaelards bzw. seiner Schule aufmerksam zu machen, die sich in deutschen Bibliotheken befinden. Zunächst fand ich in Trier, Stadtbibliothek Cod. 591 ein Kapitel aus der Eucharistielehre der Epitome. Die Hs ist schon genauer von Dr. M. Keuffer im 5. Heft des „Beschreibenden Verzeichnisses der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier", Trier 1900, 45 beschrieben worden. Sie mißt 17,3×24,8 cm und stammt aus der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert. Auf fol. 1 bis 106^{v} enthält sie eine gute Überlieferung des Werkes von Alger, De corpore et sanguine, dem sich fol. 106^{v}—109 sein Traktat De libero arbitrio, wiederum in bester Überlieferung, anschließt[55]. Es folgt zunächst fol. 109—109^{v} das Dekret Nikolaus', Sciscitantibus . . . qui convincitur criminosus[56]. Dann findet man einen Eucharistietraktat, der kurz eine Reihe zu diesem Sakrament gehörender Fragen behandelt. Er beginnt fol. 109^{v}: „Calix" id est potus sanguinis Christi, „benedictionis" id est qui causa nostre exaltationis. Über diesen

---

[55] PL 180, 739 ff.; 969 ff.

[56] Mansi 15, 425; Ivo, Decretum 2, 83; Panormia 5, 13; Decretum Gratiani c. 5 C. 15 q. 8 (ed. Friedberg I 760).

Teil handle ich eingehender in meiner Arbeit: Die älteste scholastische Schule in deutschen Landen, Münster 1934. Fol. 112v geht der Traktat in zwei Augustinussentenzen über: Augustinus. Errant quidam et in heresim Tertulliani incurrunt affirmantes animam spacio corporis includi . . . et cetere virtutes. Augustinus: Origo anime flatus vite. Am Ende der Seite bricht alles plötzlich mit den Worten „voluntas ad difinitionem" ab, da offenbar der nächste Faszikel oder doch wenigstens die nächsten Blätter ausgefallen sind, so daß man auf dem heutigen folgenden fol. 113 nur noch die Endworte des ausgefallenen Teiles liest: ex substantia velud pelle dispositione sui creatoris vestitur.

Es folgt nun in der gleichen Schrift, in der der ganze Codex geschrieben ist, unmittelbar anschließend die Eucharistielehre der Summa sententiarum. Zunächst Kapitel 4 des 6. Traktates: De forma sacramenti. Forma huius sacramenti est commemoratio, que in cena Christus dixit . . . et in natura sua vere sub illis subsistit[57]. Dann wird das einleitende Kapitel der SS über die Eucharistie nachgeholt: De sacramento altaris. Post sacramentum baptismi sequitur sacramentum altaris . . . sub forma aliena (fol. 113v—114v)[58]. Nun findet man einen Teil der Eucharistielehre der Epitome eingeschoben: De specie panis et vini. De specie panis et vini dubitatur, cuius sit . . . et in eo habitaculum suum facit (fol. 114v—115v)[59]. Fol. 115v geht der Text wieder in die Darstellung der SS über und zwar in Kapitel 3 des 6. Traktates: Quod tria consideranda sunt in sacramento altaris. Nunc videndum est in hoc sacramento quid sacramentum, quid res sacramenti . . . virtus sacramenti appellatur ut diximus (fol. 115v—116v)[60]. Damit schließt die Hs. Auf dem noch freien Platz ist dann nur noch von späterer Hand geschrieben: Incipiunt versus de sacramentis. Melchisedech domino panem vinumque litavit — Christus idem statuens pactum vetus evacuavit . . . cum Christum sacrificare (fol. 116v). Es sind das einige Verse aus Hildebert (PL 171, 1193 f.).

Der Text des Kapitels der Epitome ist sehr gut und bietet eine Anzahl guter Varianten zu dem bei Migne gedruckten

---

[57] PL 176, 140 D—141 D. Die Zählung der letzten Folioblätter bei Keuffer ist nicht richtig, da zwischen 109 und 114 ein Blatt doppelt gezählt wurde. Es muß also heißen: schl. vestitur (fol. 113), und von dort ab alles ein Blatt früher gezählt werden. Fol. 119 ist dann frei.

[58] PL 176, 139 A—140 A.

[59] PL 178, 1743 B—1744 A.

[60] PL 176, 140 A—D.

Text. Ich möchte ihn daher hier mit den Varianten des gedruckten Textes veröffentlichen[61]:

De specie quoque illa panis et vini dubitatur, cuius sit. Ad quod sane responderi solet (M: respondendum), quod ipsum corpus Christi (M: om. Christi) propter horrorem assumendi talem (M: eas) in se formam (M: formas) recipiat. Si (M: Nam si) opponatur, quod ex quo illud corpus assumpsit, nunquam formam illius deposuit et ideo aliam formam illa non deposita habere non potest, dicimus quia sicut (M: add. quod) de spiritu sancto conceptus (M: conceptum) est, quod sicut (M: om. sicut) clauso utero intravit et exivit, quod super aquam (M: aquas) ambulavit, quod clausis ianuis ad discipulos intravit, quod simul et eodem tempore in diversis locis habetur, sicut, inquam, hec omnia ad singularitatem corporis illius (M: illius corporis) attinent, sic istud quoque (M. add. quod) diversas simul habet formas. Si enim hoc est admirandum, nichilominus unumquodque aliorum constat esse stupendum, quod omnia de eo sint (M: sunt) admiranda. Manna quoque (T: quod) huius veri panis sacramentum extitisse (T: extitit) aperte insinuavit. Cum siquidem filiis Israel manna plueret, admirantes quidnam (M: quid) esset, (T: add. et) invicem querebant: Manhu (T: Manna) id est: Quid est hoc? Eodem modo hic queri semper (M: semper quaeri) potest: Quid est hoc? Quippe quod (M: om. quod) nec humanum ingenium inquirere (M: om. inquirere) nec lingua depromere, quid sit, plene sufficit. Si autem (M: enim) dicere nolumus (M: nolumus dicere) quod illius corporis sit hec forma, possumus satis dicere, quod in aere sit illa forma ad occultationem propter predictam causam carnis et sanguinis reservata sicut forma humana in aere est, quando angelus in homine apparet.

De hoc quod ex (M: om. ex) negligentia ministrorum evenire solet, scilicet quod mures videntur rodere et in ore portare corpus illud, queri solet. Sed dicimus, quod deus non dimittat illud (M: illud non dimittit) ibi, ut a tam turpi animali contrectetur (M: tractetur). Sed tamen ibi remanet (M: remanet ibi) forma ad negligentiam ministrorum corrigendam.

Nunc de efficacia huius sacramenti videamus. Efficacia (M: add. enim) huius maior et fortior est quam alicuius alterius, quia in tantum confirmat, quod qui devote accedit (M: accipit), quamdiu per infirmitatem suam ipsum a se non reicit, nullam diaboli tentationem patitur, quia per huius eucharistie perceptionem diabolus religatur et debilitatur (M: vincitur et religatur) et licet in se qui talis est, semper habeat, tamen ipsum semper recipit et in eo habitaculum suum (M: om. suum) facit.

---

[61] T: Trier; M: Migne.

In der Münchener Staatsbibliothek findet sich in Clm 7698 (saec. 12), einer Handschrift, die aus dem Augustinerchorherrenstift Indersdorf stammt (14,5×21,5 cm), fol. 43—73 ein Traktat mit dem Incipit:

Admirabile satis videtur, qualiter usque in presens summates viri et precipue divino prediti eloquio confessionem, que alterum baptisma predicatur et est; que unica ad deum via dicitur, ad liquidum, sicut decuit, non determinaverunt et ad plenum; circa quam perfectam summum animarum bonum bonorum; circa quam imperfectam summum versatur periculum periculorum. Aliquando profecto sancte ecclesie doctores satisfactiones pro qualitate et quantitate delictorum quasdam maius iusto, quasdam minus non tam ad equitatem distribuerunt quam ad voluntatem. Verumtamen confessioni seu perfecte seu imperfecte plenum consilium sive solatium sive documentum pro sexu, pro etate, pro valitudine et conditione sufficiens necdum legimus, quod memorie scripto reliquerint. Qua in re quantum dignatio divina concesserit, pro ingenii simplicitate talia suscipimus determinanda, quatinus quod minus aut aliter quam expediat, dictum fuerit, ebitudini nostre potius imputetur quam voluntati, ac diligentioribus et exercitatis sensibus iter monstretur pervium subtilius evidentiusque disserendi.

In diesem Enchiridion, wie es der Verfasser selbst am Schlusse nennt[62], das dem Zweck entsprechend ganz praktisch gehalten ist, finden sich nun fol. 68v—70 auch Stücke aus Abaelard bzw. seiner Schule. Dabei ist Abaelard selbst nicht mit Namen, sondern nur als „Quidam" bezeichnet.

Es handelt sich zunächst fol. 68v um den Sündenbegriff: Peccatum vero est, ut ait quidam, contemptus dei vel consensus in malum. Contemptus autem dei est, quando contra conscientiam volumus, quod scimus displicere ei et ab eo esse prohibitum; vel quando nolumus, quod ei placere scimus et ab eo preceptum. Es ist deutlich, daß mit diesem „Quidam" Abaelard gemeint ist, der in der Ethik c. 3 (PL 178, 639 D) ausdrücklich schreibt: At vero, si peccatum dicimus, quod proprie dici peccatum praefati sumus, hoc est contemptum dei sive consensum in eo, quod credimus propter deum dimittendum. Die nähere oben mitgeteilte Erklärung „Contemptus autem Dei est . . ." ist wörtlich in der Epitome zu finden, in der man in Kapitel 33 liest: Est autem culpa

---

[62] Enchiridion igitur quoddam hoc videlicet opusculum quasi clarissimum quoddam procuravimus speculum, ubi pastores et sui pastoratus officium circa curam animarum et necessaria consiliis subditorum intueantur deo nostro Jesu Christo, qui cum . . . seculorum. Amen.

nihil aliud quam contemptus creatoris, quod est dum vel volumus contra conscientiam, quod ei displicere scimus et ab eo esse prohibitum, vel nolumus, quod ei scimus placere et ab eo esse preceptum[63].

Auch die weiteren Ausführungen des Traktates in Clm 7698 sind in verkürzter Form in der Epitome wörtlich zu lesen:

Peccatum autem *aliud* est *veniale, aliud* est *mortale. Veniale* est, *quod per se ad dampnationem non sufficit,* ut sermo otiosus vel inhonestus; ut illud quod cum sit peccatum esse non providetur vel *quantumcunque grave* videatur, *non placet nec ex animi deliberatione fit.* Mortale vero est, quod solum ad dampnationem *sufficit et est omne quod contra conscientiam ex deliberatione fit, quantumcunque videatur leve.*

Item *mortale aliud est criminale, aliud non. Criminale est, quod* accusatione dignissimum *notabilem et infamem reddit personam,* ut proditio, homicidium[64].

Es ist nun auffällig, daß in Abaelards Ethik, Kap. 15[65], wo die gleichen Fragen gestellt werden, sich die Beispiele, die hier in Clm 7698 für das peccatum veniale (sermo otiosus) bzw. criminale (homicidium) angeführt werden, auch finden, während sie in der Epitome fehlen. Umgekehrt fehlt in der Ethik der Ausdruck für die eigentliche Sachdarlegung, wie er oben als gleich in Epitome und Clm 7698 hervorgehoben wurde. Man könnte also annehmen, daß unser Anonymus den Wortlaut aus der Epitome übernahm und ihn dann durch Abaelards Beispiele[66] ergänzte, falls er die Beispiele nicht selbst aus der gewöhnlichen Lehre zusetzte.

Jedenfalls bringt unser Anonymus auch eine Stelle, die sich nicht in der Epitome, sondern bisher nur in der Ethik findet. Fol. 69 ff. liest man nämlich:

Magna igitur cautela est eis [paenitentibus] *adhibenda et opera magna* [ad satisfactionem] *danda, ut secundum sanctorum patrum instituta talis hic satisfactio suscipiatur,* quatinus *nihil purgandum* premittatur (!), quia *ut* ait *Augustinus: Pene future vite etsi purgatorie sint, graviora* tamen *omnibus presentis vite sunt. Cum* igitur *indiscreti* mentiantur *sacerdotes,* quod *hec instituta canonum*

---

[63] PL 178, 1753 D. Vgl. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg 1923, 15 ff.

[64] Fol. 68v. — Die hervorgehobenen Stellen sind wörtlich der Epitome gleich (PL 178, 1753 f.).

[65] PL 178, 658 f.

[66] Quandoque itaque vel in vaniloquium vel in superfluum esum vel potum consentimus; bzw. Consensus periurii, homicidii, adulterii . . . .

ignorant, ut minus de satisfactione quam oportet iniungant, canes muti non valentes latrare vel non volentes vel nescientes vel non audentes in erogando verbi semine negligentes libertate sacerdotali in occasione carnis abutentes et ut verius dixerim, mundata figmentantes, *incommodum* incomparabile *penitentes incurrunt, cum male de ipsis confisi, gravioribus penis postmodum plectendi* reservantur, *unde hic per leviorem satisfacere potuerunt.*

Die kursiv gedruckten Worte finden sich in der Ethik Abaelards, Kapitel 25 (PL 178, 672 C).

Wir haben also hier eine Arbeit vor uns, die sicher Abaelardsches Gut birgt und somit nebst den beiden anderen hier besprochenen Werken erneut zeigt, daß der Einfluß der Abaelardschule weit über sie hinaus auch in anderen Werken seinen Niederschlag fand, und zwar nicht nur in wissenschaftlichen wie in Clm 4600 und Trier Cod. 591, sondern auch in so praktisch-aszetischen der Pastoral wie in Clm 7698.

Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart[1].

Von Prof. Dr. Albert Mitterer, Bressanone (Brixen).

Wir reden erstens im Gegensatz zur Platonischen Bewegung, die nach Thomas uneigentliches Bewegtsein (motus improprie) ist und auch Bewegen, ja überhaupt Tätigsein umfaßt, von der Aristotelischen und zwar von der eigentlichen Bewegung (motus proprie)[2], dem Bewegtsein, das nicht mit irgendwelchem Verursachtwerden identisch ist, sondern ein genau definierter Vorgang ist, den Thomas mit Aristoteles den Körpern zuschreibt[3] und infolgedessen ihm der Körper das bewegungsfähige Wesen (mobile) ist[4]. Es gibt vier bzw. drei Gattungen solch physikalischen Bewegtseins: Wesensartänderung (Verwandlung von Körpern verschiedener Wesensart), die allerdings nur halb dazu gehört, Größenänderung (Größer- oder Kleinerwerden), Qualitätsänderung (z. B. Warm- oder Kaltwerden) und Ortsveränderung (z. B. der Fall eines Erdkörpers oder der Umlauf eines Himmelskörpers)[5].

Über diese Bewegungen hat nun Thomas nach Aristoteles verschiedene Behauptungen aufgestellt, von denen eine der

---

[1] Mit WB zitiere ich meine Arbeit „Der Wärmebegriff des hl. Thomas nach seinem physikalischen Weltbild und dem der Gegenwart" (erscheint in der von Lang, Lechner, Schmaus herausgegebenen Festschrift zum 60. Geburtstag M. Grabmanns, Münster 1935, Aschendorff; ich muß zur näheren Erläuterung der vielverwendeten Beispiele der Wärmebewegung auf diese Arbeit verweisen); — mit MW meine Arbeit „Mann und Weib . . .": ZKathTh 57 (1933) 491 bis 556 (Sonderabdruck: Innsbruck, F. Rauch); — mit DM meine Arbeit „Der Dienst des Menschen an der Natur . . .": ZKathTh 56 (1932) 1—45; — mit DT die deutsche Ausgabe der Summa theologica, Salzburg 1933 ff., Pustet. — Als Einführung in die moderne Physik empfehle ich Theodor Wulf S. J., „Lehrbuch der Physik", Freiburg [2]1929, Herder. — Zitate wie *motus* 29 verweisen auf die Tabula aurea des Petrus von Bergamo.

[2] 1, 9, 1 ad 1; 1, 18, 1c et ad 1/3; 1, 18, 3 ad 1; 1/2, 13, 2 ad 3; Anim 3, 12; *motus* 3 5/7; Phys 3, 2; Trin 5, 3 ad 5.

[3] 1, 73, 2 c: „Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen motus etiam ad spiritualia derivatur dupliciter"; Ver 26, 1 c; vgl. *motus* 82/84. Cg 1, 13: „Aristoteles enim proprie accepit motum, secundum quod est actus exsistentis in potentia secundum quod huiusmodi, qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in sexto Physicorum" (Phys 6, 5, 10).

[4] 1/2, 13, 2 ad 3; *motus* 3; Phys passim.

[5] Phys 3, 1, 7 und 5, 4, 2/4.

wichtigsten der Satz ist: „Was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt[6]."

I. Die formalen Voraussetzungen des Bewegungssatzes.

Zu den formalen Vorausssetzungen gehört die formale Beschaffenheit des bewegten Subjektes und seines Bewegtseins.

Thomasischer und moderner Hylomorphismus. — Es muß hier auf eine eingehende Darstellung des Thomasischen Körperbegriffes verzichtet und es kann nur einiges, das Allernotwendigste, gesagt werden. Nach Thomasischer und heutiger Physik gibt es ein System von Körperarten, d. h. von Elementen und Elementaten, die sich untereinander durch spezifische Grund- und Folgebeschaffenheiten unterscheiden. Nach beiden bestehen diese Körper (Elemente und Elementate) erstens aus Urstoff, d. h. aus etwas, das ihnen allen gemeinsam ist und dem sie ihre generischen Eigenschaften verdanken. Alle haben zweitens eine Wesensform an sich, d. h. etwas, was sie zu Körpern von bestimmter Wesensart und von spezifischen Eigenschaften macht. Aber dieser physikalische Urstoff und diese physikalische Wesensform sind nach damaliger und heutiger Physik sehr verschieden. Nach Thomas ist jedes Körperindividuum (Element oder Elementat) ein innerlich ungeteiltes Ganzes, erstens aus physikalischem Urstoff[7] und Wesensform, die zusammen die Körpersubstanz, zweitens aus Körpersubstanz und Akzidentien, die zusammen den ganzen physikalischen Körper ausmachen. Heute ist jede Körpersubstanz ein Energiesystem aus Hylonen[8], die zusammen Elementatome (Ionen), aus Atomen, die zusammen Moleküle (Element- oder Elementatmoleküle), aus Atomen, Ionen, Molekülen, die zusammen den

---

[6] 1, 2, 3; Cg 1, 13; Comp. theol. 1, 3; (Phys 3, 4, 3) Phys 7, 1 und 8, 7.

[7] Der physikalische Urstoff ist auch nach Thomas vom ontologischen zu unterscheiden. Physikalischer Urstoff der Erd- und Himmelskörper war damals verschieden, ist heute gleich. Als physikalischer Urstoff ist im Sinne des hl. Thomas jenes Etwas zu betrachten, aus dem alle Körper (Elemente und Elementate) bestehen und dem sie ihre generischen, d. h. die der ganzen Gattung Körper gemeinsamen Eigenschaften innerlich verdanken; als Wesensform dasjenige, durch das sie Körper von bestimmter Wesensart sind und dem sie ihre spezifischen Eigenschaften innerlich verdanken.

[8] Es sei damit kein neuer Terminus geschaffen, sondern nur ein Sammelname gewählt für alle jene Bestandteile (Protonen, Elektronen, Photonen, neuestens Positronen, Neutronen), aus denen nach heutiger Erkenntnis die Körperwelt aufgebaut ist.

Großkörper ausmachen, der Thomas vorschwebte. Die physikalischen Eigenschaften aber, wie Quantität, Qualität und Ortsbefindlichkeit, sind Eigenschaften oder Zustände dieses Energiesystems.

Nach Thomas ist Stoff von Form, Körpersubstanz von Sinnesquantität und diese von den daran befindlichen Sinnesqualitäten real und adäquat verschieden. Ich konnte an anderer Stelle am Beispiel der physikalischen Wärme zeigen, daß dieser adäquate Unterschied undurchführbar ist[9]. Wärme als kinetische Energie der Moleküle schließt wesentlich Zahl und Masse dieser Moleküle, also die Körpersubstanz in sich. Ebenso schließt die spezifische Wesensform, z. B. des Wasserstoffatoms, einen spezifischen Stoffbestand (1 Proton und 1 Elektron) wesentlich in sich. Nach Thomas sind alle Wesensformen (die Elementform so gut wie die Elementatform) formell (wenn auch nicht genetisch) urstoffunmittelbar. Nach heutiger Auffassung sind jene, die genetisch mittelbar sind, auch formell mittelbar. Das Atom (Ion) ist ein Energiesystem aus Hylonen, das Molekül unmittelbar ein solches aus Atomen, der Großkörper ein solches aus Atomen oder Ionen oder Molekülen usw. Vor allem aber ist nach Thomas der Stoff innerhalb des Körpers ungeteilt, heute geteilt in Moleküle, Atome (Ionen), zuletzt in Hylonen. Nur die Form bestimmt ferner nach Thomas Sein und Wesensart und spezifische Eigenschaften des Körperindividuums, heute ebenso der Stoffbestand. Es gibt also nicht bloß artbildende Wesensform, sondern auch artbildenden Stoffbestand. Denn ein H-Atom unterscheidet sich spezifisch vom He-Atom nicht bloß durch verschiedene Anordnung derselben Stoffteile, sondern auch durch diese Stoffteile selbst, z. B. dadurch, daß H aus einem (seine neuestens entdeckte Isotope aus zwei) Protonen und einem außenschwingenden Elektron, He aus vier bzw. zwei besteht. Gerade dadurch ist die Verschiedenheit spezifischer Eigenschaften (Atomgewicht, Ordnungszahl) von H und He bestimmt.

Die tatsächliche Unbewegtheit der Körper. — Uns interessiert aber hier vor allem das folgende Tatsachenbild: Körperindividuen und Körperwelt sind nach Thomas an sich nur beweglich (mobile), aber nicht bewegt (motum), sondern an sich unbewegt[10]. Unbewegt an sich ist Stoff und Form, Körpersubstanz und Quantität, Qualität und Ortsbefindlichkeit. Unbeschadet ihres Seins können sie unbewegt sein und bleiben. Sie sind es zum großen Teil

[9] WB. — [10] *quies* 2/3.

schon jetzt und werden es erst recht am Weltende sein, wenn alle Himmels- und Erdbewegung aufhört[11]. Sein der Körper (Sonnesein, Elementsein, Lichtsein, Warmsein) ist kein Bewegtsein.

Nach der modernen Physik ist das gänzlich anders. Körper, Körpersystem und Körperwelt sind Energiesysteme und ihre Energien sind Fähigkeit, ja Antrieb und Nötigung, Bewegungsarbeit zu leisten, sie sind daher keineswegs lauter Energien der Lage oder Spannung, können es gar nicht sein, sondern zum großen Teil Energien der Bewegung. So ein System ist schon jedes Atom und Molekül, dann jedes Großkörperindividuum, dann die Systeme aus Großkörpern, ja die ganze Körperwelt. Bewegt ist vor allem der Körperstoff, z. B. Elektronen des Atoms, und die Körpersubstanz, z. B. die Moleküle des Gases. Bewegtsein gehört zum Sein der Körperindividuen wie bei Thomas Wesensform und Akzidentien zum spezifischen Sein der Körper gehören. Atom ist kein Atom, Gas kein Gas ohne Bewegtsein. Kein Körper wäre, um Thomasisch zu reden, physikalisch Sonne, Feuerelement, Luft, spezifisch licht, warm, leicht ohne Bewegtsein. Und weil die Bewegtheit schon im physikalischen Urstoff ist, so gehört sie nicht bloß zum spezifischen, sondern zum generischen Sein aller Körper, die aus dem gleichen Stoff bestehen. Körpersein im allgemeinen heißt Energiesystem sein, und das heißt Bewegtsein des physikalischen Stoffes. Thomasische Formen aber sind dann in heutiger Sprache nicht bloß ein bestimmter Bestand, Fein- und Kleinbau aus physikalischen Urstoffteilchen, sondern ebenso wesentlich ein bestimmtes Bewegtsein von ihnen.

Der wesentliche Unterschied von Ruhe und Bewegung. — Dieses empirisch gewonnene, unzulängliche Tatsachenbild von damals ist vielfach auf den Umstand zurückzuführen, daß bei den damaligen Mitteln und Methoden der Beobachtung viele Bewegungen der Körper unbekannt bleiben mußten. Es wurde nun aber theoretisch mit Heranziehung metaphysischer (ontologischer) Begriffe in einer solchen Weise wissenschaftlich gedeutet und beschrieben, daß einerseits das formale Verhältnis von Körper und Bewegtheit, anderseits das formale Verhältnis von Ruhe (Unbewegtheit) und Bewegtheit der Körper gänzlich anders aufgefaßt wurde als heute. Erstens sind Körpersubstanz (Stoff, Form) und Akzidentien an sich (per se) auf Ruhe bedacht[12] und unbewegt[13]. Bewegtheit kommt erst infolge äußerer Um-

[11] *caelum* 115/132. — [12] *quies* 2/3. — [13] *motus* 10 53.

stände (per accidens) hinzu. Nach heutiger Erkenntnis ist sie längst da, und zwar an sich (per se). Denn das Sein der Körper (z. B. Lichtsein, Warmsein) ist physikalisch vielfach ein Bewegtsein.

Nach der alten Auffassung ist der Körper zwar an sich unbewegt, aber doch an sich bewegtseinsfähig, d. h. er ist zum Bewegtsein in ähnlichem Möglichkeitszustand (in potentia) wie etwa zu einer anderen Form (z. B. zum Warmsein) als der, die er eben hat (z. B. Kaltsein) und zu der er im Tatsächlichkeitszustand (in actu) ist. An sich ist aber ein Körper zum Bewegtsein nicht im Tatsächlichkeitszustand, sowenig als zu einer Form, die er noch nicht hat. Nach der heutigen Auffassung ist das wesentlich anders. Die Körper sind an sich (per se) im Tatsächlichkeitszustand (in actu) zum Bewegtsein, und zwar gerade so wie zu ihrer eigenen jeweiligen Form. Denn diese Form ist eben vielfach mit ein Bewegtsein. — Infolgedessen ist ein Körper drittens nach Thomas folgerichtig ein Wesen, das an sich nur bewegtseinsfähig (mobile) ist, nicht aber an sich bewegt (motum). Heute ist Körper ein an sich bewegtes Wesen, wie wir später noch genauer sehen werden. Infolgedessen konnte viertens Körpersein und Bewegtsein real und adäquat unterschieden werden, ja tatsächlich getrennt sein. Heute ist das physikalisch geradezu unmöglich geworden.

Auf diesem Hintergrund ist nunmehr leicht zu sehen, daß Ruhe (Unbewegtheit) und Bewegtheit damals als grundverschiedene physikalische Zustände der Körper betrachtet werden mußten. Erstens verhielt sich Ruhe zu Bewegtsein wie Sein zu Seinswechsel (Warmsein zu Warmseinswechsel) eines Körpers. Allein wenn Sein eines Körpers, z. B. Warmsein, schon Bewegtsein ist, fällt eine solche Unterscheidung fort. Zweitens verhält sich Ruhe und Bewegtheit wie Akt und Form zu Akt- und Formwechsel. Denn dem Körperindividuum kam das Sein (Dasein und Sosein) eben als Akt und Form zu. Bewegtsein des Körpers war Akt- und Formwechsel. Auch diese Differenz fällt, wie man sieht. Denn beides (Form und Formwechsel) ist heute Bewegtsein. Während daher drittens die ruhende Körpersubstanz und ihre Akzidentien in das System der zehn Kategorien oder Seinsweisen (praedicamenta)[14] gehörten, Stoff und Form dorthin wenigstens zurückgeführt wurden, war Bewegtsein folgerichtig keine Seinsweise noch eine Form, ein Sein, sondern formal nur eine nachkategoriale Aussage (postpraedicamen-

[14] 1/2, 49, 1.

tum), kausal aber als Erleidung (passio) des bewegten Subjektes zu betrachten[15]. Heute dürfte es das gleiche Recht auf einen Platz in den Spalten der Kategorientafel haben, wie z. B. das Warmsein, das ja physikalisch im Bewegtsein besteht, ihn damals unter der Kategorie Qualität gefunden hatte. Viertens: Der Unterschied zwischen sinnlich wahrnehmbarem Inruhesein und Bewegtsein war Thomas identisch mit dem Unterschied zwischen wirklichem physikalischem Unbewegtsein und Bewegtsein. Heute ist es vielfach nur der Unterschied zwischen (sinnlich nichtwahrnehmbarem) Bewegtsein, z. B. der Molekularbewegung, und (auch sinnlich wahrnehmbarem) Bewegtsein dieses Bewegtseins, z. B. Zunahme der Energie der Molekularbewegung. Während fünftens nach Thomas Unbewegtsein der gewöhnliche und innere Zustand des Körpers war, Bewegtsein der ungewöhnliche und äußerliche, ist heute umgekehrt Bewegtsein der gewöhnliche Zustand des Körpers, Unbewegtsein nur der Grenzfall des Bewegtseins und somit ein Zustand unter den vielen, die eben das Bewegtsein des Körpers ausmachen. Der Begriff Bewegungszustand der heutigen Physik umfaßt beides, Ruhe und Bewegtsein.

Das kommt weiter dynamisch dadurch zum Ausdruck, daß nach Thomas Trägheit der Körper ihr Ruhebestreben ist, während es heute der Widerstand ist, den sie der Änderung ihres Bewegungszustandes (ob Ruhe oder Bewegung) entgegensetzen, und energetisch dadurch, daß Energie, ob Lage- oder Bewegungsenergie eine Energie ist, d. h. Fähigkeit, Bewegungsarbeit zu leisten, während der ruhende Körper nach Thomas energielos ist, d. h. innerlich unfähig, Bewegungsarbeit zu leisten. Daher verhält sich ihm eigentliche Ruhe (quies proprie) und eigentliches Bewegtsein (motus proprie) wie Mühelosigkeit zu ermüdender (wir würden sagen energieverbrauchender) Arbeit (labor), während es heute ein Bewegtsein gibt, das nicht energieverbrauchend, sondern nur energieformwechselnd ist, ebenso mühelos wie die Ruhe (man denke z. B. an ein Pendel)[16].

Das Subjekt der formalen Bewegung. — Was Thomas im Bewegungssatz verneint, betrifft das Bewegungssubjekt als Ganzes: Es kann nicht als Ganzes zugleich bewegt und bewegend sein[17]. Man sieht, daß es hier von höch-

---

[15] *motus* 14.

[16] 1, 72, 2 c: „Quies proprie opponitur motui et per consequens labori, qui ex motu consurgit."

[17] *motus* 76; Phys 8, 7.

ster Bedeutung ist, vor allem das ganze physikalische Subjekt des Bewegtseins zu kennen. Damals fehlte diese Kenntnis noch. Thomas hatte z. B. die Subjekte des innerkörperlichen Bewegtseins, nämlich die Körperindividuen vor sich, weiß aber von ihrer inneren Bewegtheit noch nichts (Ektokinetismus). Umgekehrt weiß er von vier Arten äußerlich wahrnehmbarer Körperbewegtheit, kennt aber ihre vollen Subjekte noch nicht. Er sieht nämlich die Bewegung statokinetisch, d. h. ein an sich unbewegtes Subjekt kann ein anderes Subjekt bewegt machen.

Nehmen wir als Beispiel das Warmwerden eines kalten Körpers durch einen daneben befindlichen warmen Körper[18]. Subjekt dieses Warmwerdens ist nach Thomas der kalte Körper, und er ist an sich (per se) das einzige Subjekt des Bewegtseins bei diesem Ereignis. Nichts schien damals selbstverständlicher als das. Trotzdem ist es nicht so. Erstens wußte man nicht, daß jeder der beiden Körper und speziell der warmmachende Körper schon vorher bewegt (weil warm) ist. Zweitens wußte man nicht, daß der warme Körper gerade durch sein Warmmachen selbst anders wird, also bewegt ist (kalt wird). Er wird zwar auch nach Thomas kalt. Das ist aber nur umständehalber (per accidens) der Fall[19], weil nämlich der daneben befindliche kalte Körper die Gelegenheit nicht unbenützt läßt, seinerseits den Gegenpart kalt zu machen. Wo ein Gegenkörper das aber nicht kann, wie z. B. ein Erdkörper gegen einen Himmelskörper, wird der Erdkörper wohl anders (z. B. licht), nicht aber z. B. die lichtmachende Sonne. Sie war und bleibt in dieser Hinsicht vollständig unbewegt, während sie nach heutiger Physik schon vorher bewegt (weil licht) ist und durch Lichtmachen anderer Körper erst recht bewegt ist, d. h. soviel an Energie verliert, als sie ausstrahlt[20].

Drittens ist Thomas der Ansicht, daß das Andersmachen (Warm-, Lichtmachen) formal kein Anderswerden, vor allem keine Ortsbewegung sei (Reduzismus). Und trotzdem ist es eine solche. Warmmachen und Lichtmachen ist Energieströmung bzw. -strahlung, also Bewegtsein von Energiequanten (Traduzismus)[21]. So konnte also Thomas am Bewegungsvorgang des Warmwerdens nur einen Teilvorgang

---

[18] WB. — [19] Ebd.; Phys 3, 2, 6.

[20] Lichtmachen ist zwar nach Thomas keine bewegende, sondern eine mitteilende Tätigkeit, aber eine Körpertätigkeit wie jene. Als solche sind beide kein Bewegtsein. 1, 115, 1 ad 3.

[21] WB; 1, 115, 1.

am warmwerdenden Körper isoliert betrachten und mußte andere wesentlich dazu gehörige Bewegungsvorgänge übersehen oder mißdeuten. Er mußte daher vor allem den wesentlichen (per se) Zusammenhang zwischen ihnen verkennen und konnte also den Gesamtvorgang physikalisch nicht kennen und nicht benennen. Er heißt Temperaturausgleich und ist der Übergang vom unwahrscheinlichen Zustand der Temperaturdifferenz zum wahrscheinlichen der durchschnittlichen Temperaturgleichheit des Systems aus einem warmen und kalten Körper. Dieser Vorgang des Bewegtseins ist nur als Gesamtvorgang naturmöglich und sein Subjekt ist nicht der kalte Körper allein, sondern das System aus beiden, dem warmen und kalten Körper, und unter Umständen (bei Strahlung) aus dem Medium.

Was aber vom Warmwerden und seinem Subjekt gilt, gilt von allen übrigen formalen Bewegungen. Kein Körper wird von einem Gegenkörper chemisch verwandelt, ausgedehnt, licht oder warm gemacht, ortsbewegt, angezogen, gestoßen, ohne daß dieser Gegenkörper an sich (per se) entsprechend mitbewegt (verwandelt, verändert, angezogen, gestoßen) wird, wobei es freilich nicht, wie Thomas bei Erdkörpern annahm, gerade die gleiche Art von Bewegtheit zu sein braucht. Das Vollsubjekt des physikalischen Bewegtseins ist daher wesentlich (per se) nicht notwendig ein Körperindividuum, sondern ein Energiesystem, wobei das Körperindividuum (weil auch ein Energiesystem) einen Spezialfall darstellt, z. B. wenn Ra warm wird. Aber diesen Spezialfall kannte Thomas erst recht nicht, weil er vom innerlichen Bewegtsein der Körper keine Kenntnis hatte. Aber wie das Körperindividuum innerlich zusammengesetzt ist aus Teilchen, so ist seine Bewegung zusammengesetzt aus Bewegung dieser Teilchen, wie die Bewegung der Gesamtkörperwelt aus der Bewegung der Körperindividuen. Und so ist gerade das Körperindividuum, das Thomas für das eigentliche Subjekt des Bewegtseins ansah, gar nicht das volle physikalische Subjekt der Thomasischen Bewegungsarten, sondern entweder ein größeres System aus ihnen oder das System der Hylonen, aus denen es selbst besteht.

Formale Aufgliederung des Bewegtseins. — Während Thomas den formalen Gesamtvorgang des Bewegtseins und dessen Gesamtsubjekt verkennen mußte, sah er in dem Teilvorgang des Teilsubjektes (des warmwerdenden Körpers) einen Doppelvorgang[22]: Wärmezunahme (per

[22] *forma* 120/122; *motus* 22 40.

se) und Kälteabnahme (per accidens). Das ist aber faktisch nur ein Doppelvorgang für unsere Sinne, die mit Kalt- und Warmempfindungen reagieren; physikalisch ist es eine einfache Zunahme von Energie der vorher schon vorhandenen Molekularbewegung. Nehmen wir dazu die Auffassung, daß gleichzeitig der warme Körper kalt wird und beim Kaltwerden wieder Kältezunahme (per se) und Wärmeabnahme (per accidens) verbunden ist, so haben wir zwei Vorgangspaare, die unter sich (allerdings nur umständehalber) verbunden sind. Die heutige Physik hat diese Vielheit der Vorgänge abgestreift, und der physikalische Vorgang ist ihr im großen wesentlich (per se) ein einziger Temperaturausgleich, dafür aber freilich aufgelöst in zahlreiche molekulare Teilvorgänge.

Wie man sieht, setzt Bewegtsein (moveri) nach Thomas gewisse, heute nicht mehr zutreffende formale Vorstellungen, vor allem einen bestimmten Hylomorphismus und vorkritischen Sinnesrealismus, voraus und besteht darin, daß etwas am Körperindividuum bleibt und etwas wechselt und so der Körper anders wird, erstens wesensartanders infolge Wechsels der Wesensform bei gleichbleibendem Stoff, zweitens größenanders infolge Wechsels der Sinnesquantität bei (unter Umständen) gleichbleibender Körpersubstanz, drittens qualitätsanders infolge Wechsels der Sinnesqualitäten bei gleichbleibender Körpersubstanz und Sinnesquantität, viertens ortsanders infolge Wechsels der Ortsbefindlichkeit bei gleichbleibender Substanz, Sinnesquantität und Sinnesqualität des Körpers.

Auch wenn wir nur diese Thomasischen Vorgänge ins Auge fassen, ist diese Deutung unmöglich. Nie bleibt der Stoff physikalisch unbewegt, wenn die Körperart wechselt, nie die Körpersubstanz unbewegt, wenn die Qualität, z. B. die Temperatur, wechselt. Wenn wir daher das moderne Analogon für die Thomasische Auffassung des Bewegtseins suchen wollen, so ist es erstens ein anderes Subjekt der Bewegung, nämlich ein geschlossenes Energiesystem, zweitens etwas anderes, was gleich bleibt, nämlich die Energiesumme, drittens etwas anderes, was wechselt, nämlich der innere Zustand des Energiesystems (vor allem die Energieformen).

Die Bewegtheit als endläufiger Vorgang. — Aber noch etwas Eigenes hat der Thomasische Bewegungsbegriff[23]. Erstens ist nach ihm Bewegtsein der Körper ein Vorgang zwischen zwei Enden, dem Ausgang (terminus a

[23] *motus* 13/19 24.

quo) und dem Ziele (terminus ad quem). Ganz folgerichtig. Jeder Körper hat eine bestimmte Wesensart, Quantität, Qualität, Ortsbefindlichkeit. Bewegtsein besteht darin, daß diese einer neuen Wesensart usw. Platz machen. Da nun außerdem wenigstens die akzidentellen Formen wie groß—klein, besonders aber die Qualitäten wie warm—kalt zueinander in konträrem Gegensatz stehen, so finden Bewegungsvorgänge eben zwischen diesen konträren Formen als ihren Enden statt[24] (Warmwerden, Kaltwerden). Auf jeden Fall spielt sich das Bewegtsein zwischen zwei Ruhezuständen ab[25], wenigstens in der Richtung auf einen Ruhezustand. Daher wird auch die Gattung und Art des Bewegtseins folgerichtig von der Wesensgattung und Wesensart des Zieles bestimmt, nämlich der Form, bei der es endet. So gibt es die Spezies Warmwerden, das beim Warmsein endet, Kaltwerden, das beim Kaltsein endet[26]. Allein wenn nun das Ziel, das Sein (z. B. Lichtsein, Warmsein), die Form des Körpers selbst, schon ein Bewegtsein ist, so läßt sich das Bewegtsein nicht mehr allgemein als interkonträrer oder als Zielvorgang beschreiben und vom Ziele aus definieren. Die Physik hat daher andere wichtigere und richtigere physikalische Klassifizierungen gefunden, z. B. die Einteilung in reversible und irreversible Vorgänge. Allgemein von Enden der Bewegung reden ist physikalisch schwierig. Bewegtsein hat in Körpern nicht Anfang und Ende. Sie sind schon bewegt, bevor sie Thomasisch bewegt sind, und weiterhin bewegt, nachdem das Thomasische Bewegtsein längst zu Ende ist. Körper und Körperwelt ist somit heute im Gegensatz zu damals ein perpetuum mobile, wenn man darunter nur ein Wesen versteht, das ununterbrochen bewegt ist. Nur die Energiesumme des geschlossenen Systems bleibt dabei gleich, also unbewegt, und die Energieformen wechseln in der Richtung vom unwahrscheinlichsten zum wahrscheinlichsten Zustand.

Bewegtsein als Vorgang, formal betrachtet. — Wollen wir nun mit Thomas so ein Bewegtsein (moveri) als Vorgang (processus)[27] beschreiben[28], so setzt es einen Anfangszustand des bewegten Subjektes als gegeben voraus, z. B. das Kaltsein (und damit das Nochnichtwarmsein), einen Endzustand als aufgegeben, z. B. das Warmsein, und drittens die Veränderlichkeit (mobile), d. h. Befähigung des Körpers, von diesem Anfangszustand zum Endzustand kontinuier-

---

[24] Ver 26, 1 c init. — [25] *motus* 10 53; *quies* 2 3.
[26] 1/2, 18, 2; *motus* 13 14 18 25 34/35.
[27] *motus* 73. — [28] Klassisch Phys 3, 2, 2.

lich fortzuschreiten (procedere) und so anders zu werden (moveri)[29], wobei diese Ausdrücke noch gar keine kausale Mitbedeutung haben sollen. Die Bewegung, d. h. das Bewegtsein selbst, besteht dann im Anderswerden (moveri), also z. B. im Wärmerwerden (calefieri) des Körpers, was zugleich mit Kälteabnahme verbunden ist. Es hat schließlich einen Endzustand, das Anderssein (motum esse), z. B. das Warmsein, zur Folge. So könnte man also das Anderswerden beschreiben als einen Vorgang, bei dem ein Körper von einem Anfangszustand des Nichtsoseins (non esse), aber Soseinkönnens zu einem Endzustand des Soseins (ad esse) fortschreitend, d. h. in Form einer Aktfolge, übergeht.

Auf Grund dieser Beschreibung hat Thomas folgerichtig erstens die Wesensartänderung nicht als Bewegungsvorgang im strengen Sinn bezeichnet. Denn ein Körper verwandelt sich nach ihm momentan von einer Wesensart in die andere ohne Zwischenwesensverwandlungen, ohne Zeit[30]. Allein auch dem ist nicht so. Der Großkörper vollzieht seine Wesensverwandlungen im kleinen von Atom zu Atom (Ra, Em, He), von Molekül zu Molekül, und die Gesamtverwandlung erfolgt nicht immer explosiv, sondern nur in bestimmter Zeit (Reaktionsgeschwindigkeit, Halbwertzeit), abgesehen davon, daß scheinbar einfache Wesensartänderungen oft über viele Zwischenumsetzungen verlaufen. Außerdem erfolgen auch umgekehrt akzidentelle Änderungen (Warmwerden) im kleinen nicht kontinuierlich, wie Thomas meint, sondern in Quanten der Energie. Zweitens ist natürlich bei Thomas diese Aktfolge ein Zwischenspiel zwischen der Ruhe des Anfangs- und Endaktes. Allein heute können wir, wie wir gesehen, von ruhenden Anfangs- und Endakten nicht mehr gut sprechen, müssen daher vielmehr auch sie als Aktfolgen ansehen. Ja schließlich können wir Thomasische Ruheakte, z. B. das Warmsein von bestimmter Temperatur, mit gleichem Recht als Zwischenspiel zwischen Thomasischen Bewegungsakten, z. B. Wärmer- und Kälterwerden, betrachten wie umgekehrt. Mit anderen Worten, der Unterschied von Ruheakten und Aktfolgen ist aufgehoben. Auch jene sind Aktfolgen. Wollen wir also die Thomasische Beschreibung der Vorgänge auch noch auf das heutige Tatsachenbild anwenden, so ist jedes Bewegtsein eine Akt- bzw. eine Zustandsfolge eines Energiesystems oder eines Teiles von ihm, wobei zu den Akten dieser Aktfolge auch die Ruhezustände zu zählen sind.

---

[29] 1, 53, 3 c; 1, 75, 1 ad 1. — [30] 3, 75, 7 c.

Die Definition des formalen Bewegungsaktes. — Der Bewegungsvorgang wurde von Thomas zwar beschrieben, aber nicht definiert. Definiert wird vielmehr der Bewegungsakt (motus), der Akt des Bewegtseins, der Anderswerdungsakt. Diese Definition setzt stillschweigend voraus, daß sich das ganze Anderswerden (moveri) so vollzieht, daß sich der Körper zwischen Anfangs- und Endzustand (z. B. Kalt- und Warmsein) in verschiedenen Zwischenzuständen befinde. Jeder dieser tatsächlichen Zustände ist also ein Zwischenakt (actus imperfectus)[31] zwischen dem Anfangs- und dem Endakt (actus perfectus). Jeder solche Zwischenakt ist nun eben ein Bewegungsakt (motus), im Gegensatz zum Anfangs- und Endakt, bei denen der Körper noch nicht oder nicht mehr anders wird, weil er noch so ist wie am Anfang oder schon so wie am Ende.

Dieser Bewegungsakt (motus) wird nun definiert als „Akt eines Wesens, das im Zustand einer Endaktfähigkeit ist und zwar soweit es eben endaktfähig ist (actus exsistentis in potentia in quantum huiusmodi)[32]". Wenn wir in dieser Definition zunächst jedes kausale Merkmal vermeiden, so will sie folgendes besagen: Der Bewegungsakt ist erstens ein Akt, d. h. ein bereits tatsächlicher quantitativer, qualitativer oder lokaler Zustand eines Subjektes, aber zweitens eines Subjektes, das dabei nicht schon eine endgültige Quantität, Qualität, Ortsbefindlichkeit hat, somit in bezug auf den Endakt nicht im Zustand des Soseins, sondern erst im Zustand des Soseinkönnens, also der Möglichkeit und Fähigkeit ist, daher drittens ein Akt, der noch nicht Endakt (actus perfectus), sondern Zwischenakt (actus imperfectus) ist[33], zwischen Anfangs- und Endakt dieses Subjektes ist. Anfangs- und Endakte dagegen sind zwar auch Akte, aber nicht Bewegungsakte, sondern Ruheakte. Denn der Anfangsakt, z. B. das Kaltsein, ist zwar der Akt eines beweglichen, änderungsfähigen, z. B. warmwerdefähigen, Subjektes (exsistentis in potentia), aber nicht ein solcher Akt des Subjektes, durch den dessen Beweglichkeit (in quantum huiusmodi), z. B. Warmwerdefähigkeit, bereits irgendwie erfüllt ist. Der Endakt, z. B. das Warmsein, ist zwar eine Erfüllung dieser Endaktfähigkeit und Beweglichkeit (in quantum huiusmodi), ist aber nicht mehr Akt eines Subjektes, das beweglich (exsistentis in potentia), d. h. zu diesem Endakt befähigt ist. Denn es hat ihn bereits erreicht (exsistens in actu). Er ist ein Akt des

---

[31] Phys 3, 2, 2/3; *motus* 3.
[32] Phys 3, 2, 3; 1/2, 13, 2 ad 3; *motus* 4. — [33] *motus* 3.

Andersseins, z. B. des Warmseins, nicht ein Akt des Anderswerdens.

Allein die stillschweigenden Voraussetzungen dieser Definition bestehen nicht: Die Anfangs- und Endakte (Kaltsein, Warmsein), nach Thomas Ruheakte, sind bereits Bewegtsein. Das Thomasische Bewegtsein ist als Temperaturausgleich die Fortsetzung bereits vorhergehenden Bewegtseins. Während der irreversible Vorgang ein gewisses Ende erreicht, sind andere, bes. periodische und überhaupt reversible, an sich (per se) anfangs- und endlos. Infolgedessen können wir, wenn wir die Thomasische Definition auf die heute erkannten Zustände der Körperwelt anwenden wollen, jene stillschweigenden Voraussetzungen nicht mehr beibehalten. Wir müssen beim bloßen Wortlaut bleiben und sagen: Bewegungsakt ist der Akt eines Energiesystems, soweit er Zwischenakt ist, oder Akt eines Energiesystems, soweit dieses aktfähig ist und soweit dessen Aktfähigkeit durch diesen Akt erfüllt, aber nicht endgültig erfüllt (letzterfüllt) ist. Dann ergibt sich freilich wieder, daß unter diesen Begriff nicht bloß das Thomasische Bewegtsein, sondern auch sein Ruhesein, nicht bloß der Formwechsel, sondern auch die Form fällt. Ja selbst Ruhe im modernen Sinn muß im Sinne dieser Definition als Bewegungsakt aufgefaßt werden, d. h. als Zwischenakt. Wollen wir also die Thomasische Definition des Bewegungsaktes auf das heutige Tatsachenbild anwenden, so müssen wir auch Ruhe unter den Begriff des Bewegungszustandes bringen und den Bewegungsakt formal definieren als jeden jeweiligen Zustand eines Energiesystems oder eines Teiles von ihm, soweit dieser Zustand ein Zwischenakt zwischen zwei anderen Zuständen ist.

II. Die kausalen Voraussetzungen des Bewegungssatzes.

Der Bewegungssatz des hl. Thomas setzt nicht bloß seinen formalen Begriff von Bewegungssubjekt und Bewegtsein voraus, sondern hat noch eine zweite wesentliche Voraussetzung, nämlich die, daß das formale Bewegtsein dieses Subjektes nie von diesem Subjekt selbst verursacht sei, sondern von einem anderen. Der kausale Befund ist also negativ gegenüber dem Subjekt des Bewegtseins, positiv gegenüber einem anderen. Wir müssen daher den kausalen bzw. bewegenden Charakter des Bewegtseins und seines Subjektes untersuchen und fragen: Was kann und tut das bewegte Subjekt in betreff seines Bewegtseins?

Morphodynamismus und Hylodynamismus. — Es wäre durchaus irrig zu meinen, die moderne Physik sei

dynamistisch und die des hl. Thomas nicht. Im Gegenteil, beide sind Dynamismus. Nur ist sein System morphodynamistisch, das moderne hylodynamistisch.

Der Morphodynamismus des hl. Thomas setzt seinen Hylomorphismus voraus und besteht darin, daß die Formen, und zwar sowohl die Wesensformen als die Sinnesformen, zugleich Kräfte sind[34]. Die Wärmequalität eines Körpers ist zugleich seine warmmachende Kraft[35]. Ja, die spezifischen Formkräfte sind die Urkräfte, durch die der Körper wirkt. Seine Wesensform ist die Kraft, durch die er wieder Körper bestimmter Wesensart erzeugen kann (sei es gleicher oder sei es verschiedener Wesensart). So erzeugt das Feuerelement durch seine Wesensform Feuer[36] und die Sonne durch ihre Wesensform bestimmte Mineralien, z. B. Magneteisen[37], ja sogar Organismen[38]. Ebenso sind die Sinnesqualitäten der Körper zugleich andersmachende Kräfte. Durch seine Kältequalität macht der Körper einen Gegenkörper kalt und durch seine Wärmequalität macht er ihn warm[39].

Bei solcher Auffassung von Stoff und Form brauchen wir uns nicht zu wundern, daß ein Körper nach Thomas um so aktiver ist, je mehr er unkörperlich (spiritualior), unstofflich und formhaft (formalior) ist[40], und daß die aktivsten Kräfte in der Körperwelt geradezu die reinen, d. h. körperlosen Formen sind, nämlich die Himmelsgeister[41], und analog die körpergebundenen, aber unkörperlichen Formen, nämlich die Seelen von Pflanzen, Tieren und Menschen, durch die der Körper sogar zum Selbstbeweger (movens se ipsum) wird, was der anorganische Körper nicht sein kann[42]. Dieser Morphodynamismus wird in den Satz zusammengefaßt: „Alles, was wirkt, wirkt durch seine Form (omne agens agit per suam formam)[43]." Demgegenüber ist der allen Körpern gemeinsame physikalische Urstoff völlig passiv[44], untätig, energielos.

Der Dynamismus von heute ist ein Hylodynamismus. Er setzt den früher geschilderten Atomsystemismus voraus und besteht darin, daß die letzten Stoffbestandteile zugleich auch die Inhaber jener Eigenschaften, nämlich einerseits der Träg- und Schwermasse, anderseits der Elektrizität und des Magnetismus sind, die im Kraftfeld Feldkräfte und Potential darstellen. Was die Körper wirken, das wirken sie durch diese Stoffkräfte, sowohl die Wesensveränderungen (chemischen

---

[34] 3, 8, 5 c. — [35] Ebd. — [36] Sup 97, 6. — [37] De occ. op. [38] *animal* 23; MW 501. — [39] WB. — [40] Cg 3, 82 init. [41] DM. — [42] *motus* 75. — [43] 1, 25, 2 c; Phys 3, 4, 6. [44] *materia* 2 12.

Verwandlungen) als die quantitativen, qualitativen und lokalen Veränderungen. Ja, wie wir gesehen, sind die nach Thomas ruhenden Körper nichts anderes als innerlich bewegte Energiesysteme dieser so beschaffenen und befähigten Hylonen[45]. Infolgedessen wirken die einzelnen Arten der Körpersubstanzen zwar spezifisch, infolge der besonderen Art von Energiesystemen, die sie darstellen. Aber diese Energiesysteme haben ihren Grund in den Hylonen, aus denen sie bestehen, und wirken wiederum durch die Hylonen, aus denen sie bestehen. Infolgedessen steht die heutige Physik geradezu auf dem diametralen Standpunkt: Jeder Körper wirkt durch seinen (physikalischen) Stoff.

Dieser Hylodynamismus gilt nicht bloß für das äußere Wirken, sondern auch für das innere Sein der Körper. Nach Thomas kann der Stoff zwar eine Wesensform, z. B. die Feuerform, an sich haben und die Körpersubstanz eine Nebenform, z. B. Wärme. Manchmal muß er sie sogar haben (Himmelskörper). Aber er verursacht sie nicht. Im Gegenteil die Form verursacht (formal). Die Wesensform beformt den formlosen, aber formfähigen Stoff und macht ihn zum Gestirn, Element und Elementat bestimmter Wesensart. Die Nebenform (z. B. Lichtsein, Warmsein) beformt die Körpersubstanz und macht sie warm und licht. Der Körper ist, was er ist, durch die Form, nicht durch den Stoff. Heute ist das beinahe umgekehrt. Der Stoff macht das System und die Körpersubstanz ihren Zustand. Durch ein Proton und Elektron und Energiequanten ist das H-Atom, durch ein Alpha-Teilchen und zwei Elektronen usw. das He-Atom, was es ist. Atomzerfall oder andere stoffliche Vorgänge machen und erhalten das Ra warm und die Sonne licht.

Dasselbe wie von Wirken und Sein gilt von der Einheit des Körpers. Nach wie vor ist jede Körperart eine innerliche Einheit (unum per se), einheitlich durch sich selbst (per se), d. h. durch ihre Natur, nicht durch äußerlich hinzukommende Umstände. Aber sie ist es nicht mehr durch eine vom Stoff real und adäquat verschiedene Form, sondern geradezu durch den Stoffbestand, durch den sie ist, was sie ist. Die Stoffkräfte von Protonen und Elektronen sind es, durch die ein Atom seine innerliche Einheit hat.

Wenn die Sache sich so verhält, könnte man versucht sein, die Stoffkräfte der Hylonen als Wesensformen zu betrachten, wie Thomas die Wesensformen als Formkräfte betrachtet. Allein damit würde man dem Worte Form einen

---

[45] Vgl. Anm. 8.

Sinn geben, der nicht bloß der modernen Physik, sondern auch Thomas fremd ist. Jede Thomasische Wesensform ist Artprinzip einer einzelnen Element- oder Elementat-, Erd- oder Himmelskörperart. Urstoff dagegen ist Gattungsprinzip, d. h. das allen Körperarten gleicher physikalischer Gattung gemeinsame, das bei allem Wesensartwechsel bleibende Etwas, dem die Körperarten nicht ihre spezifischen, sondern ihre generischen Eigenschaften verdanken. Wie man sieht, lassen sich die Hylonen, wenn schon, denn schon nur unter den zweiten, nicht unter den ersten Begriff einreihen. Übrigens tut das nichts zur Sache des Bewegtseins.

Freilich sind sie infolge ihrer Stoffkräfte befähigt, gewisse ausgezeichnete Stoffbestände und Dauersysteme zu bilden, die wir z. B. Elementatome und überhaupt Körperarten nennen. Das ändert aber nichts daran, daß sie eben der Urstoff aller dieser Systeme und ihre Kräfte Stoffkräfte, nicht aber Formen und Formkräfte im Thomasischen Sinne sind. Den Formen und Formkräften im Thomasischen Sinn entspricht vielmehr jenes System aus Hylonen, das wesentlich einen bestimmten Hylonenbestand voraussetzt, in einem bestimmten Fein- und Kleinbau besteht und eine Fülle spezifischer Eigenschaften dieses Systems zur Folge hat. Was also alte und neue Körperphysik unterscheidet, ist nicht ein neuer Morphodynamismus auf einem Thomas unbekanntem Gebiete, sondern ein Hylodynamismus. Gewiß ist auch ein solcher dem hl. Thomas fremd. Allein nicht fremd ist er der modernen Physik, und wir werden ihn mit dem Thomasischen Begriff des passiven Urstoffes vertauschen müssen, wenn sie diesen Begriff als widerspruchslos und als in der Natur realisiert erweisen kann. Der Stoff kann sodann nicht bloß getan werden, er kann tun, er kann nicht bloß, er muß, nicht bloß äußerlich oder innerlich, sondern auf beiderlei Weise.

Die Unbewegtheit der Bewegerkörper. — Wie nun nach Thomas ein Körper nur soweit bewegt ist, als er im Zustand der Beweglichkeit (in potentia) ist und einen Zustand noch nicht hat, so ist er an sich nur insoweit bewegend, als er einen Zustand bzw. eine Form bereits hat; d. h. mit anderen Worten: Jeder Körper wirkt (eigentätig, nicht instrumental) insoweit und insofern, als er formfertig und daher unbewegt ist (omne agens agit in quantum est actu)[46]. Tatsächlich haben wir bereits oben gesehen, daß Thomas beim Bewegtsein, z. B. Warmwerden oder Licht-

[46] 1, 76, 1 c; 3, 75, 4 c; *agens* 108.

werden eines Körpers, vom bewegenden (warm- und lichtmachenden) Körper behauptet, er sei an sich unbewegt und von seiner Tätigkeit, sie sei kein Bewegtsein. Das ist auch ganz folgerichtig. Denn der Körper wirkt durch seine Form[47] und um so mehr, je vollkommener er die Form hat[48]. Formen aber sind nach Thomas kein Bewegtsein. Nahezu das Gegenteil lehrt, ebenso folgerichtig, die heutige Physik: Der Körper bewirkt und bewegt, soweit er selbst bewegt ist. Denn einerseits ist z. B. der warme Körper schon, sofern er warm ist, bewegt und gerade durch dieses sein physikalisches Warmsein (sein innerkörperliches, molekulares Bewegtsein) ist er befähigt, andere warm zu machen, d. h. molekulare Bewegung in ihnen zu erzeugen oder zu vermehren, um so mehr befähigt, je bewegter er selbst ist. Anderseits bewegt er, d. h. macht er den anderen wärmer, insoweit, als er selbst bewegt wird, d. h. an Wärme abnimmt. Beides, wie wir sahen, für Thomas wesentlich unbekannte oder anders gedeutete Tatsachen.

Das Subjekt des Bewegens. — Wenn man behauptet, das körperliche Ganze könne als solches nicht zugleich bewegt und bewegend sein, so ist zum Nachweis nichts wichtiger als dieses körperliche Ganze physikalisch zu kennen. Thomas kennt es noch nicht. Nach Thomas ist, wie gesagt, der bewegende Körper an sich (per se) nur bewegend, der bewegte an sich (per se) nur bewegt. Wir haben früher und jetzt von neuem gesehen, daß das erstere nicht zutrifft und daß also Thomas das volle physikalische Subjekt des Bewegtseins noch nicht kannte. Jetzt wollen wir sehen, daß auch das zweite unzutreffend ist und daß er daher auch das volle physikalische Subjekt des Bewegens nicht kennt. Kein Körper bewegt nach der modernen Physik, ohne daß der Gegenkörper, der durch ihn bewegt ist, mitbewegt. Ja, Wirkung und Gegenwirkung sind sogar größengleich. Keine Anziehung oder Abstoßung ohne Gegenanziehung usw., daher keine Wirkung der Schwere oder einer anderen Feldkraft ohne gleichgroße Gegenwirkung. Kein Stoß ohne Gegenstoß, d. h. keine Wirkung auf Grund von Geschwindigkeit und Trägmasse ohne gleichgroße Gegenwirkung usw. Das gilt nun z. B. auch bei der Wärmeleitung, die ja durch Stoß und Gegenstoß der beiderseitigen Moleküle erfolgt usw.

Also der bewegende Körper ist nicht allein bewegend, sondern der bewegte Gegenkörper ist mitbewegend. Jener verhält sich zu diesem nicht wie das Subjekt zum Objekt des

---

[47] Vgl. Anm. 43. — [48] *agens* 57/63.

Bewegens, sondern wie das Subjekt zum Mitsubjekt. Mit anderen Worten, physikalisches Subjekt des Bewegens ist an sich (per se) und allgemein gesprochen nicht ein Körper, sondern ein Energiesystem, sei es als Spezialfall ein Körperindividuum wie ein warmer Körper oder ein System von solchen, wie ein System aus einem warmen und einem kalten Körper. Nehmen wir als Beispiel den letzten Fall. Der bewegende (erwärmende) Körper ist, wie wir oben sahen, schon vorher bewegt (Temperatur ist Bewegtsein) und eben dadurch bewegend. Aber der bewegte (zu erwärmende) Körper ist auch schon vorher bewegt (niedere Temperatur ist ebenso gut Bewegtsein) und dadurch bewegend. Wenn also der eine infolge seines Bewegtseins den anderen bewegt, wird der andere aus gleichem Grund den einen bewegen. Das Anderswerden (also das Gesamtbewegtsein) des Systems, der Temperaturausgleich, kann nur die Resultante des gesamten Bewegens sein. Diese physikalische Auffassung ist aber Thomas fremd. So mußte ihm das Vollsubjekt der Bewegung unbekannt bleiben.

Der sukzessive Bewegungsvorgang, kausal betrachtet. — Formal betrachtet ist der Vorgang (processus) des Bewegtseins (moveri) eine Aktfolge, aber nach Thomas nur eine zeitliche, nicht eine kausale, d. h. der frühere Akt hat den nächsten nicht zur Folge. Das ist durchaus konsequent. Wäre das Gegenteil der Fall, so würde das gleichviel bedeuten, als das Subjekt verursache durch den früheren Akt den folgenden. Dann wäre das Subjekt nicht bloß formal bewegt, sondern kausal bewegend. Es würde infolge seines früheren Aktes den nächsten herbeiführen. Nun ist aber nach Thomas das Subjekt des Bewegtseins, z. B. des Warmwerdens, nur bewegt, nicht aber bewegend. Wir haben gesehen, daß dies unzutreffend ist. Schon das so einseitig gesehene Subjekt des Warmwerdens ist am Warmwerdenergebnis bewegend mitbeteiligt. Erst recht gilt das vom vollen physikalischen Subjekt, dem geschlossenen Energiesystem. Der frühere Zustand, die Temperaturdifferenz, verursacht den späteren Temperaturausgleich (ob im kleinsten determinierend, ist hier gleichgültig). Das Subjekt des Bewegtseins verursacht durch seinen jeweiligen Zustand den nächsten und ist so zugleich das Subjekt des Bewegens.

Thomas hat anderswo, nur nicht in der Körperwelt, Vorgänge gekannt, bei denen ein Akt aus dem anderen hervorgeht (processus perfectus de actu in actum, actus ex actu)[49]

[49] De natura verbi.

und hat ganz folgerichtig erklärt, daß da kein Bewegungsakt (motus ex potentia in actum) vorliege[50]. Selbst in der Körperwelt gibt es solche Vorgänge, z. B. vom Sein zum Tätigsein (de actu primo in actum secundum)[51], z. B. vom Warmsein zum Warmmachen, aber nach Thomas eben nur beim Bewegen, nicht beim Bewegtsein. Bewegtsein ist ihm ein Vorgang vom Seinkönnen zum Sein (de potentia in actum)[52], nicht vom Sein und Tätigsein zu neuem Sein und Tätigsein (de actu in actum). Allein, wie wir gesehen haben, bewegen die Körper, selbst wenn man sie so isoliert wie Thomas sieht, dadurch, daß sie bewegt sind. Erst recht bewegen Energiesysteme dadurch, daß sie bewegt sind. Der Bewegungsakt von früher verursacht den späteren, und der spätere ist im früheren virtuell enthalten. Man denke an ein Pendel, an Gase usw. Diese physikalischen Bewegungsvorgänge sind also auch kausale, nicht bloß formale Aktfolgen, sind unter die Akt—Aktvorgänge einzureihen, nicht unter die Potenz—Aktvorgänge.

Wie wir sehen, ist der kausale Bewegungsbegriff der Potenz—Aktvorgänge beim hl. Thomas innerlich widerspruchslos. Er hat auch an dem Beispiele des Warmwerdens eine gewisse scheinbare Erfüllung. Aber auch der Begriff des Akt—Aktvorganges ist widerspruchslos. Welcher an den Körpern vollzogen ist, ist eine physikalische Tatsachenfrage. Wir haben eine sukzessive Kausalreihe. Der jeweilige Zustand des Energiesystems ist ein Sein und ein Tun, das ein neues Sein und Tun, eben den nächsten Zustand, zur Folge hat. Es ist nicht bloß eine formale, es ist eine kausale Aktfolge.

Das simultane Subjekt des Bewegtseins, kausal betrachtet. — Wie verhält sich nach Thomas das formale Subjekt des Bewegtseins zum formalen Bewegtsein kausal? Antwort: ursachlos, passiv[53], energielos, d. h. es kann bewegt sein, aber es muß nicht. Es kann, aber es kann nur bewegt sein, nicht bewegt machen (d. h. sein Bewegtsein selbst gebend oder erhaltend verursachen). Was kann also das Subjekt? Da Subjekt und Bewegtsein simultan sind, ist das jetzt die Frage nach der simultanen inneren Ursache des Bewegtseins.

Der jeweilige Akt des Subjektes ist nach Thomas formal ein Zwischenakt, aber doch ein Akt. Die körperlichen Subjekte verhalten sich nun aber zu ihren Akten auch nach

---

[50] Ebd.; 1, 53, 1 ad 2: „motus . . . exsistentis in actu".
[51] *actus* 1/4. — [52] 1, 75, 1 ad 1; Phys 3, 2. — [53] *motus* 14.

Thomas recht verschieden. Die Himmelskörper können innerlich ihre Akte (Wesensform, Sinnesquantität und Sinnesqualität, nur Ortsbewegung ausgenommen) nicht bloß haben, sondern sie müssen sie haben[54]. Die Erdkörper aber können innerlich, d. h. von Natur aus, solche Akte haben, müssen aber innerlich nicht, können andere haben, müssen aber nicht, können Akte wechseln, müssen aber nicht, können es bleiben lassen, müssen aber innerlich nicht. Mit anderen Worten, sie verhalten sich zu ihren Akten innerlich vollständig passiv. Solche Akte sind nun erst recht die Zwischenakte, die Akte des Bewegtseins. Es scheint jedoch, als sei hier ein dritter denkbarer Fall übersehen, nämlich der, daß die Körper diese Akte von Natur aus wechseln können, ja nicht bloß können, sondern müssen. Das trifft nun gerade beim physikalischen Bewegungssubjekt, dem Energiesystem, zu. Es kann nicht bloß von Natur aus seine tatsächlichen Zustände innerlich wechseln, es muß. Gerade die Thomasischen (scheinbar ruhenden) Formen, wie das Lichtsein der Sonne, das Warmsein des Feuerelementes (der Heißluft), sind tatsächlich solche innerlich notwendige Aktfolgen und Aktwechsel.

Allein die Frage: Was kann das Subjekt? ist deshalb noch nicht voll beantwortet. Denn trotz dieses innerlichen Verhaltens (Könnens und Müssens) könnte ja dieser Aktwechsel den Bewegungssubjekten von außen ermöglicht und aufgenötigt sein, nicht von innen, d. h. nicht vom Subjekt (Körperstoff und -substanz), verursacht sein. Nach Thomas ist das auch der Fall. Nicht das Subjekt des Bewegtseins verursacht das Bewegtsein. Ganz folgerichtig. Subjekt ist ja der Stoff, der Stoff ist aber kraftlos; Kräfte sind allein die Formen (Morphodynamismus), und auch diese sind hier nur außenbewegende, nicht innenbewegende, noch weniger bewegte Kräfte. Aber heute sind die Kräfte Stoffkräfte, wie wir sahen (Hylodynamismus). Nichts steht also dem entgegen, daß diese Kräfte des Subjektes den Zustandwechsel verursachen. Tatsächlich lehrt das die heutige Physik. Die Stoffteilchen mit ihren Eigenschaften und ihren Kraftfeldern stellen die Feldkräfte und die potentiellen Energien dar, die notwendig Bewegen und Bewegtsein zur Folge haben. Sie haben unter anderm auch die Eigenschaft, den jeweiligen Bewegungszustand erhalten zu müssen (Trägmasse).

Wie kann also das Subjekt ein Bewegtsein verursachen? — Antwort: Durch die beschriebene suk-

[54] *caelum* 1/2.

zessive und simultane Kausalität. Simultan sind nach Thomas das Bewegen, das Bewegtsein und ihre beiden Subjekte, sukzessiv sind die Akte des Bewegtseins. Nach Thomas besteht als einzige die äußere Kausalität, nämlich des Bewegersubjektes, und die ist nach ihm an sich eine simultane. Heute bestehen zwei innere Kausalitäten, die des bewegten Subjektes (des Energiesystems) zu seinem Bewegtsein und die des jeweiligen Bewegungsaktes zum folgenden Akt. Die erste ist simultan, die zweite sukzessiv. Beide lassen sich auch so zusammenfassen: Das Subjekt verursacht durch seinen jeweiligen Zustand den folgenden.

Wie kommt aber das Subjekt des Bewegtseins (das Energiesystem) zu seinem ersten Akt des Bewegtseins? Für Thomas eine Frage, die er einfach damit beantwortet: Durch das bewegende andere Subjekt. Wir aber antworten: Die ganze Körperwelt kann aufgefaßt werden als ein Energiesystem und alle anderen Energiesysteme als Teilsysteme davon. Das Bewegtsein hat die Körperwelt mit dem Stoff mitbekommen, wie sie nach Thomas die Formen mitbekam. Es gehört zu ihrem Sein, wie nach Thomas das Beformtsein des Stoffes. Sie hat daher nie angefangen noch aufgehört, bewegt zu sein, wie sie nach Thomas nie anfing noch aufhörte, beformt zu sein. Wem das Schwierigkeiten macht, der denke, daß nach Thomas die Sonne vom Anfang an unverändert blieb (trotz allen Leuchtens)[55] und daß uns das heute kolossale Schwierigkeiten macht. Denn die Sonne ist heute Sonne und licht durch ihre großen Energiequellen und ihre hohe Temperatur, also durch ihr Sein und Bewegtsein, und ist es nur insoweit (strahlend), als sie Energie verliert, also bewegt ist. — Weltbildwandel!

Zweierlei Subjekte und daher zweierlei Akte. — Der hl. Thomas unterschied zweierlei Subjekte, formfertige (perfectum) und formunfertige (imperfectum), und danach zweierlei Akte, erstens Akte eines fertigen Subjektes (actus perfecti), d. h. eines formfertigen (exsistentis in actu), z. B. eines warmen und daher tatfertigen, z. B. warmmachfertigen und daher warmmachenden Subjektes. Es ist der Akt des Bewegens, d. h. des Warmmachens[56]. Ein solches Subjekt kann und muß bewegen, und zwar aus eigener Kraft (Formkraft). Zweitens gibt es Akte eines unfertigen Subjektes (actus imperfecti), d. h. eines formunfertigen (z. B. noch nicht warmen), daher tatunfertigen (z. B. warmmachunfertigen), aber formfähigen (z. B. warmwerdefähigen) Subjektes. Es

[55] *caelum* 2; *sol* 1. — [56] *motus* 29.

ist der Akt des Bewegtseins, z. B. der Warmwerdungsakt. Ein solches Subjekt kann bewegt sein, muß aber nicht und kann es nicht aus eigener Kraft[57].

Bei jedem Bewegungsvorgang sind die Rollen dieser Subjekte und Akte so verteilt, daß das fertige Subjekt nur bewegt, das unfertige nur bewegt wird. Wir haben gesehen, daß dies unzutreffend ist. Beide bewegen und beide sind bewegt, beide sind tatfertig und tatunfertig. Jeder Akt ist die gemeinsame Tat beider, und sie ist kausal ein Bewegen, formal ein Bewegtsein. Denn dieses formale Bewegtsein wird vom gemeinsamen Subjekt dadurch verursacht, daß dieses, durch den jeweiligen Zustand form- und tatfertig genug, den folgenden verursacht. Beide Subjekte können und müssen bewegen und zwar aus eigener Kraft (Stoffkraft). Was sie unterscheidet, sind nicht Fertigkeit und Unfertigkeit, sondern Grade der Form- und Tatfertigkeit, z. B. Grade der Temperatur.

III. Der Potenz—Aktgedanke im Bewegungsbegriff.

Die Deutung des Bewegungssystems mittels des Potenz- und Aktbegriffes. — Ein Bewegungssystem, z. B. ein System aus warmem und kaltem Körper, sieht nach Thomas so aus: Es ist räumlich geteilt in einen aktiven Körper, der bewegt, und in einen passiven, der bewegt wird. Jeder von ihnen ist innerlich geteilt in einen passiven Urstoff und eine aktuierende und aktive Wesensform, eine passive Körpersubstanz und eine aktuierende und aktive Nebenform. Wenn bewegt, so ist der Bewegungsvorgang eine Aktfolge, zeitlich aufgeteilt in Akte, aber so, daß der jeweilige Akt gegen den nächsten nicht aktiv ist und auch das Subjekt gegen seine Akte nicht aktiv, sondern passiv ist. Wie man sieht, ist hier zur physikalischen Deutung des Bewegungsvorganges der Potenz—Aktbegriff reichlich herangezogen.

Dieser Potenz—Aktbegriff ist innerlich widerspruchslos. Das besagt aber nichts darüber, ob er an den Körpern so realisiert sei und ob sich daher die physikalischen Tatsachen durch ihn so deuten lassen, wie Thomas das tut. Die moderne Physik deutet sie ganz anders: Danach ist dasselbe Bewegungssystem, wie oben beschrieben, räumlich, wenn schon manchmal in zwei Körper geteilt, so doch derart, daß dabei beide bewegt und beide bewegend (also aktiv und passiv, besser agens und reagens) sind, innerlich so, daß der

[57] *motus* 3 28/29.

Stoff gegenüber der Wesensform (z. B. Elementform) und die Körpersubstanz gegenüber der Nebenform (z. B. der physikalischen Wärme) keineswegs passiv, sondern aktiv ist, zeitlich so, daß ein Bewegtseinsakt dem anderen nicht bloß folgt, sondern ihn auch zur Folge hat, und so, daß das Subjekt gegen seine Bewegungsakte ebenso wenig passiv ist wie gegen seine Form. Es verursacht durch den jeweiligen Bewegungsakt den folgenden. Wie man sieht, läßt sich, wenn man will, auch heute noch das Bewegtsein eines Energiesystems mit Hilfe des Potenz—Aktbegriffes irgendwie deuten. Aber es ist ein ganz anderes Potenz—Aktverhältnis als dasjenige, das Thomas in den Körpern und ihrem Bewegtsein annahm. Die moderne Physik behauptet ihre Auffassung keineswegs leichtfertig, sondern auf Grund einer unvergleichlich gewissenhafteren und gründlicheren Untersuchung der Natur, als sie die Aristotelische Physik darstellt. Sie vermag ihre Auffassung mit zahlreichen experimentellen und theoretischen Argumenten zu begründen, die wir hier nicht weiter ausführen können. Sie sind in jeder guten Physik zugänglich. Uns handelt es sich nur darum zu zeigen, daß sich ein innerer Widerspruch darin nicht aufweisen läßt und daher die entgegengesetzte Thomasische Auffassung nicht als innerlich notwendig angesehen werden kann.

Das Verhältnis des formalen zu dem kausalen Bewegungsbegriff. — Der formale Bewegungsbegriff besagt, der Akt des Bewegtseins sei ein Zwischenakt und das Bewegtsein eine Aktfolge an einem Subjekte. Der negativ-kausale Bewegungsbegriff des hl. Thomas besagt, daß sich einerseits das Subjekt zu diesem Zwischenakt und zu diesen Aktfolgen, anderseits der jeweilige Akt zum folgenden unkausal, d. h. vollständig inaktiv, verhalte. Der positiv-kausale Bewegungsbegriff von heute besagt, daß im Bewegtsein eines Energiesystems einerseits der jeweilige Akt zum folgenden, anderseits das Subjekt zu den Akten sich kausal verhalten.

Diese drei Begriffe decken sich inhaltlich nicht. Das sieht man sofort. Die beiden kausalen widersprechen sich sogar und schließen sich aus. Es fragt sich aber erstens, ob sich vielleicht einer von ihnen dem Umfang nach mit dem formalen decke und ob eventuell diese Deckung innerlich notwendig sei. Wenn nun etwa der formale und der negativ-kausale Bewegungsbegriff innerlich notwendig zusammenhängen, so wäre es ein Widerspruch, daß ein formal bewegtes Wesen kausal nicht zugleich so passiv bewegt wäre, wie Thomas es annimmt. Wenn aber umgekehrt der formale

und positiv-kausale Bewegungsbegriff innerlich notwendig zusammenhängen, dann wäre es innerlich widersprechend, daß ein formal bewegter Körper nicht zugleich so aktiv bewegt wäre, wie die moderne Physik will.

Allein logisch und ontologisch ist hier gar nichts zu machen. Innerlich unverträglich sind nur die beiden kausalen Bewegungsbegriffe. Aber jeder von ihnen ist für sich innerlich widerspruchslos und jeder von ihnen ist mit dem formalen Bewegungsbegriff (in obiger Fassung) vereinbar. Wer entscheidet nun darüber, welcher Begriff in der Körperwelt vollzogen sei? Einzig und allein die Tatsachen der Körperwelt. Ist die Körperwelt formal (hylomorphistisch) und kausal (morphodynamistisch), wie Thomas sie denkt, dann ist sein Bewegungsbegriff in ihr vollzogen; ist sie so (atomsystemistisch, hylodynamistisch), wie die moderne Physik sie denkt, dann ist auch ihr Bewegungsbegriff vollzogen.

Vieldeutigkeit des Potenz—Aktbegriffes. — Der Potenz—Aktbegriff soll uns deuten, was das Subjekt des Bewegtseins in bezug auf den Akt des Bewegtseins kann und was nicht. Aber wie soll man erstens mittels des Potenzbegriffes das kausale Verhalten des Bewegungssubjektes deuten, wenn das physikalische Vollsubjekt des Bewegens und Bewegtseins noch gar nicht bekannt ist, wie wir bei Thomas sahen? Was nützt der Begriff der passiven Potenz, wenn er an dem physikalischen Subjekt (Körperstoff und Körpersubstanz) nicht verwirklicht ist? Wie soll Sein und Bewegtsein, Form und Formwechsel mittels des Begriffes Akt richtig deutbar sein, solange die physikalische Natur dieser Formen gar nicht bekannt ist, sondern z. B. scheinbar ruhende Sinnesqualitäten wie Warmsein und Kaltsein für die physikalischen Formen gehalten werden? Was nützt der Begriff des aktuierenden Aktes, wenn das, was als solcher Akt angesehen wird (physikalische Wesens- und Nebenform), teilweise sogar das Aktuierte, nicht das Aktuierende, wenn der angeblich nur potentielle und aktuierte Stoff aber das Aktuierende ist[58]?

Hat man nun aber das wirkliche physikalische Subjekt des Bewegtseins, das Energiesystem, und will man nun seine kausale Rolle mittels des Potenzbegriffes verstehen, so steht man vor der Vieldeutigkeit dieses Begriffes. Können (potentia) ist entweder formales Können (Seinkönnen) oder kausales Können, d. h. Tunkönnen (potentia activa, virtus) des Subjektes im Gegensatz zum Akt (Sein oder Tätigsein) des

[58] Vgl. Anm. 45 46.

Subjektes. Allein aus dem Seinkönnen der Subjekte läßt sich weder auf das Tunkönnen noch auf das Nichttunkönnen schließen. Thomas kennt faktisch Subjekte, die das, was sie sein können (z. B. tugendhaft, lasterhaft sein), auch tun können, d. h. durch Akte dieses Sein erwerben und durch dies Sein wieder Akte hervorrufen können. Aber analog und recht anthropomorph gesagt, „erwirbt" sich z. B. auch ein Pendel durch Bewegung eine Art unmittelbarer Bereitschaft, nämlich Energie der Lage, durch die es wieder in Bewegung kommt, dadurch Energie der Bewegung „erwerbend" und so fort, während der bewegte Körper nach Thomas nur eine Ortsbefindlichkeit[59] erwirbt. Es ist also eine Subjekts- und Tatsachenfrage, ob die Körper so sind oder nicht, daß ihr Seinkönnen auch ein Tunkönnen sei.

Besteht ein Sein- und Tunkönnen, so weiß man ohne weiteres noch nicht, ob das nicht auch zugleich ein „Sein- und Tunwollen", ein unmittelbarer Antrieb (inclinatio naturalis) oder sogar ein Sein- und Tunmüssen (necessitas naturalis) sei. Es ist also eine Subjekts- und Tatsachenfrage, ob am Körper das Können auch ein naturverursachtes „Wollen" und Müssen sei oder nicht. Faktisch ist das Seinkönnen und Tunkönnen z. B. des Pendelsystems jederzeit ein Sein- und Tunmüssen. Der jeweilige Zustand des Systems hat innerlich naturnotwendig den nächsten zur Folge, das Subjekt kann nicht bloß, es muß den nächsten Zustand haben.

Seinkönnen und -müssen sagt weiter noch nichts darüber aus, ob es ein inneres oder äußeres Können und Müssen sei. Reines Wasser kann und muß innerlich (innerursächlich) nicht wärmer werden, ein Quantum Radium kann und muß es.

Und wenn ich nun endlich weiß, wer das Subjekt des Könnens und was es für ein Können ist, weiß ich noch nicht, was es kann, d. h. zu welchen Akten es befähigt, vielleicht genötigt, vielleicht innerlich genötigt ist. Diesbezüglich waren die physikalischen Subjekte schon nach Thomas recht verschieden. Der Erdstoff kann allerhand (Element und Elementat) sein und werden, der Himmelskörperstoff nicht. Erdkörper können Qualität und Quantität wechseln, Himmelskörper nicht. Erdkörper können fallen und steigen, Himmelskörper können nur kreisen. Der physikalische Urstoff von heute ist aber derselbe im Himmel und auf Erden und kann schon aus diesem Grunde mehr (Himmels- und Erdkörper) sein usw. Aber er kann nach heutiger Physik noch mehr. Er kann, ja muß im Raum von Natur aus ein Energie-

[59] *motus* 49.

system sein, er kann, ja muß bewegt sein und bewegen. Dieses Geschöpf Gottes, der Erdkörperstoff, ist, wenn die moderne Physik recht behält, lange sehr verkannt worden, und man hat seine guten Eigenschaften Akten zugeschrieben, die er in Wirklichkeit aktuiert, und ihm dafür die Rolle zugedacht, ein wesen-, größen- und qualitätenloses, passives, potentielles, nichtsähnliches Etwas zu sein, das sich durch Formen aktuieren, d. h. mit Wesensart, Größe, Qualität usw. ausstatten lassen muß, um überhaupt etwas zu sein[60].

Potenz und Akt sind also innerlich widerspruchslose und vielsagende Begriffe. Aber sie sagen uns trotzdem noch nichts darüber, wer kann, wie er kann und was er kann. Das ist nur durch Untersuchung der betreffenden Gegenstände festzustellen.

Das Sein der Körperwelt als Sein und Bewegtsein ihres physikalischen Stoffes. — Sein der Körper ist nach Thomas das Beformtsein, Substanzsein das Beformtsein mit Wesensform, Groß- und Wiesein (z. B. Warmsein) Beformtsein mit Sinnesquantität[61] und Sinnesqualität, ferneres Sein Behaftetsein mit den übrigen Akzidentien der Kategorientafel. Nun aber erscheinen alle diese Formen der Körper als ein Sein, Zusammensein und Bewegtsein ihres Stoffes, wobei auch Ruhe als Grenzfall der Bewegung und potentielle Energie als ein Akt innerhalb der ganzen Aktfolge der Energiezustände zu betrachten ist. Man durchgehe die Tafel der Thomasischen und modernen Elemente, der Elementate, der physikalischen Eigenschaften. Sie sind Sein und Bewegtsein ihres Stoffes. Man durchgehe die heutige Systematik der Körper: Atomsein, Molekülsein, Großkörpersein heißt Bewegtsein, ebenso Sonnesein, Fixsternsein, Warmsein, Lichtsein, Fest-, Flüssig-, Gasigsein ist unter anderem soviel wie Bewegtsein. Man durchgehe alle Energiesysteme vom Wasserstoffatom über das Großkörperindividuum und die Großkörpersysteme bis zur Körperwelt: alles, Körper und Körperwelt, scheint ein Sein und Bewegtsein ihres Stoffes zu sein.

Stoff und Sein der Körperwelt hängt aber auf das engste zusammen. Nach Thomas ist der physikalische Urstoff seinspotent zur Wesensform, die Körpersubstanz seinspotent zu den Nebenformen und zu den übrigen Akzidentien. Sind aber die Thomasischen Wesensformen Sein und Bewegtsein ihres Stoffes und ist diese Seinsbefähigung des Stoffes, wie wir sahen, nicht bloß eine innere Befähigung, sondern eine innere

[60] *materia* 11/12. — [61] *forma* 46.

Seinsnötigung, dann ist das Sein der Körper ein innerlich notwendiges Sein, Zusammensein und Bewegtsein ihres Stoffes. Nach Thomas ist der Körper durch seine Formen aktiv gegen andere Körper, passiv aber gegen seine eigenen Formen. Ist aber die Form eines Körpers ein Sein und Bewegtsein seines Stoffes, wie es bei vielen Thomasischen Wesensformen (Sonnesein, Feuerelementsein) und Nebenformen (z. B. Lichtsein, Warmsein) heute physikalisch tatsächlich zutrifft, so müssen wir paradox, aber folgerichtig sagen: Der Körper ist aktiv gegen andere Körper durch sein Bewegtsein (eben dadurch bewegt er die anderen) und passiv gegenüber seinem eigenen Bewegtsein in dem Sinn, daß er nicht anders kann als bewegt sein. Wenn er nicht bewegt sein soll, muß das von jemand anderem gemacht werden.

Dann ergibt sich paradox, aber wieder folgerichtig: Jedes Energiesystem, sei es Körperindividuum oder Körpersystem, das unbewegt ist, müßte von einem anderen Subjekt unbewegt gemacht werden. Dieses Subjekt aber, scheint es, könnte nur Gott sein, der den Stoff gemacht hat und so gemacht hat. Hier zeigt sich nun der Wandel des Weltbildes wohl am deutlichsten. Thomas hat die Existenz des Stoffes ohne Formen für unmöglich gehalten[62]. Wenn aber diese Formen ein Sein, Zusammensein und Bewegtsein des Stoffes sind, ist folgerichtig dieser Stoff und diese Körperwelt ohne Bewegtsein unmöglich. Wir sehen dieselben Körper und dieselbe Bewegung, wie Thomas sie sah, wir deuten sie aber anders. Die Transpositionsgleichung zwischen beiden Deutungen lautet vielleicht so: Gott bewegt die an sich bewegungslos geschaffene Körperwelt (Thomas). Gott schuf und erhält eine an sich und innerlich bewegte Körperwelt (heute).

Wer in den physikalischen Begriffen des hl. Thomas denkt und davon nicht loskann, der wird schwer verstehen, daß das Thomasische Sein ein Bewegtsein der Energiesysteme, darunter auch der Körperindividuen, ist. Sein ist nach Thomas Ruhesein, nicht Bewegtsein. Bewegtsein ist Seinswechsel. Wer aber in Begriffen der heutigen Physik denkt, der wird nicht verstehen, wie Thomasisches Inruhesein ein wirkliches Inruhesein sei. Am Ende der Welt bleiben z. B. nach Thomas die Himmelskörper stehen. Aber die Sonne leuchtet wie zuvor und durch sie sind alle Sterne und Erdkörper erleuchtet. Die Elemente sind wie zuvor warm und kalt, schwer und leicht. Dabei herrscht volle Bewegungslosigkeit in dieser ganzen Körperwelt. Sieht man hier nicht die ab-

[62] *forma* 78 95.

grundtiefe Kluft zwischen Weltbild und Weltbild? Wir werden sagen müssen, Körper und Körperwelt, die formal so sind, wie der hl. Thomas sie annimmt, sind folgerichtig einerseits nicht notwendig formal bewegt und vor allem anderseits nicht aus sich (kausal) bewegt. Körper aber, die formal so sind, wie die moderne Physik sie denkt, sind schon bewegt, bewegen einander durch ihr Bewegtsein und sind ohnmächtig, dieses ihr Bewegtsein von selbst aufzugeben. Auf Grund der Schöpfung war die Körperwelt damals nur seiend und ruhetätig (z. B. licht und leuchtend), nicht bewegt und bewegttätig. Dazu bedurfte es beständiger außerkörperlicher Antriebe. Heute kann (und muß wohl) die Körperwelt auf Grund ihrer Schöpfung als innerlich bewegt und bewegend aufgefaßt werden, und es bedürfte des wunderbarsten außerkörperlichen Eingriffes, sie unbewegt zu machen. Ja, wenn man früher disputierte, ob überhaupt durch ein Wunder Gottes der Stoff ohne Formen sein könne, so kann man heute mit gleichem Recht disputieren, ob er ohne Bewegung sein könne.

(Schluß folgt.)

„Vere esse" im Proslogion des hl. Anselm.

Von Anselm Stolz O. S. B.

In einer früheren Studie wurde der Versuch gemacht, von der literarischen und methodischen Eigenart des Proslogion her seinen Inhalt voller und richtiger zu erfassen[1]. Es ergab sich speziell für die ersten Kapitel, daß in ihnen kein Gottesbeweis enthalten ist, sondern eine Einsicht in die spezielle Seinsweise Gottes unter Voraussetzung seiner Existenz. Es gilt, dieses Ergebnis neu zu beleuchten und zu vertiefen.

Vorerst eine methodische Bemerkung. Der erste Gegner Anselms, Gaunilo, hat das zweite Kapitel des Proslogion offenbar im Sinn eines ontologischen Gottesbeweises verstanden. Wenn nun Anselm überhaupt keinen Gottesbeweis liefern wollte, wäre es dann nicht einfacher gewesen, Gaunilo darauf aufmerksam zu machen, anstatt sich mit ihm in eine lange Diskussion einzulassen? Hat Anselm durch sein Eingehen auf Gaunilos Einwendungen nicht selbst zugegeben, daß es ihm doch um den Nachweis der Existenz Gottes zu tun war?

Die Bedeutung dieses Einwandes soll in keiner Weise verkannt und noch weniger soll geleugnet werden, daß für das volle Verständnis des Proslogion Gaunilos Bedenken und Anselms Antworten mit zu berücksichtigen sind. Aber methodisch ist es nicht richtig, von vornherein Proslogion, Gaunilos Gegenschrift und Anselms Rechtfertigung miteinander zu vermengen, da doch wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß sich der ursprüngliche Fragepunkt im Lauf der Diskussion verschoben hat. Zudem hat Anselm sein Proslogion ganz frei von jeder polemischen Einstellung Gaunilo gegenüber geschrieben; es muß daher zunächst der Versuch gemacht werden, das Proslogion aus sich und der geistigen Welt seines Verfassers zu verstehen. Erst wenn hier alle Quellen ausgeschöpft sind, ist man berechtigt und befähigt, auch die Kontroverse zu berücksichtigen; erst dann kann man hoffen, den Standpunkt der beiden Gegner richtig zu erfassen, und entscheiden, ob sie sich gegenseitig verstanden haben oder nicht.

Für die Frage nach dem Anselmianischen „Gottesbeweis" ist natürlich von grundlegender Bedeutung zu wissen, was Anselm sagen wollte, als er den Titel von Prosl. 2: *Quod vere sit deus* niederschrieb. Wollte er das Dasein Gottes zum Problem stellen? Eine sichere Antwort auf diese Frage ist nur von einer sorgfältigen Untersuchung der Anselmischen Terminologie zu erwarten.

---

[1] Zur Theologie Anselms im Proslogion: Catholica 2 (1933) 1—24. Vgl. auch Schol 8 (1933) 610.

Die Überschrift: Quod vere sit deus, greift offenbar auf die Bemerkung des Vorwortes zurück: coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod . . . solum ad adstruendum, *quia deus vere est,* et quia est summum bonum . . . sufficeret. Erst Prosl. 3 kehrt dann der Ausdruck im Zusammenhang mit quo maius cogitari non valet wieder: quod utique *sic vere est,* ut nec cogitari possit non esse. Kurz danach wird er dann auch auf Gott bezogen: *Sic ergo vere es,* domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Es fällt auf, daß im ganzen Beweis vere esse allein überhaupt nicht vorkommt, sondern nur in einer speziellen Deutung: *sic* vere est. Der Sinn des sic vere esse ist durch: ut nec cogitari possit non esse gegeben. Das führt dann zu der Steigerung: Solus igitur *verissime* omnium et ideo *maxime* omnium habes esse. Es handelt sich also in den ersten Kapiteln des Proslogion für Anselm um ein vere esse, das auf Grund des auf Gott angewandten Mittelbegriffes quo maius cogitari nequit in einem speziellen Sinn (sic vere es, ut nec cogitari possis non esse) von Gott behauptet wird, der darum auch ein verissime et maxime habens esse ist.

Wir fragen nun nach dem Sinn dieses vere esse. Wer von einem Anselmianischen Gottesbeweis redet, wird den Ausdruck selbstverständlich im Sinn von „wirklich dasein", als Aussage über die objektive Existenz fassen. Karl Barth unterscheidet einen doppelten Sinn des vere esse: es besagt nach ihm zunächst objektive Existenz und dann (Prosl. 3) das spezielle, notwendige Dasein Gottes[2]. Die Auffassung Barths beruht auf der Voraussetzung, daß Prosl. 2 und 3 verschiedene Beweisgänge mit verschiedenen Schlußsätzen sind, eine Voraussetzung, die sich nicht als stichhaltig erwiesen hat[3]. Vorerst werden wir also für vere esse einen einheitlichen, beiden Kapiteln des Proslogion gemeinsamen Sinn beibehalten müssen. Daß dieser eine Sinn nicht die allgemeine, objektive Existenz besagt, sondern die spezielle göttliche Seinsweise, wird dadurch nahegelegt, daß am Ende des ganzen Beweises eben nur das spezielle Sein Gottes berücksichtigt wird. Das *sic* vere esse, ut nec cogitari possit non esse schließt offenbar vom Subjekt jede Potentialität aus: was nicht einmal als nicht daseiend g e d a c h t werden kann, besitzt absolute und höchste Seinsfülle. Darum heißt es auch Prosl. 22: Et tu es qui *proprie et simpliciter es;* quia nec habes fuisse aut futurum esse, . . . nec potes cogitari aliquando non esse. Ein Ding, dem vere esse nicht zukommt, hat ein geringeres Sein: non sic vere et idcirco *minus* habet esse (Prosl. 3). Aber mit diesen Beobachtungen ist für die eigentliche Frage,

[2] Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes (München 1931) 102 f.
[3] Catholica a. a. O. 15 f.

was vere esse für Anselm bedeutet, nicht viel gewonnen; nur das eine läßt sich sagen, es muß für ihn und vielleicht auch für seine Leser einen ganz konkreten und geläufigen Sinn gehabt haben, wenn er so ohne weiteres vom vere esse des Vorwortes und der Überschrift von Prosl. 2 zu dem enger begrenzten Begriff des sic vere est, ut nec cogitari possit non esse übergeht.

Auch über die Herkunft des Begriffes vere esse macht das Proslogion keine direkte Aussage. Das Vorwort sagt allerdings, daß Anselm es in den Glaubensquellen fand: . . . ad adstruendum *quia deus vere est* . . . et quaecumque de divina *credimus* substantia. Zu Beginn von Prosl. 2 heißt es ebenfalls: ut . . . intelligam, *quia es, sicut credimus,* was offenbar auf das vere esse des Prologs zu beziehen ist. Es stellt sich natürlich die Frage ein: Wo glaubt Anselm in der Offenbarung über das vere esse Gottes unterrichtet zu werden? Das zu erfahren, wäre für das Verständnis seiner Fragestellung von größter Bedeutung. Leider sagt aber Anselm nichts darüber, ebensowenig wie er über den Fundort des unum argumentum: quo maius cogitari nequit, etwas aussagt, von dem es auch heißt: *credimus* te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit (Prosl. 2). Wie läßt sich trotzdem ein Weg zum richtigen Verständnis des vere esse entdecken?

Zu Beginn des Monologion macht Anselm voreilige Kritiker darauf aufmerksam, daß in seiner Schrift nichts enthalten ist, quod non catholicorum patrum et *maxime beati Augustini* scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat, rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini de trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet. Hier ist zwar ausschließlich vom Monologion und seiner Beziehung zu Augustins de trinitate die Rede, aber anderseits ist doch bekannt, daß das ganze Denken Anselms unter dem Einfluß Augustinischer Schriften steht. Daß speziell auch das Proslogion Spuren aufweist, die zu Augustinus hinweisen, hat bereits Dräseke, wenn auch nur ganz allgemein, nachgewiesen[4], und es lohnt sich sicher, hier genauer nachzuforschen, um eventuell aus Augustinus Klarheit über die Terminologie Anselms zu erhalten.

In den Büchern Augustins über die Trinität, die Anselm selbst in Verbindung mit dem Monologion erwähnt, ist auch vom vere esse Gottes die Rede. Augustin behauptet, daß man wegen der Ein-

---

[4] Dräseke, Zu Anselms Monologion und Proslogion: NKirchlZ 11 (1900) 243—257. Vergnes, Les sources de l'argument de S. Anselme: RevScRel 4 (1924) 576—579 untersucht die Begriffe maius esse und melius esse.

fachheit des göttlichen Wesens besser nicht von einer göttlichen substantia, sondern essentia reden soll, ja daß eigentlich nur Gott essentia heißen dürfte. Das wird begründet:

Est enim vere solus, quia *incommutabilis* est, idque nomen suum famulo suo Moysi annuntiavit, cum ait: *Ego sum qui sum;* et dices ad eos: *Qui est* misit me ad vos (Trin. VII 5, 10; ML 42, 942).

Hier bringt Augustinus das vere esse Gottes einerseits mit seiner Unwandelbarkeit, anderseits mit dem Ego sum qui sum von Ex 3, 14 in Zusammenhang. Darin ist die ganze Auffassung Augustins vom vere esse Gottes schon angedeutet. Vere esse ist für ihn ein der incommutabilitas, die das eigentliche Wesen Gottes bezeichnet, synonymer Begriff:

Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es, non sunt. *Id enim vere est, quod incommutabiliter manet* (Conf. VII 11, 17; Knöll 158). — Sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer, certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi et *vere te esse,* qui *semper idem ipse esses,* ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter (ebd. VII 20, 26; Knöll 165).

Der gleiche Gedanke kehrt auch unter der Formel summe esse wieder:

Cum enim deus summa essentia sit, hoc est *summe sit,* et ideo *inmutabilis* sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non *summe esse, sicut est ipse;* et aliis dedit esse amplius, aliis minus . . . (Civ. Dei XII 2; Hoffmann 568).

Vere esse bezeichnet also für Augustin das absolute, unveränderliche, göttliche Sein, und so oft er Ex 3, 14 kommentiert, geschieht dies mit incommutabiliter und vere esse. Einige Beispiele:

Ego sum qui sum. Haec dices filiis Israel: *Qui est,* misit me ad vos. Quid est hoc, o deus, o domine noster, quid vocaris? *Est* vocor, dicit. Quid est: *Est* vocor? Quia maneo in aeternum, *quia mutari non possum.* Ea enim, quae mutantur, non sunt, quia non permanent. Quod enim est, manet. Quod autem mutatur, fuit aliquid, et aliquid erit: non tamen est, quia mutabile est. *Ergo incommutabilitas dei isto vocabulo se dignata est intimare: Ego sum qui sum* (Sermo 6, 3, 4; ML 38, 61). — Si enim mihi non remiseris peccata, ibo in aeternum abs te. Et a quo ibo in aeternum? Ab illo qui dixit: *Ego sum qui sum,* ab illo, qui dixit: Dic filiis Israel: *Qui est,* misit me ad vos. Ab eo ergo, qui *vere est,* qui in contrarium pergit, ad non esse pergit (Ps 38, 22; ML 36, 431). — Frangite idola in cordibus vestris: adtendite quod dictum est ad Moysen, cum dei nomen inquireret, *Ego sum qui sum.* Quicquid aliud est, in illius comparatione nec est. *Nescit ulla ex parte mutari, quod veraciter est.* Omne quicquid mutatur et fluitat, et quodam tempore immutari non cessat, fuit et erit: non in eo comprehendis *Est* (Sermones, ed. Morin [Rom 1930] 16)[5].

---

[5] *Esse* nomen est *incommutabilitatis.* Omnia enim, quae mutantur, desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. *Esse verum,* esse sincerum, esse germanum non habet, nisi *qui non mutatur* (Serm. 7, 7; ML 38, 66). Ille enim *summe ac pri-*

Diesem göttlichen, unwandelbaren Sein steht das geschöpfliche, stetem Wandel unterworfene Sein gegenüber, das vom Nichtsein in sich trägt und daher nicht *vere* ist.

Dices filiis Israel: *Qui est misit me ad vos.* Non dixit, dominus deus ille omnipotens, misericors, iustus: quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici deus, ipsum esse se vocari respondit; et tamquam hoc esset ei nomen: Hoc dices eis, inquit, *Qui est misit me.* Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, *non sint.* Illo non comparato, sunt; quoniam ab illo sunt: illi autem comparata *non sunt,* quia *verum esse incommutabile esse est,* quod ille solus est (Ps 134, 4; ML 37, 1741). — Nam quomodo audio: *Ego sum qui sum;* quasi alia non sint? et quomodo audio: nisi credideritis *quia ego sum?* Illi enim non erant, qui audiebant? Et si peccatores erant, homines erant. Quid ergo facio? Quid sit ipsum esse, dicat cordi, intus dicat, intus loquatur; homo interior audiat, *mens capiat vere esse: est enim semper eodem modo esse. . . .* res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, *si mutabilis est, non vere est;* non enim est ibi *verum esse,* ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat . . . (Io 38, 10; ML 35, 1680)[6].

Die Texte sind klar und eindeutig: vere esse ist eine Eigenschaft Gottes, die in der Unwandelbarkeit gründet. Beides, Unwandelbarkeit und vere esse, sind Ex 3, 14 enthalten.

In dieser Auffassung des hl. Augustin offenbart sich sehr stark der Einfluß neuplatonischer Philosophie. Er sagt es auch selbst, daß gerade die Lehre vom unwandelbaren und absoluten Sein Gottes ihm den Gedanken nahe legte, Plato müsse die Schriften des Alten Testamentes gekannt haben:

Deinde quod Plato dicit amatorem dei esse philosophum, nihil sic illis sacris litteris flagrat; et maxime illud (quod et me plurimum adducit, ut paene adsentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse), quod, cum ad sanctum Moysen ita verba dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos, tamquam in eius comparatione, qui *vere est quia incommutabilis est,* ea quae mutabilia facta sunt non sint, *vehementer hoc Plato tenuit* et diligentissime commendavit. Et nescio utrum hoc uspiam reperiatur in libris eorum, qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est: Ego sum qui sum, et dices eis: Qui est misit me ad vos (Civ. Dei VIII 11; Hoffm. 373).

---

mitus est, qui omnino incommutabilis est, et qui plenissime dicere potuit: Ego sum qui sum (Doctr. christ. 1, 32; ML 34, 32; vgl. Ps 9, 11; Ps 121, 5; ML 36, 122; 37, 1622).

[6] *Ego sum.* Quis? *Qui sum.* Hoc est nomen tuum? Hoc est totum quod vocaris? Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur *non esse vere?* (Ps 101 serm. 2, 10; ML 37, 1311). — *Ego sum qui sum;* tamquam *non sint ea quae facta sunt,* si comparantur ei a quo facta sunt (Ps 82, 14; ML 37, 1055).

Tatsächlich spielt bei den Neuplatonikern, die ja für Augustin als Platonici in Betracht kommen, der Unterschied zwischen dem Geistigen, dem allein Wirklichen und dem Wandelbaren, Sinnfälligen, weniger Realen eine große Rolle[7]. Marius Victorinus z. B. gibt folgenden Aufriß der Seinsstufen:

Primo ergo deus et super quae sunt est, et super quae non sunt: quippe generator ipsorum et pater, iuxta quod causa est. Deinde secundum generationem a deo aut secundum effectionem *quae sunt,* apparuerunt. Apparuerunt autem et μὴ ὄντα. Ipsorum autem *quae sunt*

alia *sunt vere* quae sunt
alia *quae sunt*
alia quae *non vere non sunt*
alia quae *non sunt* (Gener. Verb. 6; ML 8, 1022 f.).

Während Gott als Urprinzip über allem Seienden steht, gehört in die Gruppe: quae vere sunt die intelligible Ideenwelt: intellectibilia sunt ea quae vere sunt (ebd. 7; ML 8, 1023). Dazu rechnet Victorinus:

omnia supercaelestia: ut τὸ πνεῦμα, καὶ ὁ νοῦς, ἡ ψυχή, τὸ νόημα, ἡ παιδεία, ἡ ἀρετή, ὁ λόγος, opinio, perfectio, . . . intelligentia et adhuc superius: existentialitas, vitalitas, intelligentitas, et adhuc super omnia ista: ὂν μόνον: et istud ὅ ἐστι ἓν μόνον ὄν (ebd. 7, ML 8, 1023).

Für uns ist wesentlich, daß vere esse ein feststehender Begriff für das unwandelbare Sein der rein geistigen Welt ist. Das Typische dieser Gedankenwelt tritt noch klarer bei Origenes hervor, bei dem sich sehr starke Parallelen zu dem von Augustin Gesagten finden. Für Origenes ist die Einheit das Wesensmerkmal Gottes, er ist ex omni parte μονάς et ut ita dicam ἑνάς (Princ. I 1, 6; Koetschau 21, 13). Gerade diese Einheit ist wesentlich nichts anderes als die Unwandelbarkeit:

Dominus Deus tuus Deus unus est (Deut 6, 4) non tantum numero „unus" designatur, qui utique supra omnem numerum esse credendus est, sed per hoc magis „unus" dici intelligendus est, quod numquam a semet ipso alter efficitur, hoc est *numquam mutatur,* numquam in aliud vertitur . . . Immutabilis ergo est deus et *per hoc „unus" dicitur quod non mutatur* (Reg. hom. I 4; Baehrens 6, 16 ff.).

Diese Unwandelbarkeit Gottes sieht auch Origenes im Namen: Ego sum qui sum, ausgesprochen:

ὄνομα τοίνυν ἐστὶ κεφαλαιώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική . . . ἀλλ' ἐπὶ ἀνθρώπων, οἱονεὶ ἀλλασσομένων τῶν ἰδίων ποιοτήτων, ὑγιῶς κατὰ τὴν γραφὴν ἀλλάσσεται καὶ τὰ ὀνόματα·

---

[7] Über die Bedeutung dieser Lehre für die Eucharistielehre Augustins vgl. K. Adam, Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus: ThQschr 112 (1931) 490—536. — M. Zepf, Augustins Confessiones (Tübingen 1926) 29. — Fr. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus (München 1933) 26. — Benz, Marius Victorinus . . . (Stuttgart 1932) 39 ff.

μεταβαλούσης γὰρ τῆς τοῦ „Ἀβρὰμ" ποιότητος, ἐκλήθη „Ἀβραάμ", καὶ τῆς τοῦ Σίμωνος ὁ „Πέτρος" ὠνομάσθη, καὶ τῆς τοῦ διώκοντος τὸν Ἰησοῦν „Σαοὺλ" προσηγορεύθη ὁ „Παῦλος". ἐπὶ δὲ θεοῦ, ὅστις αὐτός ἐστιν ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἀεὶ τυγχάνων, ἓν ἐστιν ἀεὶ τὸ οἰονεὶ καὶ ἐπ' αὐτοῦ ὄνομα, τὸ „ὁ ὤν" ἐν τῇ Ἐξόδῳ εἰρημένον ἤ τι οὕτως ἂν λεχθησόμενον (De Orat. 24, 2; Koetschau 353, 22 f.; 354, 3 ff.).

Von diesem Urquell des Seins *qui vere est,* qui dixit per Moysen: Ego sum qui sum, omnia quae sunt participium trahunt (Princ. I 3, 6; Koetschau 57, 1 ff.). Aber mit ihm verglichen, ist alles andere eher ein Nichtsein als ein Sein:

Denique Moyses cum discere vellet a deo, quod ei nomen esset, docens eum deus dicit: „Ego sum qui sum, et hoc mihi nomen est." Si ergo aliud aliquid in creaturis hoc nomine vel hac significantia appellari posset, numquam diceret dominus „hoc sibi esse nomen"; sciebat enim *se solum esse,* creaturas vero a se accepisse, ut essent. Nam et umbra ad comparationem corporis *non est* et fumus ad comparationem ignis *non est.* Sic ergo et „quae in caelis sunt et quae in terra, visibilia et invisibilia" (Col 1, 16), quantum ad naturam Dei pertinet, non sunt, quantum ad voluntatem creatoris sunt hoc, quod ea esse voluit ille, qui fecit (Reg. hom. I 11; Baehrens 20, 26 ff.)[8].

Aus diesen wenigen Zitaten erhellt, wie sehr neuplatonisches Denken den Gottesbegriff Augustins bestimmt, wenn für ihn vere esse und incommutabiliter esse zur Wesensbestimmung der göttlichen Natur werden.

Im Lichte dieser christlich-neuplatonischen Auffassung erhalten jetzt auch Anselms Ausführungen einen ganz konkreten und leicht verständlichen Sinn. Er ist Augustins treuer Schüler, wenn er das göttliche Sein von seiner Unwandelbarkeit her bestimmt:

Monol. 28: Si enim diligenter intendatur, *ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse,* alia vero omnia fere non esse et vix esse, quoniam namque idem spiritus *propter incommutabilem* aeternitatem suam nullo modo secundum aliquem motum dici potest quia fuit vel erit, sed *simpliciter est.* — Prosl. 22: Tu solus ergo, domine, es, quod es, et tu es, qui es. Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et *in quo aliquid est mutabile,* non omnino est quod est.

Es erklärt sich nun auch, warum in Anselms Augen non cogitari posse non esse den höchsten Ausdruck für die göttliche Wirklichkeit darstellt, es ist ja der höchste Ausdruck für die absolute Unwandelbarkeit, schließt jede Spur von Nichtsein aus. Kein geschöpfliches Sein kann an dieses göttliche Sein heranreichen:

Sic ergo *vere es,* domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. . . . Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est, *non sic vere* et idcirco minus habet esse (Prosl. 3).

Anselm bewegt sich also in seiner Auffassung von Gottes Wesen

[8] Es erübrigt sich, noch ausführlich auf das ἀληθῶς und ὄντως ὄν des Plotin, Porphyrius, Proclus und Pseudo-Dionysius zurückzugreifen.

ganz in Augustinischen Gedanken: die Unwandelbarkeit bestimmt das Wesen Gottes zum absoluten Sein, zur subsistierenden Wirklichkeit, so daß von dieser Wesensbestimmung aus gesehen der Gedanke an das Nichtsein Gottes absurd ist; Gott ist also vere, verissime et maxime habens esse. Damit erhalten die ersten Kapitel des Proslogion einen durchaus einheitlichen Sinn. Anselm hat es sich zur Aufgabe gestellt, durch den intellectus fidei zur Gotteserfahrung zu gelangen. Er sucht daher zunächst die Art des göttlichen Seins, die uns der Glaube vermittelt (ut intelligam quia es sicut credimus) intellektuell zu erfassen. Das ist aber das vere esse oder das incommutabiliter esse. Tatsächlich gelangt Anselm ja auch am Schluß seiner ersten Beweisführung zu der Einsicht, daß Gott absolut unwandelbar ist: sic ergo vere es . . . , ut nec cogitari possis non esse (Prosl. 3). Bei dieser Übereinstimmung mit Augustin dürfen wir wohl auch vermuten, daß Anselm Ex 3, 14 (Ego sum qui sum) als die Offenbarungsquelle für vere esse ansieht. Vielleicht kann man eine Anspielung darauf Prosl. 22 finden, wo es heißt:

Tu solus ergo, domine, es quod es, et *tu es, qui es*. Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est. . . . Tu vero es quod es . . . . *Et tu es, qui proprie et simpliciter es;* quia nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum praesens esse *nec potes cogitari aliquando non esse*.

Hier ist *tu es qui* [proprie et simpliciter] *es* mit non posse cogitari non esse, und so indirekt wenigstens mit vere esse zusammengestellt. Die Prosl. 3 ausgesprochene Folgerung: sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse bietet also eine Einsicht in das vere oder incommutabiliter esse, das die Offenbarung uns im Ego sum qui sum vermittelt. Wie oben erwähnt, redet Anselm am Ende des Beweises nie vom vere esse schlechthin, das doch mit der Überschrift von Prosl. 2 zur Diskussion gestellt war, sondern nur vom *sic* vere esse. Es handelt sich nämlich für Anselm darum, das in der Offenbarung verbürgte vere esse Gottes zu erfassen, und zwar will er seinem theologischen Programm entsprechend nicht nur einsehen, d a ß Gott, sondern vor allem auch, w i e Gott vere ist. Um zu dieser doppelten Einsicht zu gelangen, zieht Anselm als Mittelbegriff quo maius cogitari nequit heran, das unum argumentum, quod . . . solum ad adstruendum *quia deus vere est* . . . sufficeret. Es ist also durchaus verständlich, wenn der Schlußsatz nicht nur „ergo vere es", sondern vielmehr „sic vere es" heißt, m. a. W. es ist Anselm gelungen, durch das quo maius cogitari nequit darzutun, daß das im Glauben gegebene vere oder incommutabiliter esse Gottes tatsächlich, und zwar in einem ganz bestimmten Sinn, zu verstehen ist (sic vere es, ut nec cogitari possis non esse). Gottes Wirklichsein und seine Unwandelbarkeit ist so groß, daß er nicht einmal als nicht daseiend gedacht werden kann.

Es ergibt sich also, daß in den ersten Kapiteln des Proslogion ein „Gottesbeweis" überhaupt nicht zur Diskussion steht, es wird vielmehr die absolute, unwandelbare Wirklichkeit Gottes erklärt. Dabei sieht Anselm von vornherein alle Probleme von der Wesensbestimmung Gottes her als des quo maius cogitari nequit. Diese wird zunächst dem Glauben entlehnt (Prosl. 2: credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit), dann aber auch rationell begründet: Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum (Prosl. 3). Von hier aus wird dann auch die Frage nach dem Dasein Gottes gestellt, aber nicht, um es aus dem Begriff zu erschließen, sondern um die im Glauben gegebene Art des göttlichen Daseins, seine absolute Unwandelbarkeit (vere esse) als innerlich verbunden mit dem Wesen Gottes darzutun. Die einfache Existenz Gottes ist dabei von vornherein vorausgesetzt, wie es dem mystischen Charakter der Schrift entspricht.

Was konnte dann aber Anselm veranlassen, den „Gottesleugner" (insipiens) einzuführen, der mit seinem „non est Deus" einfach Gottes Dasein in Abrede zu stellen scheint? In Psalm 13, 1, dem das Zitat entnommen ist, ist der insipiens sicher ein Gottesleugner[9]. Was liegt da näher, als Anselm so zu verstehen, daß er gegen ihn Gottes Dasein aufzeigen will? Der insipiens ist sicher für das richtige Verständnis des Proslogion verhängnisvoll, und es ist wohl möglich, daß gerade durch ihn Gaunilo verleitet wurde, Anselms Ausführungen im Sinn eines Gottesbeweises zu verstehen. Er spricht ja in seiner Streitschrift gegen Anselm direkt pro insipiente und weist nach, daß aus dem einfachen Gottesbegriff das Dasein Gottes nicht erschlossen werden kann. Der insipiens in Anselms Proslogion stellt sicher ein eigenes Problem dar, das eine gesonderte und ausführliche Behandlung verdient. Und doch läßt sich schon von dem bisher Gesagten aus sein „non est Deus" gut in den Gedankengang Anselms einreihen.

Bereits bei Augustin fällt auf, daß er dem „vere esse" Gottes ein „non esse" des Geschöpfes gegenüberstellt: illi [scil. Deo] autem comparata *non sunt* (Ps 134, 4). Wie das vere esse die Unwandelbarkeit des göttlichen Seins bezeichnet, so ist das non esse des Geschöpfes der Ausdruck für sein ständiges Wechseln und Werden: si mutabilis est, non vere est (Io 38, 10)[10]. Im Licht dieser Augu-

---

[9] Vgl. Barth a. a. O. 115.

[10] Bene inter nos convenit, ut opinor, *omnia, quae corporeus sensus adtingit,* ne puncto quidem temporis eodem modo manere posse, sed labi, effluere et praesens nihil obtinere, id est, ut latine loquar, *non esse* (Ep. 2; Goldbacher 3). — Man vergleiche dazu eine sicher neuplatonisch beeinflußte Einteilung des Scotus Eriu-

stinischen Terminologie, die wir mit dem gleichen Recht wie die des vere esse auf Anselm übertragen dürfen, ergibt sich dann als These des insipiens: Gott ist ein wandelbares und allen Zufälligkeiten unterworfenes Wesen wie wir (non est Deus). Gerade darin besteht auch die Torheit seiner Aufstellung: cur itaque dixit insipiens in corde suo: non est deus, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens? (Prosl. 3.) Wer einmal erfaßt hat, daß Gott das quo maius cogitari non potest ist, nequit eum non esse cogitare (Prosl. 4), d. h. kann ihn sich nicht als wandelbar vorstellen, weil eben aus dieser Wesensbestimmung unmittelbar folgt, daß Gott absolut unwandelbares Sein besitzt.

Es ist also Anselm wirklich gelungen, mit Hilfe des quo maius cogitari nequit zu einer neuen Einsicht vorzudringen, die geeignet ist, eine Vorstellung von Gottes Seinsfülle zu geben: sic vere es, ut nec cogitari possis non esse. Es drängt sich ihm darum das Dankesgebet auf die Lippen[11]: Dank dir, guter Herr, Dank dir, denn was ich zuvor durch deine Gnade glaubte, sehe ich kraft deiner Erleuchtung jetzt so klar, daß ich, wollte ich an dein Sein nicht glauben[12], es doch nicht nicht-erkennen könnte (Prosl. 4).

Will man von einem Anselmianischen Gottesbeweis reden, so ist angesichts der streng Augustinischen Terminologie Anselms darzutun, daß vere esse in der Überschrift des zweiten Kapitels nicht den Sinn des unwandelbaren und absoluten Wirklichseins hat, sondern schlechthin von Gottes Existenz zu verstehen ist. Ferner wäre nachzuweisen, daß Prosl. 2 und 3 zwei verschiedene, Gottes Sein betreffende Beweisgänge enthalten; Prosl. 3 befaßt sich ja sicher nicht mit der einfachen Existenz Gottes, sondern ausschließlich mit seiner besonderen Seinsweise.

---

gena aller Dinge in: quae sunt et quae non sunt: Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit *vere esse;* quae vero per generationem . . . variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur *non esse,* ut sunt omnia corpora, quae nasci et corrumpi possunt (Div. Nat. I 6; ML 122, 445). — Ferner Alanus de Insulis: Quare vere Deus est unus, sive unitas, ratione simplicitatis, ratione immutabilitatis, ratione exclusionis, ratione similitudinis: *ergo sola monas est,* id est solus Deus vere existit, id est simpliciter et immutabiliter ens; *caetera autem vere non sunt,* quia nunquam in eodem statu persistunt (Theol. regulae II; ML 210, 624).

[11] Anselm fühlt sich für jede gewonnene Einsicht in die Glaubenswahrheit zum Dank verpflichtet: si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum (De incarn. verbi I).

[12] Es handelt sich also auch hier um das geglaubte Sein, d. h. das vere oder incommutabiliter esse, nicht um Gottes Existenz.

Eine neue Quellenpublikation zur Schule des Franz von Vitoria.

Von Wilhelm Hentrich S. J.

In diesem Jahre ist gerade ein halbes Jahrhundert vergangen, seit der soeben verstorbene Kardinal Ehrle in den „Katholik"-Aufsätzen über die Vatikanischen Handschriften der Salmantinertheologen des 16. Jahrhunderts wegweisend zur Erforschung dieser Theologenschule aufrief. Wenige Jahre vor seinem Tode, 1930, erlebte er noch die Freude, daß seine spanischen Mitbrüder mit einer „Biblioteca de Estudios Eclesiásticos" hervortraten, die in zwei Reihen theologisch-philosophische Forschungsarbeiten, vor allem auch unedierte Abhandlungen älterer Scholastiker, veröffentlichen sollte, und daß als erstes „Opusculo" dieser Biblioteca die spanische Übersetzung seiner „Katholik"-Aufsätze erschien (leider ohne daß der Herausgeber March, was unbedingt hätte geschehen müssen, die inzwischen erschienene Literatur mit den Verbesserungen und Richtigstellungen der Ehrleschen Konjekturen und Angaben in Anmerkungen nachgetragen hätte). — Der schwere Schicksalsschlag der Vertreibung, der die spanischen Jesuiten unmittelbar darauf ereilte, ließ die Biblioteca bis heute nicht über dieses „Opusculo" von 136 Seiten hinauskommen.

Viel günstiger gestaltete sich die Entwicklung eines ähnlich gerichteten Unternehmens, das ein Jahr darauf den Gedanken des Kardinals in großzügiger Weise verwirklichen wollte, die 1931 von den vereinigten Dominikanergelehrten aller spanischen Provinzen eröffnete Biblioteca de Teólogos Españoles[1]. Inhaltlich wie örtlich hat dieses Unternehmen seinen Schwerpunkt in dem altehrwürdigen Mittelpunkt der spanischen Dominikanertheologie, in Salamanca und dessen berühmtem Kloster S. Esteban. Von hier aus leitete der rührige Beltrán de Heredia schon seit Jahren die Zeitschrift Ciencia Tomista, in der viele Vorarbeiten zu dieser „Biblioteca" erschienen; hier schulte er sich in seinen jüngeren Ordensbrüdern

---

[1] Biblioteca de Teólogos Españoles. Dirigida por los Domínicos de las Provincias de España. Lex-8°. Salamanca, Convento de San Esteban. — Volumen 1. (= B. 1): Carro, Venancio, O. P., El Maestro Fr. Pedro de Soto, O. P., y las Controversias Político-Teológicas en el siglo XVI. Tomo 1: Actuación Político-Religiosa de Soto (XXII u. 402 S.) 1931. *Pes* 18.—. — Volumen 2 (= A. 1): Vitoria, Francisco de, O. P., Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Tomo 1. De Fide et Spe (qq. 1—22).(XLVIII u. 376 S.) 1932. *Pes* 20.—. Bei Subskription auf die ganze Sammlung ermäßigen sich die Preise um 30%.

einen Stab tüchtiger Mitarbeiter; hier in Salamanca, in der Bibliothek und im Archiv von S. Esteban, in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek und im Universitätsarchiv, ruht ja, wie ich aus eigener Anschauung weiß, eine fast unübersehbare Fülle ungehobener Schätze aus dem „Siglo de Oro" der spanischen Theologie.

Die dreigliedrige B. d. T. E. will nun in der Reihe A die unveröffentlichten Handschriften von Torquemada, Deza, Vitoria, Cano, den beiden Soto, Vega, Castro, Peña, Sotomayor, Mancio, Medina, Guevara, Bañez, den beiden Ledesma, Lemos, Juan de Santo Tomás, Navarrete herausgegeben, in der Reihe B durch historisch-theologische Monographien das Lebensbild und die Stellung dieser Theologen nach archivalischen Quellen zeichnen und in der Reihe C nach dem Grundsatze „Vetera novis augere et perficere" selbständige dogmatische Abhandlungen lebender Dominikanertheologen hinzufügen. Bis jetzt liegen von den Reihen A und B je der 1. Band vor; fünf weitere Bände sind druckfertig bzw. unter der Presse.

Den „spanischen Sokrates" hat man Franz von Vitoria gerne genannt, weil er wie Sokrates keine Schriften hinterlassen, vielmehr nur durch mündlichen Unterricht sich in Soto, Cano, Mancio usw. große Schüler erweckt hat und dadurch der Erneuerer der Scholastik geworden ist. In Zukunft wird man ihm diesen Beinamen nicht mehr ohne Einschränkung beilegen dürfen; denn der unermüdliche Vitoriaforscher B. de H. beginnt in dem 1. Bande der Reihe A (dem 2. in der Zählung der Biblioteca als Einheit) mit der Veröffentlichung der Thomaskommentare V.s. Wie in dieser Zeitschrift wiederholt berichtet wurde, ist B. de H. seit fast zwei Jahrzehnten mit den Vorarbeiten zu dieser Veröffentlichung beschäftigt. Viele Aufsätze in der CiencTom, deren Herausgeber er ist, sind der Niederschlag dieser Vorarbeiten, vor allem die erweiterte Zusammenfassung mancher dieser Aufsätze in seinem bisher größten Werke „Los Mss del M. F. de V." (Madrid-Valencia 1928). In letzterem hält er Heerschau über alle bisher aufgespürten V.-Hss (d. h. Nachschriften seiner mündlichen Vorlesungen durch Schüler), wägt ihren Wert vorsichtig ab, untersucht archivalisch V.s Unterrichts- und Diktiermethode und klärt die übrigen Vorfragen einer Edition.

B. de H. entschied sich, zunächst mit der auf 6 stattliche Bände von 2400 Seiten Umfang berechneten Publikation der Kommentare zur Secunda secundae zu beginnen. Denn mit ihr begann V. seine Vorlesungen, sie blieb stets seine Lieblingsmaterie, aus ihr gingen seine berühmten Relectiones hervor. Der vorliegende Band umfaßt die ersten 22 Quästionen, also den Traktat de fide et spe; der 2. wird den Traktat de caritate et prudentia, der 3.—5. den de iustitia, der 6. den de fortitudine et temperantia enthalten.

Der vorliegende Band bietet nun auch eine gründliche Einleitung (von 48 Seiten), in der B. de H. in die Geschichte der Handschrift einführt, die dieser Edition zugrunde liegt. Von V.s Kommentaren zur 2, 2 sind bis jetzt sechs verschiedenwertige Nachschriften bekannt. B. de H. wählt die Hs 43 (früher 4—6—15) der Univ.-Bibl. Salamanca aus, die Nachschrift des Baccalarius Franc. Trigo der Vorlesungen, die V. von 1534/35 an zum dritten und letzten Male in Salamanca hielt. Mit einem Eide bezeugt Trigo die Genauigkeit seiner Wiedergabe: „A quo quidem [magistro V.] ea [scholia] adeo, ut testis est Deus, debita cura ac diligentia audivi et litteris mandavi, ut non in parvo pretio a condiscipulis meis, qui a me scripsere, haberentur." Ein Vergleich mit den andern Hss, eine genaue Zergliederung seines Textes ergeben nach B. de H. tatsächlich, daß Trigo (der zur Zeit des Mitschreibens sein vierjähriges Theologiestudium schon abgeschlossen hatte) mit einer fast einzig dastehenden Sorgfalt die Vorlesungen des Meisters (nicht Diktate, denn erst seit 1539/40 diktierte er) in der Aula wortwörtlich in Kurzschrift aufgenommen und daheim gewissenhaft ins Reine übertragen hat.

Wenn vielleicht auch noch einige Unausgeglichenheiten und Ungenauigkeiten der Zitate sich in der Ausgabe finden, so ist billigerweise zu berücksichtigen, daß, als B. de H. die letzte Hand an sein Werk legte, die Stürme des Aufruhrs über Spanien und auch Salamanca tobten und es daher vielfach unmöglich war, an bestimmte Bücher heranzukommen. — Jedenfalls stimmen wir dem Herausgeber zu, wenn er daran festhielt, die Ausgabe (die bereits das Provinzialkapitel von Palencia 1575 angeordnet hatte) trotz der Ungunst der Zeitumstände zu Ende zu führen, statt sie — wie es im Laufe der Jahrhunderte mit V.s Nachlaß schon mehrfach geschah — auf bessere Zeiten zu verschieben und dadurch vielleicht zum Scheitern zu bringen.

Stegmüller tadelt in der ThRev 32 (1933) 26 ff., daß B. de H. den cod. Ottob. 1015 A nicht für die Edition ausgenutzt habe, und zeigt, daß die q. 1 a. 1 hier inhaltlich völlig von dem Trigo-Text verschieden ist. — Auch ich hätte gewünscht, daß B. de H. in der Einleitung die 6 Hss genauer aufgeführt und ausdrücklich das Für und Wider ihres Wertes abgewogen hätte; aber einschlußweise hat er es genügend, in „Los Mss . . ." und der Einleitung zusammengenommen, getan. Ein endgültiges Urteil über die Berechtigung der Ausstellung Stegmüllers kann ich ohne Einsichtnahme der Hs natürlich nicht fällen. Aber gerade das, was St. veröffentlicht, scheint mir (unter Verwertung der Ausführungen B. de H.s in „Los Mss . . ." 120 ff.) ziemlich deutlich nahezulegen, daß hier der cod. Ottob. 1015 A nicht die Vorlesung Vitorias von diesem Jahre, sondern entweder die eines anderen Jahres oder die eines

andern Lehrers o. ä. wiedergibt (denn auch der zweitbeste Text, von Solano, stimmt ja mit Trigo im wesentlichen überein, wenn ich B. de H. richtig verstanden habe). Das Vorgehen B. de H.s, nur eine Hs, die weitaus beste, wiederzugeben — um die Ausgabe überhaupt bald vollenden zu können — läßt sich m. E. unter den gegebenen Verhältnissen verteidigen.

In den Jahren 1927 und 1928 hatte V. Carro in der CiencTom mehrere Aufsatzfolgen über den berühmten Theologen und Beichtvater Karls V., Pedro de Soto, veröffentlicht, die in dieser Zeitschrift (Schol 3 [1928] 132 f. 615 f.) eingehend untersucht wurden. Diese Artikel gaben im wesentlichen eine Doktordissertation an der Universität Freiburg i. d. S. wieder. Auf Grund neuer ertragreicher Studienreisen wuchs die Arbeit sich zu zwei stattlichen Bänden aus, deren erster jetzt im Druck vorliegt. Er behandelt S.s äußeren Lebenslauf, sein Wirken als Oberer in Spanien, als Visitator seiner deutschen Mitbrüder, seine religionspolitische Tätigkeit am Hofe des Kaisers, in Deutschland, England, am Konzil von Trient, seine Verwicklung in den Carranza-Prozeß, vor allem auch seinen Anteil an der Gründung der Dillinger Universität. Das Schlußkapitel behandelt das Verhältnis S.s zur jungen Gesellschaft Jesu, deren ehrlicher Freund, treuer Beschützer und Förderer er war. — Da der zweite Band, der das eigentlich Wichtigste, die Stellung S.s in den theologischen Kontroversen seiner Zeit bringen soll, binnen kurzem erscheinen wird, möchten wir uns hier mit einem Hinweis auf unsere frühere Besprechung begnügen und eine eingehende zusammenfassende Würdigung uns bis zum Erscheinen des 2. Bandes vorbehalten. Für das reiche archivalische Material möchten wir dem Verf. schon jetzt danken und den Wunsch nach größerer Sorgfalt und Genauigkeit in den Literaturangaben usw. beifügen.

Jeder Freund der Scholastik des 16. Jahrhunderts wird sich aufrichtig darüber freuen, daß die spanischen Dominikaner trotz der Ungunst der Zeit diese Aufgabe, die ein Ehrle seit Jahrzehnten in seinen Schriften wie im mündlichen Verkehr für dringend erklärte, planmäßig in Angriff genommen haben. Allerdings wird bei der Weitschichtigkeit des Stoffes die Gesamtarbeit nur durch großzügige Arbeitsteilung zu leisten sein, indem auch die andern Orden, die Augustiner, Franziskaner usw., ihre Theologen aus dem Salmantiner Reformkreise oder dessen Ausstrahlungssektoren in ähnlicher Weise bearbeiten. Für die Gesellschaft Jesu wird (von der „Bibl. de Estudios Eclesiásticos" abgesehen, die hoffentlich bald bei einer Besserung der kirchenpolitischen Lage Spaniens ihre Veröffentlichungen wird fortsetzen können) die Quellenpublikation „Societatis Iesu Selecti Scriptores" (Rom, Gregorianische Universität), deren 1. Bd. 1933 erschien, durch die geplante Ver-

öffentlichung der Werke eines Toledo, Suarez, Gregor von Valencia usw., die ja alle zur Salmantiner Schule im weiteren Sinne zu rechnen sind, zur Gemeinschaftsarbeit beitragen. Ebensowenig wird man auf die wertvolle Mitarbeit von Forschern außerhalb der Ordensfamilien, vor allem eines Friedrich Stegmüller, verzichten können. — Daß dem Orden des hl. Dominikus der Löwenanteil der Arbeit zufallen wird, liegt in der Natur der Sache, da ja die meisten der großen Salmantiner seine Söhne waren.

Bei dem bestimmenden Einfluß, den ein B. de H. mit seiner ruhigen Sachlichkeit auf die Bibl. de Teol. Esp. hat, ist zu hoffen, daß Entgleisungen, wie sie in früheren Aufsätzen Carros über Pedro de Soto entschieden zurückgewiesen werden mußten, in die historisch-theologischen Abhandlungen der B. de T. E. nicht eindringen. Gerade auf dem Gebiete solcher Quellenpublikationen sollten doch eigentlich Thomisten und Molinisten schiedlich friedlich nebeneinander, ja miteinander ohne gegenseitige Verketzerungen am Ausbau einer noch zu schreibenden Geschichte der Wiedergeburt der Scholastik im 16. Jahrhundert arbeiten können.

Besprechungen.

Browe, P., Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters (Breslauer Studien z. hist. Theol. 23) gr. 8° (VII u. 143 S.) Breslau 1932, Müller & Seiffert. *M* 7.—.

Zur Darstellung kommen die ethischen Auffassungen über die Katamenien (Wirkungen des Blutes; Unzulässigkeit des ehelichen Verkehrs zu dieser Zeit; Kirchenbesuch; Empfang der hl. Kommunion), die Geburt, den ehelichen Verkehr (seine Auswirkungen, somatische, psychische, ethische in Rücksicht auf das Gebiet religiös-sittlicher Bewertung und Betätigung), die Pollutionen, die Hochzeit. — Ziel der Ausführungen ist zu zeigen, wie sich die heutige Lehre und Praxis allmählich entwickelt und durchgesetzt hat. Aus dem weiten Gebiet der Sexualethik sind die Funktionen herausgenommen, die an sich rein physiologischer Natur sind oder doch ohne Sünde bewußt vorgenommen werden können. Es wird gezeigt, wie diese Dinge eine gewisse „Unreinheit" zur Folge hatten und das Verbot, nachher das Heiligtum zu betreten oder die Kommunion zu empfangen, bewirkten; wie ehelicher Verkehr an Festtagen unerlaubt war und dergleichen mehr. Br. vertritt die Auffassung, daß manche Sexualfunktionen in sehr vielen kirchlichen Kreisen bis ins Mittelalter hinein eine Beurteilung erfahren haben, die nicht an christlicher Geistesfreiheit, sondern an den jüdischen Gesetzen und an unchristlichen Volksanschauungen orientiert war. — Das reiche Quellenmaterial und die vielen Belegstellen ermöglichen dem Leser, sich auch selbst ein gewisses Urteil über die damaligen Anschauungen zu bilden. Die Schrift des Verf. ist unstreitig ein wissenschaftlich höchst wertvoller Beitrag zur Geschichte der kath. Moraltheologie, insbes. zur christlichen Sexualethik.

In der Ausdeutung und Verwendung des gebotenen Materials wird man an manchen Stellen anders urteilen als der Verf.; so glaube ich z. B., daß die Darlegung der Lehre des hl. Thomas über die entgeistigende und der Würde beraubende Wollust des (ehelichen) Geschlechtsaktes (73 f.) der Ansicht des Heiligen nicht ganz gerecht wird. Das an der auch vom Verf. zitierten Stelle S. theol. 1, 2 q. 34 a. 1 ad 1 Gesagte lautet doch m. E. weniger scharf. Thomas vergleicht hier die Hemmung des Vernunftgebrauches, die der Schlaf mit sich bringt, mit der Hemmung, die die delectatio im actus coniugalis mit sich bringt, und sagt abschließend: „nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur". — Wer die Lehre des hl. Thomas über die Sexualethik in ihrer Gesamtheit und in ihrem Zusammenhang liest, wird einen positiven Gesamteindruck haben; das gleiche gilt von der Lehre seiner unmittelbaren Vorgänger und Zeitgenossen. Die Hauptlinien sind in sich und in ihrem Verlauf klar und verständig; in einigen seitlichen Abzweigungen und Ausläufern wird man zweifeln und nicht ohne weiteres folgen wollen. — Der Gesamteindruck über die in vorliegender Schrift gezeichnete Sexualethik war nach Beendigung der Lektüre ein negativer; es schien mir, als ergäben die vielen, historisch beglaubigten Einzeltexte und -züge ein verzeichnetes Gesamtbild, das sich mit dem aus dem zusammenhängenden Studium der großen Autoren gewonnenen nicht zur Deckung bringen ließ.

Der Verf. verweist öfter im Lauf der Darstellung auf alttestamentliche Gesetze und Anschauungen; auf ethisch falsche Wertung körperlicher Vorgänge (körperliche Unreinheit), auf übertriebene Annahme dämonischer Einflüsse, auf Mangel an christlicher Geistesfreiheit. Mir scheint, daß vieles, was mit diesen Maßstäben gemessen wird und in seiner sprachlichen und gedanklichen Fassung auch in diese Richtung zu weisen scheint, in seinem tiefsten Kern aus andern Wurzeln stammt und darum auch anders zu bewerten ist. Es gibt psychische Bereitschaften und Unbereitschaften, die in sich zwar sittlich indifferent sind, die aber nach ihrer subjektiven Seite im Bewußtsein des Betroffenen eine gewisse Fremde und Ferne rücksichtlich religiöser und kultischer Betätigung besagen und darum nach rein psychologischen Gesetzen den Menschen zu einer gewissen Zurückhaltung religiöser Betätigung gegenüber führen, bis jene inneren Zustände für das Bewußtsein wieder mehr abgeklungen sind. Daß aber Vorgänge der Sexualsphäre, auch wenn sie sittlich indifferent sind, solche spontane negative innere Haltungen bei sehr vielen (vielleicht bei der Mehrzahl der Menschen) schaffen, wird man nicht leugnen können. — Ferner läßt sich nicht leugnen, daß je nach den wechselnden Verhältnissen von Zeiten und Menschen, aus erzieherischen Gründen, zu einer Zeit oder bei einem Volke eine größere äußere Zurückhaltung und Ehrfurcht gefordert werden kann bzw. muß als zu anderer Zeit und bei anderen Völkern, und daß darum bez. in sich indifferenter Dinge mit Recht eine Strenge einsetzen kann, die unbegründet erscheint, sobald die Vorgänge rein in sich betrachtet werden. Dem widerspricht nicht, daß die geforderte Zurückhaltung begründet wird „ex rei natura". Denn bestimmte Umstände vorausgesetzt, kann etwas „ex rei natura" gefordert oder berechtigt sein, was es nicht ist, wenn die betreffenden Umstände nicht da sind und die Sache rein in sich genommen wird. Daß dann die tieferliegenden Gründe, die als solche nicht in der hier gegebenen reflexen Form ins Bewußtsein treten, in Gesetze und Worte des Alten Testamentes gefaßt und mit den Worten der Schrift erhärtet werden, beweist noch nicht, daß tatsächlich alttestamentliche Gebundenheit des Geistes (im Gegensatz zur christlichen Geistesfreiheit) der eigentliche Grund der sexualethischen Forderungen ist. Es soll hiermit nicht geleugnet werden, daß hier und da auch die vom Verf. gerügten unwertigen Geisteshaltungen Grund gewisser Forderungen gewesen sind; aber ich möchte bezweifeln, daß dies durchschnittlich der Fall war und daß in ihnen der tiefste und letzte Grund zu suchen ist.

Auf die Bewertung der „dämonischen Einflüsse", die Berechtigung oder Unberechtigung ihrer Annahme, auf ihre Ausdehnung und eventuelle Art des Wirksamwerdens kann hier nicht näher eingegangen werden. Psychologische Erwägungen geben hier nicht die letzte Antwort; es ist zu untersuchen, wie weit die Offenbarungsquellen eine Behauptung und Praxis decken, wie weit nicht. Eine mitunter nicht leichte Untersuchung, weil sich Offenbarungswahrheiten nach psychologischen Gesetzen im Bewußtsein eines Menschen vermengen können mit Anschauungen und Innenhaltungen, die aus anderen Quellen stammen! Immerhin steht aus Lehre und Praxis der Kirche wohl fest, daß die Einflußnahme der gefallenen Engelwelt auf die Menschen (nach den Theologen meist wohl in der Form der Indienstnahme und Lenkung rein natürlicher Ursachen) nicht als etwas ganz Außergewöhnliches anzusehen ist,

was auch einmal vorkommen mag. Darum ist die Namhaftmachung solcher Einflüsse in der Sexualethik des Mittelalters etwas Begreifliches und Berechtigtes, wenn auch für den Einzelfall ein zwingender Beweis nur schwer wird erbracht werden können.

Ob man in der Wertung und Deutung der gebotenen Zeugnisse und Anschauungen dem Verf. beistimmt oder in einzelnen Dingen glaubt, anderer Ansicht sein zu dürfen, man wird immer dankbar die in dem Buche gebotenen Früchte ernstester wissenschaftlicher Arbeit entgegennehmen und sich in die Gedankengänge früherer Jahrhunderte einführen lassen in Dingen, die immer die Menschen stark in Anspruch genommen haben und wohl auch immer in Anspruch nehmen werden, offen oder mehr im geheimen.

Fr. Hürth S. J.

Wittmann, Michael, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht. gr. 8° (XV u. 398 S.). München 1933, Hueber. *M* 15.—; geb. *M* 17.50.

Über das Ziel seines Werkes sagte der Verf., seine Aufgabe sei nicht eine literargeschichtliche, sondern eine ideengeschichtliche; nicht eine abschließende Leistung habe geboten werden sollen, sondern ein umfassender Beitrag zur historischen Erforschung der Ethik des größten Scholastikers. Dabei ist es auf das einheitliche Ganze der ethischen Lehren abgesehen, auf die Ethik des Aquinaten in ihrem systematischen Aufbau; allerdings auf den Aufbau der philosophischen, nicht der theologischen Moral, so schwer an einzelnen Punkten eine volle Trennung der beiden ist. Der Charakter des Werkes ist ein streng historischer; die Gedanken und Anschauungen des mittelalterlichen Denkens sollen in ihrem wahren und vollen Sinn und in ihrer charakteristischen Eigenart möglichst richtig erfaßt und historisch treu wiedergegeben werden; subjektive Reflexionen über diese Anschauungen scheiden aus. So kennzeichnet der Verf. selbst Ziel, Inhalt, Eigenart und Charakter seines Werkes. — In 4 Hauptabschnitten werden behandelt: die Glückseligkeit, das menschliche [sittliche] Handeln (in seinem Wesen und in seinen Voraussetzungen), die Tugend, das Gesetz. Es ist im wesentlichen der Stoff der „allgemeinen Moral" oder der Prinzipienlehre, bei Thomas praktisch der Inhalt der 1, 2 der S. theol. In jedem Kapitel werden die Leitgedanken der Ethik des hl. Thomas dargelegt und mit den Darlegungen der Vergangenheit konfrontiert. Naturgemäß stehen hier einerseits Aristoteles, anderseits Augustinus im Vordergrund. Indes ist die Untersuchung keineswegs auf diese beiden beschränkt; in reichem Ausmaß werden Gedankengänge des Nacharistotelismus, des Platonismus und Neuplatonismus, der ältern und jüngeren Stoa usw. angeführt, die als Ganzes oder in einzelnen Elementen in der Ethik des Scholastikers sich finden. — W. betont wiederholt, daß die bloß dialektische Erklärung der Anschauungen des hl. Thomas ungenügend ist, um ein volles Verständnis seiner Ethik zu vermitteln; erst die historische Untersuchung, die die Verbindungslinien mit den bereits vorliegenden Anschauungen der Vergangenheit zieht, ermögliche es, den Ausführungen gerecht zu werden. Andererseits lasse diese historische Methode auch die Eigenart des Heiligen in der Benutzung und Verwertung des vorliegenden Materials erkennen. Thomas gehe an

die Texte und Gedankengänge der alten Autoren nicht in der Form historisch-kritischer Untersuchung heran, der es vor allem darauf ankommt, den Sinn des Autors festzustellen, sondern in mehr oder weniger freier dialektischer Deutung, die dem Text, wie er vorliegt, einen vernünftigen Sinn gibt, ohne peinlich zu fragen, ob er nach der Auffassung und dem Willen des Autors diesen Sinn wirklich hat. W. meint diese Feststellung keineswegs im Sinne eines Vorwurfs — die historisch kritische Arbeitsweise war nicht die der Scholastik —; es zeigt sich in ihr für ihn eine Eigenart der Arbeitsweise des großen Scholastikers: sein Bestreben auszugleichen und eine Harmonie zwischen dem Gedankengut der verschiedenen Schulen der Vergangenheit herzustellen; sodann seine ganz außergewöhnliche Begabung und Gestaltungskraft auf dem Gebiete wissenschaftlicher Systematik. Noch ein anderes Merkmal der persönlichen Eigenart glaubt W. auf Grund seiner historischen Nachprüfung der Sittenlehre des hl. Thomas aufweisen zu können: eine ausgesprochen intellektualistische Geistesrichtung gegenüber der mehr voluntaristischen eines hl. Augustin. Aus ihr erklärt sich z. T. eine gewisse Vorliebe für Aristoteles und aristotelische Gedankengänge. Indes hält Thomas sich fern von einseitigem Intellektualismus, der für die berechtigten Forderungen und Elemente des Voluntarismus kein Verständnis und keine Anerkennung aufzubringen vermöchte. In mehr als einem Punkte gibt er dem Voluntarismus den Vorzug vor den aristotelischen intellektualistischen Aufstellungen.

Das Buch ist überaus reich sowohl an historisch-sachlichen Aufschlüssen als auch an methodisch-grundsätzlichen Anregungen. Manche anscheinenden oder wirklichen Härten oder Unausgeglichenheiten in der thomistischen Ethik werden durch die historischen Ausführungen W.s verständlich gemacht, manche Dunkelheiten geklärt. Das Werk ist eine wirkliche Bereicherung der Wissenschaft und erfüllt den Zweck, den W. sich bei seiner Abfassung gesetzt hat. In der einen oder andern Einzelfrage kann dem Leser das Bedenken kommen, ob die historische Methode des Verf. nicht doch etwas über das Ziel hinausschießt u. historische Abhängigkeit annimmt, wo ebenso gut ein selbständiges neues Denken vorliegen kann, das ohne Abhängigkeit von der Vergangenheit zu den gleichen oder ähnlichen Ergebnissen gekommen ist wie diese. Es ist doch nicht so, daß spätere Generationen durch eigenes Denken nicht dasselbe selbständig neu finden können, was die früheren durch das ihre gefunden haben. Ebenso scheint mir, daß die dialektische Erklärungsmethode, sowohl die der Jetztzeit bez. der Lehre des Aquinaten als die des Aquinaten bez. seiner Texte und Quellen, etwas zu gering eingeschätzt und die historische Behandlungsweise ihr gegenüber etwas überbetont wird. Soweit historische Tatbestände festzustellen sind, verdient die historische Methode den Vorrang; aber soweit es sich ausschließlich oder vorwiegend um den bloßen Sachinhalt und die Lösung eines Sachproblems handelt, ist das Primäre nicht die Frage, wie dieser und jener Autor sich das Problem und dessen Lösung gedacht hat, sondern wie das Problem in sich ist und was zu seiner sachlichen Lösung vorgebracht werden kann (mit den materiell gleichen Worten eines bestimmten Autors oder in eigener neuer Fassung). Daß auch zum Verständnis eines Sachproblems und zu seiner sachlichen Lösung die typisch-historische Methode beitragen kann, mitunter vielleicht sogar not-

wendig ist, wird dadurch nicht in Abrede gestellt. Es soll nur auf die Gefahr einer überstarken Betonung und Bewertung der historischen Seite bei Behandlung und Wertung der doch vorwiegend sachlichen Bedeutung ethischer Fragen hingewiesen werden. Aber hier wird wohl der Verf. mehr als alle anderen betonen, daß das Ideal in der Verbindung beider Methoden, der historischen wie der dialektischen, gelegen ist und daß der von ihm beanstandete Mangel in der einseitigen Anwendung dialektischer Lösungsversuche besteht mit Vernachlässigung einer ernsten historischen Erforschung des damals bereits vorliegenden Gedankengutes.

Fr. Hürth S. J.

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia. Tomus Decimus Quintus. Summa contra gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographum exacta. Liber quartus cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis cura et studio Fratrum Praedicatorum. 2° (L u. 303 S.) Romae 1930, Apud sedem Commissionis Leoninae.

Widrige Umstände haben zwar die Berichterstattung über diesen letzten Band der Summa contra gentiles verzögert; es ist aber vielleicht auch jetzt noch am Platze, auf einige Forschungsergebnisse und Methoden hinzuweisen. Die Art der äußeren Ausstattung und die allgemeinen Prinzipien der Textgestaltung sind nunmehr allgemein bekannt. Jedes Lob und jede Empfehlung ist da überflüssig. Ich hebe einige Punkte aus der Einleitung hervor. Die Herausgeber bleiben nie in ruhiger Selbstgenügsamkeit bei dem Erreichten stehen, sondern suchen dieses immer mehr zu befestigen, aber auch womöglich zu korrigieren und zu vervollkommnen. So haben sie in jeder Einleitung Neues zu sagen. Die Grundthese, daß alle Textzeugen von einer einzigen Abschrift des Autographs abstammen, ist unerschüttert geblieben. Gefallen ist dagegen die Annahme, daß diese Abschrift mit dem Pariser Exemplar identisch sei. Das Ergebnis der fortschreitenden Untersuchung kann also zusammengefaßt werden: Ehe noch das Autograph die letzte Vollendung erhalten, wurde eine Abschrift angefertigt. Sie ist der Stammvater der Überlieferung pA. Nach oder bei der letzten Gestaltung des Autographs wurden die Änderungen in die Abschrift eingetragen. Die so vollendete unmittelbare Abschrift wurde dann zweimal kopiert; die eine Kopie ist der Stammvater der Familie α (Pariser Tradition), die andere der Stammvater von β.

Ein seltener Vorzug ist es, daß dem Leser ein vollständiger Einblick in das textkritische Verfahren geboten wird. So sind die Einleitungen zu einer Schule der Textkritik an mittelalterlichen Werken, zumal solchen mit reicher Überlieferung, geworden. Der erste Teil der Einleitung berichtet über weitere Forschungen zur Überlieferung des vollständigen Textes. 56 neue Hss sind geprüft; es sind zumal spanische, deutsche, englische. Unter ihnen ist nur ein Zeuge der Tradition pA, eine Lübecker Hs des 15. Jahrhunderts. Es ist dies eine neue Mahnung, die jungen Hss einer reichen Überlieferung nicht ganz außer Acht zu lassen. Die ältere Methode, die Familiengemeinschaft durch gemeinsame Fehler zu bestimmen, wird glücklich durch ein Hilfsverfahren ergänzt. Es beruht auf dem Prinzip, daß unscheinbare, den Sinn nicht ändernde Abweichungen viel eher der Hand des Korrektors entgehen als sinnstörende Fehler. Daher sind eine Anzahl solcher gemeinsamer Abweichungen ein gutes Kennzeichen für die gleiche Familie.

Auf Grund dieser Methode wird nun ein Verzeichnis der neuen Hss gegeben, aus dem man ihre Annäherung an Klasse α oder β ersehen kann. Nach einer Kennzeichnung der Stelle, welche die Lübecker Hs innerhalb der kleinen Gruppe pA einnimmt, folgt die Auseinandersetzung mit der Hypothese, der Cod. lat. 3107 der Pariser Nationalbibl. sei der Stammvater von α, wenigstens in einer großen Anzahl von Petien. Wohl selten ist eine leichtgeschürzt dahergehende Hypothese mit solcher Gründlichkeit und solch schwerem Geschütz bekämpft worden als in diesem Fall. Die Hs ist weder der Vater von α, noch von irgend einer Gruppe innerhalb α, ja es ist sogar zweifelhaft, ob sie überhaupt je Exemplar war. Die Widerlegung bietet für die richtige Einschätzung der Petien, die einen gewissen äußeren Wert zur Feststellung der Familien besitzen, für die Art ihres Zustandekommens, für mögliche Erneuerung einzelner Petien und ihre Kennzeichen wertvolle Winke. Noch ein wichtiges Ergebnis. Es ist nach dem obengenannten zweiten Verfahren pA mit β und mit α verglichen. Es zeigte sich eine viel größere Verwandtschaft zwischen pA und dem von Einflüssen aus α gereinigten β als zwischen pA und α. Daraus ergibt sich, daß in Zweifelsfällen pA + β vor α den Vorzug verdient.

Im zweiten Teil folgt die Rechenschaft über die Rezension des vierten Buches, für dessen Herausgabe das Autograph nicht zu Hilfe kam. α bildet die Grundlage, β dient zur Korrektur. Stimmt dies Verfahren so ganz mit den eben vorgelegten Ergebnissen überein? Der Passus lib. 4 c. 11 über die Gleichheit von Vater und Sohn wird aus äußern und innern Gründen als interpoliert angesehen. Es folgen dann noch die Varianten der Piana im Gegensatz zur Ausgabe von 1480 und die Varianten in den Titelüberschriften und Einteilungen der ganzen Summa; eine sehr nützliche Übersicht über sämtliche Stellen der Summa, die im Laufe der verschiedenen Einleitungen erwähnt oder behandelt werden und endlich die Varianten zum Kommentar des Ferrariensis in den Ausgaben 1524, 1570, 1901. Ich habe nur den einen Wunsch, auch diese Einleitung möge mit dem gleichen Eifer und Verständnis studiert werden, mit dem sie verfaßt wurde.

Zum Schluß möchte ich auf ein interessantes Analogon hinweisen, und eine Frage stellen. Wie hier eine Textüberlieferung besteht, die vor endgültigem Abschluß des Werkes entstanden ist, so ist es auch bei De ente et essentia. In der Ausgabe von L. Baur (Aschendorff: Opuscula et textus, Heft 1, ²1933) heben sich die Lesarten des Cod. F. IV 34 der Universitätsbibl. Basel — meines Erachtens einer der ältesten, wenn nicht der ältesten Hs — so deutlich von allen übrigen ab, daß sie eine eigene Familie bildet. Ich sehe in der Hs den Zeugen der ältesten bis jetzt erkennbaren Redaktion. Die Frage werden mir die Herausgeber, die erklärte Feinde aller phantastischen Behauptungen sind, im Hinblick auf eine frühere Frage vielleicht verzeihen. Ich stellte (Greg 2 [1921] 307), gestützt nur auf die Betrachtung der Sachlage und der äußeren Verhältnisse, die Ansicht auf, die Identifizierung der ersten Abschrift mit dem Pariser Exemplar sei nicht hinreichend wahrscheinlich, und war damals in der Hochflut der Petienbegeisterung einer der rari nantes, die dem inneren Werte der Pariser Exemplaria mehr skeptisch gegenüberstanden. Was damals mehr oder minder nur Arbeitshypothese war, ist heute dank den weiteren Forschungen der Herausgeber mir sicher scheinende Tatsache, wie umgekehrt eine andere damals von mir aufgestellte Hypothese über

den Ursprung von pA an den Tatsachen scheiterte. Ich frage jetzt: Warum haben die Herausgeber die „Möglichkeit" nicht berücksichtigt, daß Thomas größere oder kleinere Abschnitte des Autographs selbst abschrieb? Er war damals noch ein recht junger Magister (etwa 35 Jahre alt). Und an und für sich ist es fraglich, ob er stets einen Schreiber zur Hand hatte, der mit der verzweifelten Schrift fertig wurde. In dieser Annahme könnten aber gute Interpolationen der ersten Abschrift, die nicht im Autograph stehen, und ebenso unbedeutende Änderungen von ihm selbst herrühren. Fehler der Abschrift, wenn es keine Horrenda sind, zeugen „an und für sich" nicht notwendig gegen Autorenabschrift. Und die Verweise „quere infra, quere in parvo, istum articulum pone supra" legen wohl nahe, daß ein anderer Schreiber gemeint war; sie sind aber nicht in allen Fällen entscheidende Beweise, zumal nicht für den ganzen Umfang des Werkes. Denn bei dem Zustand der Hs waren solche Verweise auch für den Verfasser selbst, wenn die Korrektur nicht zeitlich mit der Abschrift verbunden wurde, durchaus notwendig. Ich stelle keine Behauptung auf, sondern nur eine Frage, die bei ihrer Bedeutung für die Beurteilung der ersten Abschrift als solche berechtigt erscheint und eine Untersuchung verdiente. F. Pelster S. J.

Steinbüchel, Theod., Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Darstellung und Würdigung. I. Bd. Die Entdeckung des Geistes. gr. 8° (XVI u. 422 S.) Bonn 1933, Hanstein. *M* 15.75; geb. *M* 21.—.

Als vor einem Jahrzehnt das zweibändige Werk R. Kroners, Von Kant bis Hegel (Tübingen 1921—24) erschien, erblickte die Fachkritik darin einen Markstein auf dem Wege der Hegelforschung. In dieser Zeitschrift (Schol 3 [1928] 114 f.) bezeichnete es W. Klein als „zum Bedeutendsten gehörend, was die philosophische Gegenwart auf akatholischer Seite hervorgebracht hat". Auch das Werk eines katholischen Philosophen und Priesters, dessen erster Band hier vorliegt, wird als eine ähnliche Wegmarke anzusprechen sein. Jedenfalls ist Kroners Werk — selbstverständlich ohne seinen Wert einzubüßen — dadurch in mehreren Punkten bereits überholt. Eine Besprechung und Wertung wird sich daher am besten in Form einer Gegenüberstellung der beiden parallelen Werke herausarbeiten lassen. (In dem durchaus positiv und unpolemisch aufgebauten Werke St.s wird diese Abgrenzung gegen Kr. weder im Vorwort, noch in der Einleitung oder im Texte angedeutet.)

Kr. lehnt es ausdrücklich ab, im Hegelschen System eine „Grundidee" anzuerkennen: „So machtvoll die Eigenart seines Denkens ist . . . , so wenig läßt sich dennoch ein Gedanke als Grundgedanke herausheben" (II 261). St. hat den Mut, schon durch die Wahl des Titels implicite dieser These Kr.s zu widersprechen: Es gibt ein Grundproblem H.s, die philosophische Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen. St. ist überzeugt, daß der Schlüssel zum Verständnis sowohl der historischen Entwicklung H.s selbst als zur Erschließung des Hegelschen Systems die Aufrollung dieses Problems ist, wie es H. seit den Anfängen seines Denkens beschäftigt. Dieses Problem ist aber in keiner Weise nur ein formal-logisches, vielmehr stellt es sich im Fortgang des Hegelschen Philosophierens immer deutlicher als H.s Grundfrage nach Werden, Wesen und Einheit des Wirk-

lichen heraus; auch die Hegelsche „Logik" ist ja viel mehr als ein Schalten mit Begriffen, die nicht auf die Wirklichkeit bezogen sind. Sie ist vielmehr Ontologie, Aufweis der letzten Strukturen des Wirklichen, ja des Logos als des Wirklichkeitsgrundes, der einzigen wahren Wirklichkeit.

Aber dieses Problem des Besonderen und des Allgemeinen in seiner Gegensätzlichkeit wie in seiner Einung ist H.s Grundfrage nicht nur in dem sachlichen Sinne, daß es dem vollendeten Werke des auf die Idee im Wirklichen gerichteten Denkers zum Angelpunkt seiner Systematik wurde, nein, auch in dem historischen Sinne, daß es in der Tat der Grund ist, auf dem sein Denken von jeher sich erhebt. Nicht nur bereiten die Jugendentwürfe das für den reifen Denker später wichtig werdende Begriffsmaterial samt der dialektischen Methodik des Denkens, sondern sie gehen, wie St. im einzelnen nachweist, von dieser Frage nach dem Verhältnis des Besonderen und des Allgemeinen aus.

Sie bleibt auch in der ganzen weiteren Entwicklung die Grundfrage H.s. Schon in seinen Jugendschriften (die St. im 2. Teil dieses Bandes unter dem Titel „Die Entfaltung des Grundproblems als Frage nach dem menschlichen Dasein in seinen überindividuellen Bindungen" auf S. 127—343 ausführlich behandelt) stellt sich ihm diese Frage ganz konkret dar in der Sonderform des Problems einer dem Einzelnen am Leben seines Volkes Teilhabe gewährenden Volksreligion, um sich dann immer mehr zu der Frage nach der Stellung des Besonderen in der Totalität des Seins überhaupt, zur prinzipiell ontologischen Fragestellung zu erweitern. Doch entsprechend dem Hegelschen Urinteresse für das geschichtliche Dasein muß diese Grundfrage sich wiederum zuspitzen zu der einen nach dem Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft, d. h. des menschlich Besonderen zu dem menschlich Allgemeinen, das in Volk und Staat seine Höchstwirklichkeit hat; um endlich einzumünden in die große Endfrage nach dem Allgemeinen und Besonderen, nach dem Verhältnis von Gott und Mensch. — In der Jenenser Übergangsphilosophie (die der 3. Teil des 1. Bandes als „Überblick über H.s Weg zur endgültigen Lösung des Grundproblems" von S. 344—422 behandelt) wird H. in seinem sog. „Ersten System" von 1804—1806 (das erst die jüngste Handschriftenforschung entdeckt hat) diese verschiedenen Seiten der einen Grundfrage durch die Entdeckung des „Geistes", zusammenschließen, der sich als der Eine, als das Allgemeine in die Fülle seiner eigenen Besonderungen konkretisiert, alles Besondere als seine Besonderung setzt und umschließt.

Der noch ausstehende 2. Bd. soll dann den „Aufbau der Welt des Geistes", seine Besonderung zur Fülle des Wirklichen und seine Einheit in allem Wirklichen darlegen. Zeitlich umspannt also der 1. Bd H.s Werdejahre: die Tübinger Zeit im Stift 1788—93, die Berner Zeit 1793—96 und die Frankfurter Zeit 1797—99 (wo ihm Hölderlin eine Hauslehrerstelle vermittelt hatte) bis in die Jenenser Lern- und Lehrzeit, in der die Vorarbeit zum System abgeschlossen wird. Der 2. Band soll die eigentliche Ausgestaltung des „ersten" Jenenser Systems und vor allem die Arbeit am endgültigen System des Geistes („Phänomenologie", „Logik", „Enzyklopädie") bringen.

St. hat m. E. den Nachweis tatsächlich erbracht, daß die Frage nach dem Allgemeinen und dem Besonderen der „Schlüssel ist, der das System erschließt und alle Tore zu ihm öffnet, wo man auch

den Eingang — den von H. mehrfach erörterten ‚Anfang' des Philosophierens — zu ihm suchen möge".

Man wird St. beipflichten müssen, daß die Herausstellung dieses Hegelproblems nicht einer Willkür des späteren Fragens nach H. oder gar dem Nachzeichnenwollen eines beliebigen Hegelschen Philosophems entspringt — ein solches „beliebiges" Problemaufweisen wäre gerade H.s einzigartig geschlossenem System gegenüber nicht nur müßig, sondern der Beweis des Nichtverstehens einer Philosophie, die in ihrem dialektischen Aufbau nur als „das Ganze der Wahrheit" verstanden sein will und nur von diesem Anspruch her verstanden werden kann. Wenn Kr. nur das im Auge gehabt hat, so hat er gewiß nicht unrecht; aber St. erweist sich dann gerade durch die tiefere Erfassung der Fragestellung als der Größere. Denn die H.-Analyse, die St. bietet, beschränkt sich allerdings auf eine Frage H.s, aber sie versteht sich selbst als ein Mitfragen der Frage, die H.s eigenste Frage war, als der Versuch, von hier aus den Sinn der Hegelschen Philosophie als eines Ganzen zu erschließen. Alle Einzelfragen H.s stellen sich in den Kreis dieser Frage als Teilfragen ein.

Ein zweiter Unterschied: Kr. betitelte sein Werk „Von Kant bis H." und zerlegt es in vier Darstellungen der vier großen Systeme eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Was er aber im tiefsten bezweckte, war eine Einführung in das Hegelsche System; die übrigen sollten nur Stufen zu dessen Verständnis bilden. — Auch St. zeigt den Weg „Von Kant bis H.", aber statt Nebenordnung hat er Unterordnung der Gliederung gewählt und dadurch im Vergleich zu Kr. einen viel strafferen Aufbau des ganzen Werkes auf H. hin erreicht. Im 1. Teil (1—126) zeichnet St. die Entfaltung des Grundproblems H.s auf dem Hintergrund der Zeitphilosophie: die romantisch-idealistische Bewegung, die einerseits von Kant die stärksten Antriebe erhielt, anderseits in der romantischen Deutung des neu erweckten Spinoza ihre eigenen Absichten erfüllt sah: in der lebendigen, allumfassenden und alle Besonderheit einigenden Totalität alles Seienden. Diese beiden Ströme des zeitgenössischen Denkens treffen am sichtbarsten in Schellings früher Philosophie zusammen: Kant vermittelt durch Fichte, Spinoza vor allem durch Goethes Art der Naturbetrachtung, eine Synthesis, die von Schelling auf den jungen H. einwirken wird.

Ein dritter Vorzug des Werkes St.s vor Kr. besteht darin, daß St. die von J. Hoffmeister nach den Handschriften erstmalig herausgegebene Jenenser Realphilosophie (vgl. Schol 9 [1934] 126) und damit das für die Entwicklung H.s so überaus wichtige „erste System" als Ganzes dem 3. Teile seines Werkes zugrunde legen konnte. Dadurch allein schon hat St. das Kronersche Werk entscheidend überholt.

Im Untertitel seines Werkes verspricht St. eine „Darstellung und Würdigung". Der vorliegende Band ist vor allem „Darstellung". Diese Darstellung schließt sich der Eigenart des Hegelschen Denkens streng an und scheut daher auch nicht eingehende Analysen der oft dunklen Hegelschen Formulierungen. Mit Erfolg bemüht sich St., nicht in eine von H. so oft verpönte Reflexion zu verfallen, die, statt aus dem Gegenstand heraus zu denken, über ihn „räsonniert".

Die „Würdigung" wird vor allem mit der Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit sich beschäftigen, ob das Hegelsche

System leistet, was es verspricht und beansprucht: dem Besonderen gerade der menschlichen Existenz, ihrer jeweiligen Einzigkeit und Einmaligkeit in der geschichtlichen Zeit, ihrer Entscheidungsfreiheit und der personalen Korrelation von Gott und Mensch gerecht zu werden. Schon der vorliegende Band deutet an der entscheidenden Stelle des Hegelschen Jugenddenkens die Richtung an, in der die Antwort gesucht werden muß. (Mit Recht wendet St. sich anderseits dagegen, einem H. die Leugnung des logischen Satzes vom Widerspruch zuzuschreiben [371].) Aber erst der noch ausstehende 2. Bd. will die „Wahrheit" des Hegelschen Systems im Hinblick auf Hegels Grundproblem aus dem Systemganzen heraus untersuchen. Aus diesem Grunde wird auch Referent sein abschließendes Urteil bis zum Erscheinen des Schlußbandes in der Schwebe lassen müssen, anderseits aber den Autor zu dem Erreichten schon jetzt beglückwünschen und das baldige Erscheinen des Abschlusses wünschen, da ein Werk, wie wir es auf Grund des vorliegenden Bandes mit Recht erwarten dürfen, für die christliche Philosophie eine brennende Gegenwartsaufgabe ist.

W. Hentrich S. J.

Barrett, J. Fr., Elements of Psychology. 8° (XXV u. 421 S.) Milwaukee 1931; ³1932, Bruce. geb. *Doll* 2.50.

Die Absicht des Buches ist eine leicht verständliche Vereinigung der scholastischen mit der empirischen Psychologie; es will den Studierenden Waffen gegen die ungläubige Wissenschaft in die Hand geben. Dem Zweck entspricht die Darstellung; nach jedem Kapitel wird weitere lesenswerte Literatur angegeben und eine größere Zahl Übungsaufgaben über das Thema des Kapitels beigefügt. Einen Überblick über den reichen Inhalt vermittelt die folgende Reihenfolge der Kapitel, wobei zugleich im Interesse einer späteren Verbesserung wichtigere Ungenauigkeiten angemerkt werden.

1. Wesen der Psychologie und ihre Methode. Die heute herrschenden Systeme werden besonders beachtet. — 2. Wesen und Teilung der geistigen Fähigkeiten. Die Sinne werden so unterschieden: der äußere Sinn erkenne direkt die materiellen Außendinge; der innere Sinn nur die bewußten Vertreter im Geiste selbst. Das würde freilich beim Gemeinsinn nicht stimmen. Was die Sinnesqualitäten angeht, so spricht sich Verf. nicht klar aus; es sieht allerdings danach aus, daß er sie als formale Abbildung der Objektqualitäten betrachtet. — 3. Die äußeren Sinne, Empfindungen wie Wahrnehmungen. Im einzelnen ist zu sagen: Süß ist nicht selbst die Lust des Geschmacks, sondern es erweckt unter Umständen den andersartigen Zustand der Lust. Der Schmerz ist nach der herrschenden Lehre durchaus als Qualität eines eigenen Sinnes zu fassen. Das Schwarz besteht nicht in der Abwesenheit der anderen Farben, sondern wird bei dieser Abwesenheit als neue Farbe von der Seele bewirkt. Die Wahrnehmung von Größe und Entfernung ist nicht notwendig an die Verbindung von Gesicht und Tastsinn gebunden, wie die Blindgeborenen beweisen. — 4. Die Phantasie im Gegensatz zum Gemeinsinn. Hier wird das Sehen des Vorstellungsinhaltes im Außenraum als etwas Abnormes hingestellt, indem die Phantasie die Tendenz habe, „den Geist zu verlassen und sich zu externalisieren" (!), während die Geistesfähigkeiten sie durch Erkenntnis ihrer Absurdität verbannen sollen. In Wirklichkeit liegt nichts Abnormes vor, wie

die Vorstellungspsychologie lehrt. — 5. Das sinnliche Gedächtnis, Gesetze der Assoziation, Gedächtnisgesetze und Gedächtnistäuschungen. — 6. Der Instinkt bei Tier und Mensch; für letzteren wird die gute Teilung nach James gegeben. — 7. Die Lehre von den Trieben und Begierden. Diese für das menschliche Handeln grundlegenden Gebilde werden in der experimentellen Psychologie fast ganz vernachlässigt, hier dagegen sehr eingehend behandelt. Auch die seit Freud populär gewordenen Verteidigungsreaktionen der Kompensation und Sublimation, auf Grund der Lehre Moores. — 8. Die Reflextätigkeit und das Nervensystem.

Nunmehr folgt die scholastische Psychologie auf etwa 100 Seiten, also sehr summarisch. 9—13 enthalten das höhere geistige Leben des Denkens, Wollens, der Gemütsbewegungen, der Gewohnheiten, des Charakters; 14—17 die Grundeigenschaften der menschlichen Seele. Die Lehre von der Verstandeserkenntnis (9) ist recht gut gegeben. Als verbesserungsbedürftig bemerke ich die Darstellung des Denkobjektes, die einer zu engen Auffassung folgt, daß nämlich der Verstand nur Abstraktes erkenne. Es ist recht wohl möglich, daß eine höhere Fähigkeit neben eigentümlichen höheren Objekten auch die Objekte der niederen Fähigkeit mitumfaßt. So umfaßt der Gemeinsinn auch die Objekte der äußeren Sinne; der Wille strebt nicht nur nach Geistigem, sondern auch nach sinnlicher Lust. Daß der Verstand auch Sinnliches erkennt, zeigt schon das hier angeführte Urteil: Der Korridor ist dunkel. Übrigens ist die Verstandeserkenntnis auch sinnlicher Einzeldinge Allgemeinlehre der Scholastiker; die einzige Streitfrage ist eine andere, ob das nämlich schon im ersten Akt geschehe oder erst in einem folgenden. Daß wir ferner die Natur des Verstandes, unsere Existenz nur in den Akten m i t erkennen, ist richtig; das heißt aber nicht, daß wir es daraus erschließen müssen; sondern wir erkennen es intuitiv wie die übrigen Objekte, und das nicht bloß durch den Verstand, sondern schon durch den *sensus intimus*. — 10. Die Untersuchung des Willens behandelt das Streben im allgemeinen, den rationalen Willen und besonders die Willensfreiheit. Auch hier wird wieder im Anschluß an Mercier das Objekt des Willens zu eng genommen, als das abstrakte Gut; während es sich doch bei der Wahl gewöhnlich um konkrete Dinge handelt. Bei der weitläufig behandelten Willenserziehung werden zunächst als das Entscheidende die Werte hingestellt, die den Willen bestimmen, besonders wenn sie mit starkem Gefühl beladen sind. Indessen wird nachher die gewöhnliche Lehre nicht vergessen, das Schaffen von Willensgewohnheiten, das öftere Tun dessen, was einem schwer fällt, die Abtötung in nicht vorgeschriebenen Dingen, der energische Wille, nach James. — 11. Bei den Gemütsbewegungen, die nach Maher gut beschrieben werden, ist das Wesen nicht richtig gefaßt. Lust aus dem Erfolg ist nicht eine bloße Eigenschaft der zweckmäßigen Anstrengung, sondern ein eigenartiger psychischer Zustand, der auch getrennt vorkommt, wie in der objektlosen Freude. — 12 bearbeitet in vorzüglicher Weise die Gewohnheit und ihre Bildung. Die physiologischen Ursachen sind hier übrigens nebensächlich, wie etwa das Bahnen der Wege in den Nerven; die Assoziation ist wesentlich Sache der Seele, wie die Scholastik immer urteilt (Dubray). Die Bildung guter Gewohnheiten erscheint mit Recht als eine Hauptsache im sittlichen Leben. Weder die Motive allein noch die Gewöhnung allein sind alles; wenn die Motive zusammenbrechen, würde die

Gewöhnung nicht viel nützen, wie man immer wußte. Aber solange sie bestehen bleiben, macht die Gewöhnung ungeheuer viel aus. Die besten Regeln gibt schon James: intensiver Beginn, Vermeiden jeder Ausnahme, Aufsuchen von Gelegenheiten zu handeln, Freude an der Anstrengung, der lange Kampf, den die Überwindung schlechter Gewohnheiten verlangt, bis die entgegengesetzten Gewohnheiten erworben sind und die Freiheit wieder errungen ist. — 13. Beim Charakter werden Wesen, Teilungen, Temperamente, Charakterbildung besprochen. — Dann zur Natur der Seele: 14. Die Seele als einfache geistige Substanz. — 15. Der Ursprung der Seele: eine eingehende Besprechung der Evolutionstheorie, die für den menschlichen Leib als unbewiesen, für die Seele als unmöglich erkannt wird. — 16. Die gewohnten vier Beweise für die Unsterblichkeit. — 17. Die Vereinigung von Leib und Seele in einer einheitlichen Substanz. Hier wird der Begriff von Materie und Form allerdings als bewiesen vorausgesetzt.

Die letzten 5 Kapitel kehren wieder zur positiven Wissenschaft zurück. 18. Die Geisteskrankheiten und ihre Behandlung. — 19. Ein gutes Kapitel über das Unterbewußtsein, die Komplexe, die abnormen Zustände, Telepathie usw. Eine tiefere Erklärung wird nicht versucht. Die Annahme einer in vollem Sinn intellektuellen unbewußten Tätigkeit mit Schlüssen usw. wäre schärfer zurückzuweisen. — 20. Der geistige Einfluß auf körperliche Leistungen, der besonders in der Psychotherapie hervortritt. — 21. Die Psychologie des Lernens sucht Regeln für die Lebensarbeit, insbesondere für das Studieren. — 22. Den Schluß macht eine Übersicht über die angewandte Psychologie, wie die Berufswahl, die Leistungssteigerung.

Nach allem hat B. seine Absicht einer verständlichen Darstellung der Gesamtpsychologie gut erreicht. Es ist ein vorbildliches Lehrbuch für Anstalten, auf denen christliche Philosophie zum erstenmal vorgetragen werden soll. Es wird nicht die Vollständigkeit und Selbständigkeit der Universität erstrebt, sondern die wesentlichsten Punkte der philosophischen Lehre und eine recht reichhaltige Darbietung des empirischen Materials, besonders des für das Menschenverständnis praktisch Wichtigen.

J. Fröbes S. J.

Thorndike, E. L., The Fundamentals of Learning. gr. 8° (XVIII u. 638 S.) New York 1932, Columbia University.

Vorliegende monumentale Arbeit über die Grundgesetze der Assoziationsbildung beruht auf jahrelangen Experimentaluntersuchungen, oft mit hunderten von Vpn. ausgeführt. Die großen Folgerungen wurden nicht durch das eine oder andere Versuchsverfahren, sondern durch viele möglichst verschiedenartige mit Berücksichtigung und experimenteller Widerlegung der bedeutenderen Einwände geprüft. Eine erste große Untersuchungsreihe stellt fest, daß nicht jede Art von Wiederholungen Assoziationen schafft. Wenn z. B. häufig eine gegebene Strecke in cm zu schätzen ist oder immer wieder eine Strecke von 6 cm gezogen werden soll, so gilt nicht etwa, daß die am Anfang häufigste Antwort es auch später sei. Die Wiederholung erzielt hier keine festen Assoziationen. Wird dagegen eine Verbindung zweier bestimmter Glieder oft wiederholt in einer Gesamtreihe, die viele verschiedene Paare durcheinander gemischt enthält, so schafft die größere Wiederholungszahl eine immer stärker werdende Assoziation.

Um die Versuche beweisend zu gestalten, wurde die Wirkung der Wiederholung möglichst von allem anderen isoliert. Die verschiedenen Wortpaare wurden in immer neuer Umgebung, in schneller Folge vorgelesen, wobei die Aufmerksamkeit ganz schwach sein sollte, ohne die Absicht, sich etwas einzuprägen. Es ergab sich, daß die reine zeitliche Folge der zwei Glieder jedes Paares nichts nützt, sondern eine Zusammengehörigkeit der beiden Glieder bestehen muß; freilich kann der Grad dieser Zugehörigkeit sehr gering sein; ist eine Katze in einen Käfig eingesperrt, und wird dieser jedesmal geöffnet, wenn sie sich zufällig kratzt, was anfangs kaum zusammengehört, so bildet sich doch schließlich eine Assoziation. Th. sieht in diesen Versuchen ein *experimentum crucis* gegenüber der Theorie, nach der die Wiederholung als solche keine Wirkung hat. Freilich geht das Lernen auf diesem Wege äußerst langsam; für schnelleres Lernen muß die Einstellung zum Lernen und Behalten dazukommen, die Befriedigung über den Erfolg usw. — Auch größere Eindringlichkeit des Stoffes (größere Reizstärke, Reizdauer, Aufmerksamkeit) steigert die Assoziationsstärke; besonders wenn das erste Glied eindringlicher ist. — Die Wirkung der Verteilung der Wiederholungen gegenüber ihrer Häufung war nicht eindeutig. Bei wenigen Wiederholungen fand Th. die Häufung günstiger, bei mehr Wiederholungen die Verteilung. — Die Bildung einer neuen richtigen Gewohnheit bei den Tierversuchen wurde oft so erklärt, daß aus der anfangs regellosen Folge verschiedener Bewegungen die Zwischenglieder immer mehr ausfallen und so schließlich der Reiz die richtige Schlußhandlung sofort auslöse. Demgegenüber wird hier gezeigt, daß von einem allgemeinen Gesetz des Auslassens der Mittelglieder keine Rede sein kann. Offenbar wird der gute Erfolg der richtigen Handlung bemerkt und diese Folge allmählich eingeprägt.

Eine der großen Fragen des Buches ist das sog. Wirkungsgesetz, daß nämlich, wenn eine bestimmte Antwort auf einen Reiz einen befriedigenden Erfolg nach sich zieht, dann zwischen Reiz und Antwort die Assoziation gestärkt wird. Eine einfache befriedigende Folge ist schon vorhanden, wenn bei einer Prüfung die Antwort für richtig erklärt wird. Diese Tatsache wird durch sehr viele Versuche aller Arten bewiesen. Alle anderen vorgebrachten Erklärungsmöglichkeiten wurden durch geeignete Versuche ausgeschaltet und daraus geschlossen, daß die befriedigende Nachwirkung die betreffende Assoziation direkt stärkt. Daß dagegen bei Unbefriedigtheit (wenn die Lösung als falsch erklärt wird) eine direkte Schwächung der Assoziation erfolge, war bei den Versuchen nicht sicher zu beweisen. Die falschen Verbindungen nehmen nur relativ ab, weil sie durch die richtigen allmählich verdrängt werden. — In der tiefer dringenden Frage, ob die rein mechanisch verstandenen Assoziationen mit ihrer Verstärkung durch Wiederholung oder Befriedigung alle geistigen Tätigkeiten erklären oder ob das höhere intellektuelle Fähigkeiten verlange, hält Th. durchaus die reine Assoziationserklärung für genügend. Sein Beweis ist für sein mechanistisch-sensistisches System kennzeichnend. Er benutzt die Versuche der sog. „freien Assoziationen“: der Vp werden einzelne Wörter zugerufen, auf die sie mit dem nächsten ihr darauf einfallenden Wort antworten soll. Er findet da einige logische Verbindungen wie die des Gegensatzes, aber weit überwiegend die Gewohnheiten der Sprache. Man stelle sich dann Fragen wie: Was ist das genannte Ding? Wovon ist es

ein Teil? Womit sonst hat es etwas zu tun? usw. Die erste Assoziation eines gehörten Wortes gehe auf seine Bedeutung; diese wieder besteht in den Vorstellungen der Dinge, mit denen das Wort in Assoziation steht, oder in den Definitionen, die man dazu gehört hat. Diese Erklärung vergißt, daß die Bedeutung des Wortes „Uhr" nicht die auftauchende Uhrvorstellung ist; es muß vielmehr bewußt werden, daß das Wort das übliche Zeichen für diesen Gegenstand ist, was über eine Vorstellungsverbindung hinausgeht. Ebenso ist der grundlegende Gedanke des Versuches, „ich soll etwas anderes nennen, das mir zum gehörten Wort grade einfällt", ein Urteil, das Abstraktionen enthält, deren ein Tier nicht fähig ist. Natürlich sind die freien Assoziationen auch keine guten Beispiele für wirkliches Denken, für das Lösen von Problemen, wie das bei uns die Denkpsychologie wieder zum allgemeinen Bewußtsein gebracht hat.

Ein wertvolles Neues ist die Vergleichung des bedingten Reflexes der russischen Schule mit der Assoziation. Die sorgfältige Untersuchung zeigt, daß zwischen beiden nur eine äußerliche Ähnlichkeit besteht, die in manchen Eigenschaften versagt. Beim bedingten Reflex sind die Zusammengehörigkeit und die befriedigende Nachwirkung nicht klar vorhanden; dagegen ist nur bei ihm die reine zeitliche Folge sehr wirksam. In eigenen Versuchen gelang die Bildung bedingter Reflexe beim Menschen nur selten; die Erscheinung läßt sich da eher auf unbewußtes Lernen zurückführen. — Der Schluß des Werkes setzt sich mit sehr vielen gegnerischen Behauptungen auseinander. Ich erwähne nur die von Lewin und van der Veldt auf Grund sehr guter Versuche aufgestellte Lehre, daß die reine Wiederholung zueinander gehöriger Glieder für das Lernen überhaupt nichts bedeute. In Wirklichkeit folgt aus den Versuchen nur, daß eine andersartige subjektive Einstellung gegenüber einer noch so starken Assoziation überwiegen kann. Aber das Vorhandensein starker Assoziationen erweist sich sofort wieder, wenn die Einstellung verändert wird. Zusammenfassend läßt sich sagen: Das gewaltige Werk ist ein Markstein in der Erforschung des Wesens der Assoziationen.

J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

184. Hommage à M. le Prof. Maurice De Wulf (Numéro spécial de la RevNéoscolPh = Tome 36). gr. 8° (546 S.) Löwen 1934, Inst. Sup. de Philosophie. *Fr* 70.—. — Zu dem Doppeljubiläum der 40jährigen Lehrtätigkeit De W.s und des ebenso langen Bestehens der von ihm seit Beginn (bis 1911 als Schriftleiter, seit 1911 bis jetzt als Direktor) geleiteten Zeitschrift überreichen hier unter dem Patronate Kardinal Ehrles dem Altmeister der mittelalterlichen Philosophiegeschichte seine Schüler und Freunde diese Festgabe. Die klangvollsten Namen dieses Fachgebietes: Grabmann, Gilson, Mandonnet, de Ghellinck, Théry, Longpré, Birkenmajer, Lottin, Hocedez, Van Steenberghen u. a., finden sich unter den 24 wertvollen Beiträgen. Hier sei nur auf die beiden einleitenden Aufsätze, die sich mit der Person des Gefeierten selbst beschäftigen, hingewiesen. Sein engster Mitarbeiter, der Nachfolger Merciers als Präsident des Löwener Institutes, Mgr. L. Noël, zeichnet in feiner Einfühlung „L'œuvre de M. De W." (11—38) den äußeren Lebensweg und inneren Werdegang dieses großen Schülers und Mitkämpfers Merciers für die Erneuerung der Scholastik, seinen Einfluß als Lehrer, Schriftleiter und Schriftsteller. Besonders durch das Standardwerk, die Histoire de la Philosophie médiévale, deren 6. Auflage unter der Presse sich befindet, ist er vielen Tausenden ein zuverlässiger Führer geworden. — In glücklicher Ergänzung gibt sein Amtsgenosse P. Harmignie in dem statistisch-bibliographischen Beitrag „La carrière scientifique de M. De W." (39—66) Rechenschaft über seine Lehrtätigkeit in den einzelnen Jahren und sein gesamtes Schrifttum und schließt eine kurze Geschichte der Zeitschrift an. — An den spanischen Universitäten des 16. Jahrhunderts hatten die Professoren schon nach 20jähriger Lehrtätigkeit das verbriefte Recht auf die „Jubilación", d. h. Befreiung von allen Dozentenpflichten unter Beibehaltung aller Einkünfte und Ehren. Trotzdem also De W., mit dem Maßstabe des Siglo de Oro gemessen, ein doppeltes Recht auf die Ruhe der „Jubilación" hätte, wünschen wir ihm, der rüstig und ungebrochen weiter schafft, den vollen Dreiklang der „Jubilación" eines Vitoria. Der von ihm geleiteten Zeitschrift wünscht die jüngere, namensverwandte Schwester, die im kommenden Bande das erste Jahrzehnt sich runden sieht, noch viele Menschenalter gemeinsamen Schaffens zum gleichen Ziele unter dem Wahlspruch der RevNéoscolPh „Nova et Vetera!"

Hentrich.

185. Hirschberger, Johannes, Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate (Philologus, Supplementbd XXV, H. 1) gr. 8° (VI u. 200 S.) Leipzig 1932, Dieterich. *M* 12.80; geb. *M* 14.50. — Trotzdem die Arbeit (mit namhaftem Druckzuschuß der Philos. Fakultät I. Sekt. der Universität München) im „Philologus" erscheint, will sie in erster Linie keine philologische, sondern eine philosophisch-ideengeschichtliche sein. Die Phronesis (= Einsicht, Klugheit, Verstand) ist nach H. ein Begriff, an dem sich mehr als an jedem andern die Eigenart und die Entwicklung der Philosophie P.s zeigen lasse. Zunächst ein Bestandstück des volkstümlichen sittlichen Denkens, wird sie von Sokrates in den

Mittelpunkt seiner Lebensphilosophie gestellt und erweckt von hier aus die Aufmerksamkeit P.s, der an diesem Begriff mit den Grundfragen um Wert und Wissen ringt, ihn herausnimmt aus seinem ursprünglichen Zusammenhang mit der empirischen Welt des Werdens und Meinens und ihn hineinstellt in die Welt der übersinnlichen Wesenheiten, Werte und intelligiblen Denkeinheiten, in denen die Wahrheit und Wissenschaft liegt. Über den Fachausdruck Phr. hinaus zieht H. auch die verwandten Ausdrücke für den Begriff des Wissens, ja letztlich das ganze Wertproblem in den Kreis seiner Untersuchung und kommt zu dem Ergebnis: Von allem Anfang an, also auch schon in den Jugendschriften der sokratischen Periode, verhält sich P. skeptisch zur Phr. der Techne. „An ihr ist nichts Sittliches. Überhaupt vermag er die Gleichung Tugend = Wissen nicht anzunehmen. Niemals gab es für ihn einen ethischen Intellektualismus." — Als Ergänzung zu der 1924 erschienenen Arbeit von Br. Snell „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie", die rein philologisch-terminologisch eingestellt ist, wird diese gründliche ideengeschichtliche Arbeit des Geyser-Schülers H. auf viele anregend wirken, auch wenn sie — wie Referent es von sich gestehen muß — die Schlußfolgerungen der Studie nicht glatt unterschreiben möchten, vielmehr mit der überwiegenden Mehrheit der Platonausleger an einer „sokratischen" Jugendperiode der Platonischen Philosophie festhalten in dem Sinne, daß P. in allem Wesentlichen auf seiten seines Meisters gestanden hat und daß ihm der sokratische Satz vom Tugendwissen so sicher wie dem Ironiker Sokrates selbst gewesen ist. — Der Verf. verspricht, in absehbarer Zeit eine fortführende Arbeit über die Entwicklungsgeschichte der Phr. vom „Staate" bis zu den Altersschriften einschließlich zu veröffentlichen. Auf jeden Fall bleibt aber das Auseinanderreißen der unbedingt zusammengehörenden Dialoge, des „Gastmahles" und des Phaidon einerseits und des „Staates" anderseits, ein störender Schönheitsfehler. Der Verf. dürfte das selbst empfunden haben und vielleicht nur durch rein äußere Umstände zu dieser Zerreißung gezwungen worden sein. H.

186. Aristoteles, De Anima libri tres; graece et latine; ed. P. Siwek S. J. (Textus et documenta, series phil. 8—10) 8° (88 u. 128 u. 144 S.) Rom 1933, Univ. Gregoriana. *L* 6.—, 7.—, 7.—. — Druck, Textgestaltung, textkritische und sinnerklärende Anmerkungen dieser neuen, billigen Ausgabe der aristotelischen Schrift De anima sind ausgezeichnet. Besonderes Lob verdient die mustergültige neue lateinische Übersetzung, die bei aller Treue gegen den Urtext doch die manchmal so rätselhaft anmutende Kürze der alten Übersetzungen vermeidet und so wirklich verständlich und angenehm lesbar ist. de Vries.

187. Geyer, B., Peter Abaelards philosophische Schriften. II. Die Logica „Nostrorum petitioni sociorum". Untersuchungen. (BeitrGPhMA 21, 4) gr. 8° (S. 505—648) Münster i. W. 1933, Aschendorff. *M* 6.80. — In diesem Schlußheft seines Werkes veröffentlicht G. aus einer Handschrift der Stadtbibliothek von Lunel zum erstenmal die Glossen zu Porphyrius, die aus einem zweiten Logikwerk Abaelards (nach den Anfangsworten Logica „Nostrorum petitioni sociorum" genannt) allein erhalten zu sein scheinen. In den literarhistorischen Untersuchungen über das ganze Schrifttum Abaelards werden sie auf 1120—1125 datiert. Gegenüber seiner ersten Darstellung der Logik (Logica „Ingredientibus") rückt A.

hier auch im Ausdruck deutlich von Roscelin ab: Das Universale ist nicht *vox*, sondern *sermo*, d. h. nicht das Wort als Laut, sondern das Wort seiner *significatio* nach. Diese *significatio* ist aber in einem *status* des Dinges selbst erfüllt, wie G. es schon in der 11. Auflage des Ueberweg (S. 216—218) dargelegt hat. So klärt es sich immer mehr, daß A. keineswegs im Sinn des Konzeptualismus Ockhams verstanden werden kann, sondern daß er „den wahren Sinn der aristotelischen Lehre trotz der Beschränktheit seiner Kenntnis der aristotelischen Schriften mit überraschender Genauigkeit gefunden hat" (630). So ist auch die neue Logik des 13. Jh. nicht etwas absolut Neues, und Prantls Konstruktion einer Abhängigkeit dieser Logik von der byzantinischen, besonders von Michael Psellus, erweist sich immer mehr als unhaltbar. de Vr.

188. Simon, Paul, Voraussetzung und Wesen der mittelalterlichen Universität. gr. 8° (34 S.) Stuttgart 1933, Kohlhammer. *M* 1.35. — In fesselnder Weise werden die geistigen Bewegungen vorgeführt, die zur Entstehung der mittelalterlichen Universität führten. Betont wird namentlich die revolutionierende Wirkung des Bekanntwerdens mit den Aristotelischen Schriften und arabischen Kommentaren, wodurch der Aristotelische Wissens- und Wissenschaftsbegriff, der neue Wissenschaftstyp einer rationalen Metaphysik sich durchsetzte. Für das universalistische und erkenntnisoptimistische Wissenschaftsideal der Zeit wurden die alten Kloster- und Domschulen zu eng; es drängte zu einer universalistischen korporativen Institution der Wissenschaftsvermittlung. Vgl. die Rektoratsrede des Verf. vom Vorjahre (Schol 8 [1933] 119 f.).
Lange.

189. Brugger, W., De Sebastiano Basso occasionalismo praeludente (1621): Greg 14 (1933) 521—539. — Im ersten Teil führt B. aus den Quellen der Hauptschrift „Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII" (1621) den Beweis, daß Basso den Geschöpfen alle Tätigkeit und aktiven Kräfte abspricht, ihnen nur eine *potentia passiva* zuerkennt; im zweiten geht er auf die Schwierigkeiten ein, die dieser Grundthese aus verschiedenen Einzelstellen und scheinbar das Gegenteil lehrenden Redewendungen erwachsen; im dritten beleuchtet er das Verhältnis des Okkasionalismus Bassos zu den klassischen Vertretern dieser Theorie, zu Geulincx und Malebranche. Der ideengeschichtliche Wert der sorgfältigen Untersuchung liegt einmal darin, daß neben Cordemoy, de La Forge und Clauberg ein weiteres, bislang völlig unbeachtetes Glied in der Ausbildung einer historisch bedeutsamen metaphysischen Theorie, wie sie der Okkasionalismus des 17. Jahrh. ist, aktenmäßig nachgewiesen wird. Bassos Einfluß muß zudem, wie K. Laßwitz in seiner „Geschichte der Atomistik" 1. Bd. (1890) 467 bemerkt, in den Pariser Kreisen groß gewesen sein. Zweitens aber, und das eröffnet noch weit bedeutsamere ideengeschichtliche Perspektiven und tiefere, umfassendere Zusammenhänge, führt nicht bloß das von Descartes aufgeworfene psychologische Einzelproblem des unhaltbaren Verhältnisses von Leib und Seele, wie die hergebrachten Lehrbücher meinen, zu der Transponierung dieser psychologischen Erklärung ins Metaphysische, in die allgemeinere Problematik der göttlichen Transzendenz—Immanenz in der Welt; es ist vielmehr die von Descartes begründete Theorie des strengen, ausschließlichen Mechanismus, die nichts außer Masse und Verschiebung der von Gott uranfänglich mitgeteilten Bewegung zur Erklärung des kosmischen Geschehens kennt und deren wesentliche

Kernpunkte Gemeingut der folgenden Naturphilosophie und Naturwissenschaft werden sollten, die mit der logischen Dynamik, wie sie philosophischen Theorien innewohnt, und der historischen Stoßkraft, wie sie ausgedachten Einseitigkeiten eignet, zu dem metaphysischen Satz sich ausweiten und vertiefen sollte, daß folgerichtig zu diesem Mechanismus den Geschöpfen überhaupt kein Eigentun zukomme, daß sie nur die gesetzmäßigen Anlässe für das Wirken der Ersten Ursache sein sollten. Jansen.

190. Jansen, Bernard, La Philosophie Religieuse de Kant. Traduit et adapté de l'Allemand par Pierre Chaillet (Bibl. d'Histoire de la Philosophie). gr. 8° (179 S.) Paris 1934, Vrin. *Fr* 25.—. — Es ist sehr erfreulich, daß das bedeutende Werk über die Religionsphilosophie Kants, dessen große Verdienste dem deutschen Leserkreis darzustellen überflüssig ist, nun auch in französischer Übersetzung zugänglich ist. Die Klarheit der Sprache des Originals hat in der Übersetzung nicht gelitten. In den Anmerkungen wird neben der deutschen Literatur auch die französische reichlich herangezogen. Brunner.

191. Hegel nel centenario della sua morte. Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università cattolica del Sacro Cuore (Suppl. speciale al vol. XXIII della RivFilNeoscol). gr. 8° (XV u. 396 S.) Milano 1932, Vita e Pensiero. *L* 25.—. — Zum 100jährigen Todestag H.s gibt der bekannte Erneuerer der Scholastik, der Mailänder Universitätsrektor A. Gemelli, eine Hegelfestschrift heraus, deren Sinn und Berechtigung er in der Einführung eingehend darlegt. Auf seine Einladung schildern katholische Philosophen der verschiedenen Nationen die Gegenwartslage des Hegelianismus und die geistige Auseinandersetzung der katholischen Philosophie mit ihm in ihren Heimatländern, so Mazzantini für Italien; Forest, Universitätsdozent in Poitiers, für Frankreich; J. H. Ryan, der Rektor der kathol. Universität Washington, für Amerika; Gancikoff für Rußland. Es schließen sich an die Aufsätze des Regensburger Phil.-Professors Engert über die Grundprobleme des philosophischen Denkens und H.; von Gonella über den Dualismus in H.s ethisch-juridischen Lehren und von La Via über die Selbstkritik des Idealismus. Die Stellungnahme des Philosophiedozenten an der Universität Oxford, Leslie J. Walker S. J., in seinem Beitrag „Hegelianism in Great Britain" weicht in etwa von derjenigen der andern Mitarbeiter ab. W. will im Hegelianismus noch eine gewisse Verwandtschaft zum katholisch-scholastischen Spiritualismus finden und schätzt in ihm besonders seinen Gegensatz zum Naturalismus. Die unterschiedliche Auffassung wird verständlicher, wenn man beachtet, daß W. nicht die deutsche, sondern die spezifisch englische Ausprägung des Hegelianismus in seiner geschichtlichen Wertung vor Augen hat. — Am tiefsten geht m. E. der geistvolle Beitrag des Philosophen der analogia entis, Erich Przywara, Der Hegelianismus in Deutschland. Durch das Ineinandergreifen dreier Momente sieht P. die geistige Stellung H.s bestimmt: seine Stellung in der Problemgeschichte der neuzeitlichen Philosophie hauptsächlich von Kant her; seine Stellung im Ganzen der Romantik (deren Aufstand gegen den frechen Rationalismus der Aufklärung zum Aufbruch eines gefährlichen Irrationalismus wird); drittens seine Stellung in der Problematik des Protestantismus. Die stärkste religiöse und theologische Erneuerung des deutschen Protestantismus in der „dialektischen Theologie" gerät in den

Hegelschen Absturz und bricht in zwei feindliche Richtungen auseinander: neuer Gnostizismus und „Sozialismus als Religion". Das ist aber nichts andres als Hegel, auseinandergebrochen in seine äußersten inneren Gegensätze. Hentrich.

192. Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom. Im Auftr. d. internat. Hegelbundes hrsg. von B. Wigersma. gr. 8° (278 S.) Tübingen 1934, Mohr. *M* 14.50 (f. Mitgl. d. Hegelbundes u. Logosabonnenten *M* 11.—). — Die beiden ersten Kongresse im Haag und in Berlin wurden Schol 8 (1933) 124 f. gewürdigt. Der 3. Kongreß bringt als Nachtrag zu dem Thema des ersten Abhandlungen über den Einfluß H.s in Cuba (Bustamente), seine Beziehung zum Empirismus (Forster) und zu Kierkegaard (Wahl). Im übrigen enthält er in Weiterführung der Verhandlungen des 2. Kongresses Vorträge zur Hegelschen Geschichtsphilosophie (Moni, Hessing, Telders), Erkenntnistheorie (Zoltowski, Redanò) und Rechtsphilosophie (Barillari, J. Binder). Besondere Beachtung verdienen die Vorträge des Herausgebers W. über den dialektischen Zusammenhang der physikalischen Gesetze, des 1. Vorsitzenden Kroner zur Dialektik der Zeit und des Hegelphilologen H. Glockner über das Problem eines Lexikons der Hegelschen Philosophie und seine Lösung. H.

193. Dempf, Alois, Görres spricht zu unserer Zeit. Der Denker und sein Werk. 8° (XII u. 224 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. *M* 4.—; Lw. *M* 5.20. — Die letzten Jahrzehnte haben sich eingehend mit G. beschäftigt, wie neben den vielen Einzelstudien vor allem die große Gesamtausgabe seiner Werke beweist, die W. Schellberg mit einer Reihe von Fachgelehrten im Auftrage der Görresgesellschaft seit 1926 herausgibt. Jedoch nach einer wirklich befriedigenden Würdigung des Denkers G. hatte Referent — und mit ihm gewiß viele andere — seit langem vergeblich ausgeschaut. Um so freudiger begrüßt er das vorliegende Werk, von dem er selbst einen starken Eindruck empfangen hat und das er deshalb aufrichtig empfehlen kann. — G. hat von sich das Wort geprägt, er habe sechs oder sieben Metamorphosen durchgemacht und ebenso viele neue Leben angefangen. Um ein echtes und ganzes Bild des Denkers G. zu zeichnen, darf man also nicht nur einzelne Abschnitte seines Lebens herausgreifen (sonst würden ja sechs bis sieben verschiedene Görresbilder entstehen), sondern muß die innere Entwicklung seines Denkens durch diese Metamorphosen hindurch aufdecken: das Zusammenhängende im Gegensätzlichen. Diese Aufgabe, die der Kulturphilosoph D. sich gestellt hatte, ist ihm, aufs Ganze gesehen, gut gelungen (Einzelheiten werden immer ungelöst bleiben). D. zeigt, wie G. eben dadurch, daß er die Irrgänge der Aufklärung und Romantik ganz zu Ende gegangen ist und sie so innerlich überwunden hat, auch weiterhin ebenso folgerichtig in die christliche Philosophie hineingewachsen ist. Somit ergibt sich der durchsichtige Aufbau des Buches: I. Vita utopica: Romantische Gegensatzlehre. — Die romantische Universalphilosophie. — Geschichtsphilosophie. — II. Vita activa: Politische Gegensatzlehre. — Das staatsphilosophische System. — Politische Historie. — III. Vita contemplativa: Religiöse Gegensatzlehre. — Das universalhistorische System. Symbolische Metaphysik. Hierarchische Anthropologie. Mystische Gemeinschaftslehre. Geschichtstheologie. — Ganz ungewollt klingt das Werk D.s aus in die Erkenntnis, daß das höchste existenzielle

Dasein, wie bei G. auch in den Wirren der Gegenwart nur sein kann: das des Heiligen, d. h. des Gestelltseins auf Gott, als ein Leben aus dem Glauben und aus der Idee für das Volk, d. h. also ein Leben in der Kirche. H.

194. Dopp, Joseph, Félix Ravaisson. La Formation de sa Pensée d'après des documents inédits. gr. 8° (VII u. 393 S.) Louvain 1933, Institut Supérieur de Philosophie. *Belgas* 14.—. — Die Arbeit bedeutet einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Philosophie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Schritt für Schritt folgt D. der geistigen Entwicklung R.s, bis dieser zur völligen Selbständigkeit des philosophischen Schaffens gelangt ist. Alle Einflüsse, unter denen er stand, alle Ideen, die auf ihn einwirkten, werden genau festgestellt. Zunächst hat Cousin den Hauptanteil an seiner Bildung, dann sein Lehrer Poret, der ihm Zweifel an der Richtigkeit der Cousinschen Philosophie erweckt. Cousin vermittelt ihm Hegelsches und Schellingsches idealistisches Gedankengut. Mit der Zeit wird aber die Abwendung von Hegel und der Einfluß von Schelling immer stärker. Auch die Wendung zur positiven Philosophie macht R. mit, zieht aber dabei weitgehend Gedanken von Maine de Biran heran. So wird seine Ontologie, die immer schon Theologie war, schließlich zur Theosophie, zu einem Dynamismus des alles durchdringenden Strebens, das immer deutlicher als Liebe aufgefaßt wird. Da Boutroux, Lachelier und Bergson zu den Schülern von R. gehören, ist diese Entwicklung nicht ohne Bedeutung. Auch zur Geschichte der idealistischen Aristoteles-Interpretation liefert das Werk einen wichtigen Beitrag. Im Anhange werden eine Bibliographie der Werke R.s und einige bis jetzt ungedruckte Fragmente veröffentlicht. Brunner.

195. Morgan, George A., Wilhelm Dilthey: Philosophical Review 42 (1933) 351—380. — Das eigentliche Ziel alles Arbeitens von Dilthey, aber auch die unbehobenen Widersprüche und Unklarheiten in seinem Philosophieren werden hier übersichtlich dargestellt. So erscheint D. als der große Bahnbrecher, der Wege eröffnet, die erst andere zu Ende gehen werden. Die Darstellung gliedert sich in die Teile: der Mensch und seine Zeit; die Geisteswissenschaften; der Historismus. Br.

196. Scheler, Max, Schriften aus dem Nachlaß. Bd. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. gr. 8° (VIII u. 468 S.) Berlin 1933, Der Neue-Geist-Verlag. *M* 14.—; geb. *M* 16.50. — Die hier veröffentlichten Aufsätze stammen aus der Zeit der Abfassung von „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" und „Vom Ewigen im Menschen", was auch der Inhalt meist unzweideutig zu erkennen gibt. Die einzelnen Aufsätze sind natürlich, wie das zu erwarten ist, nicht in der gleichen Weise durchgearbeitet; einige bringen viel Neues, andere führen Gedanken aus, die man in den früher veröffentlichten Werken knapper und klarer ausgesprochen findet. Das Buch ist ein echter Scheler, voll glänzender Ideen und Analysen, aber die geschichtliche Bedingtheit mancher Einsichten völlig übersehend. Wie schon früher sind die geschichtlichen Urteile und Verallgemeinerungen unzuverlässig und zuweilen ungerecht. Zu den besten gehören die ersten Aufsätze. — „Tod und Fortleben" untersucht die verschiedene Art, mit der die heutige Zeit gegenüber früheren den Tod erlebt oder vielmehr nicht mehr erlebt. Das Wesentliche der Todeserfahrung wird mit Recht in der Erfahrung der Abnahme der eigenen Möglichkeiten gesehen; dabei wird aber wohl die Rolle der Wahrnehmung fremden Todes etwas

unterschätzt, besonders für die Deutung des grundlegenden Erlebnisses. In dem Überschwingen des Geistigen über das Vitale wird der Ansatz zu einer Möglichkeit des Fortlebens gesehen, was mit den scholastischen Beweisen manchen Berührungspunkt hat. Dabei macht sich aber in der Kritik der Unsterblichkeitsbeweise das Mißverständnis des Substanzbegriffes geltend, den Sch. dem kartesianisch starren Begriffe gleichsetzt. Viele Anklänge an Heidegger finden sich hier. — „Über Scham und Schamgefühl" bringt ausführliche und glänzende Analysen dieser Phänomene. — „Vorbilder und Führer" erarbeitet schöne Beschreibungen von Personentypen des religiösen, genialen, politischen und ökonomischen Führers und ihrer wesentlichen Rangordnung; ebenso von einer Reihe abgeleiteter Personentypen. — Weniger ergiebig, meist Gedanken aus dem „Formalismus" bringend, ist der folgende Aufsatz „Ordo amoris", eine Theorie des Wertvorziehens. — Die beiden letzten Arbeiten „Phänomenologie und Erkenntnistheorie" und „Lehre von den drei Tatsachen" sind Beiträge zur Frage Philosophie und Wissenschaft. Sie leiden an einer gewissen Unklarheit und an der Überspannung der Möglichkeiten phänomenologischer Wesensschau. Prinzipiell ist die Grenze gut festgelegt, daß man nur solche Wesen einfach erschauen könne, die man ohne Zirkel nicht definieren kann, die also nur einer umschreibenden, uneigentlichen Definition fähig sind. Aber diese Grenze ist in der Wirklichkeit nicht immer beachtet worden. Das Thema und auch schon manche Gedanken erinnern an die späteren soziologischen Schriften Schelers. Br.

197. Bespaloff, R., Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy: RevPhFrÉtr 116 (1933 II) 321—339. — B. erklärt einige der Hauptbegriffe der Heideggerschen Philosophie und findet Anklänge an mehrere Stellen in Goethes Faust. In der Musik sieht sie ein Hauptmittel der Erschließung der Befindlichkeit des Daseins. Der Angst stellt sie als gleichwertig die Ekstase gegenüber. Der Übergang in die Entschlossenheit liegt nach ihr nicht im Wollen, sondern setzt ein Können voraus, das vom Glauben im Sinne einer Bejahung der Existenz geschenkt wird. Br.

198. Recherches philosophiques publiées par A. Koyré, H.-Ch. Puech, A. Spaier. Band II: 1932—1933. gr. 8° (VI u. 624 S.), Paris 1933, Boivin. *Fr* 75.—. — Der zweite Band dieses jährlich erscheinenden philosophischen Jahrbuchs bietet einen guten Überblick über die Probleme und Richtungen der heutigen französischen Philosophie, wie sie besonders an der Universität vertreten wird. Es ist nicht möglich, die zahlreichen Aufsätze einzeln zu besprechen. Der erste Teil enthält unter dem Gesamttitel „Symposium sur les transcendances" folgende Abhandlungen: M. Manet, La finalité en mathématiques et en physique; H. J. Jordan, L'indéterminisme vital et le dynamisme des structures causales; L. Verlaine, L'instinct n'est rien; A. Spaier, Mouvements simples et transcendances biologiques; M. Souriau, La matière et le concret; O. Becker, La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence; R. Ruyer, La mort et l'existence absolue; H. Conrad-Martius, L'existence, la substantialité et l'âme. Es folgen, als zweiter und dritter Teil, vier Arbeiten über linguistische Philosophie, Psychologie und Pädagogik und zwei Artikel über Logik und Philosophie der Wissenschaften. Von den im vierten Teil unter dem Titel „Documents et études critiques" enthaltenen Aufsätzen bieten ein besonderes Interesse für Religionsphilosophie: J. Baruzi, Le point de rencontre de Berg-

son et de la mystique; J. Wahl, Heidegger et Kierkegaard. Der fünfte Teil gibt einen Überblick über die philosophische Forschung in England, Belgien, Polen und Rumänien. Das letzte Viertel des Bandes ist der Besprechung philosophischer Neuerscheinungen gewidmet. Grausem.

199. Hess, Gerhard, Französische Philosophie der Gegenwart (Philos. Forschungsberichte H. 16). gr. 8° (VII u. 95 S.) Berlin 1933, Junker u. Dünnhaupt. *M* 4.—. — Mit guter Sachkenntnis und bibliographischen Angaben werden folgende Gruppen behandelt: Bergson, Wissenschaftskritik und Logik, Kritizismus und Metaphysik, Mensch und Gesellschaft, Christliche Religion und Philosophie. Die Besonderheit französischen Forschens und Fragens kommt gut zum Ausdruck: im Vordergrunde stehen soziale, gesellschaftliche und ethische Fragen, dazu die Neigung zu Positivismus und Rationalismus; reine Metaphysik tritt dagegen zurück. — Das Werk von Rousselot und besonders das von Maréchal „Le Point de Départ de la Métaphysique" (5 Bde. Löwen-Paris; auch in der Bibliographie nicht aufgeführt) hätte mehr verdient als eine bloße Erwähnung mit dem vieldeutigen und darum nichtssagenden Prädikate „liberal". Daß auf dem Vatikanischen Konzil die thomistische Philosophie (gemeint ist wohl die scholastische) zur gültigen Grundlage der Theologie gemacht worden sei, dürfte ein Irrtum sein. Vielleicht denkt H. an die Enzyklika Leos XIII. „Aeterni Patris" 1879. Brunner.

200. Rast, M., S. J., Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie von Edouard Le Roy: ZKathTh 58 (1934) 40—82. — Le Roy hat den Versuch gemacht, den Dynamismus Bergsons mit dem katholischen Gottesbegriff zu vereinen. Mit umfassender Benützung der Quellen wird dieser Versuch hier dargestellt und gezeigt, daß er trotz des aufrichtigen Willens des Autors scheitern mußte. Die pantheistisch-idealistische Tendenz ist dem Systeme wesentlich. Auch hier wird das menschliche Geistesleben, von Le Roy Pensée genannt, verabsolutiert und Gott gleichgesetzt. Die Darstellung ist klar, die Kritik sachlich und ruhig. B.

201. Italienische Kulturberichte. Hrsg. v. W. v. Wartburg und Fr. Valsecchi. 1. Jahrgang, Heft 1 (77 S.) Leipzig 1934. Selbstverlag des Romanischen Seminars. — Die neue Vierteljahresschrift unternimmt es, „die Strömungen modernen italienischen Geisteslebens zu schildern". Der Jahrgang kostet *M* 9.—, die Literarische Beilage inbegriffen *M* 12.—. Für den Philosophen bietet Interesse der erste Aufsatz: G. Calogero, Grundzüge der ital. Philosophie der Gegenwart (1—10), wonach Croce und Gentile alles sind, die neuscholastische und überhaupt die katholische Philosophie keine Erwähnung verdient; einigermaßen auch der vierte Aufsatz: G. Chiarelli, Die Neugestaltung des Korporationswesens in Italien (65—77). Lange.

2. Literargeschichte der Scholastik.

202. Sassen, F., L'enseignement scolastique à l'abbaye de Rolduc au XIIe siècle: RevNéoscolPh 36 (1934 I) 78—100. — S. unternimmt es, an Hand des um das Jahr 1230 geschriebenen Katalogs der Abtei Rolduc in Südlimburg, dessen Ausgabe er vorbereitet, die wissenschaftlichen Bestrebungen dieses Klosters der Regularkanoniker herauszuarbeiten. Es ist gewiß ein nicht ganz ungefährlicher Versuch, besonders da der Katalog nach seinen eigenen

Worten nicht vollständig ist. Liest man doch an mehreren Stellen: *et alii libri* (80). Immerhin läßt die große Zahl von 250 Büchern, die der Katalog aufzählt, ein gewisses vorsichtiges Urteil zu. Danach ist die innere Klosterschule stark konservativ eingestellt mit mystisch-allegorischem Einschlag, da die eigentliche dialektische Kontroversliteratur, wie z. B. Abaelard usw., fehlt, dagegen die mystisch-allegorischen Werke der Zeit stark vertreten sind. Die äußere Klosterbibliothek scheint stark humanistisch gewesen zu sein, so daß S. von einem Zentrum des Humanismus in den Niederlanden glaubt sprechen zu können. Jedenfalls sind die Bücher dieser klassischen Richtung recht zahlreich gewesen, so daß man der großen Linie, die S. zeichnet, wohl wird zustimmen können, selbst wenn man einige Schlußfolgerungen, soweit sie sich aus dem Fehlen bestimmter Bücher ergeben, vorsichtiger aufnehmen wird. Man kann dem Katalog mit großem Interesse entgegensehen, wenn auch alle Bücher verschollen zu sein scheinen. Weisweiler.

203. Ruf, Paul, Eine Ingolstädter Bücherschenkung vom Jahre 1502. Mit einem beschreibenden Verzeichnis der erhaltenen Handschriften und Drucke (Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Abt. 1933, Heft 4). 8° (87 S.) München 1933, Beck. *M* 5.50. — Zu den mannigfachen bisher schon genauer bekannten mittelalterlichen Schenkungen der Bibliotheken von Hochschulprofessoren an ihre Lehrstätte macht uns R. auf eine weitere bedeutsame näher aufmerksam: die Schenkung Urban Klugkheimers an die Ingolstädter Hochschule aus dem Jahre 1502. Die Einleitung gibt ein kurzes Lebensbild des Schenkers. Dann wird der Text der Schenkung veröffentlicht, der auch die Bücher kurz enthält, die geschenkt wurden. Es waren 34 Rechtsbücher, 61 theologische Werke und 28 „parvi libri" verschiedenen Inhalts. Von den 123 konnte R. noch 56 Bände in der Münchener Universitätsbibl. feststellen, und zwar zur Hälfte Hss, zur anderen Inkunabeln. Da ein gedrucktes Handschriftenverzeichnis der Münchener Universitätsbibl. noch nicht besteht, begrüßt man es außerordentlich dankbar, daß R. eine genaue Beschreibung der Hss der Schenkung beifügt. Sie gehören ausnahmslos dem 15. Jahrhundert an. Für die Geschichte der Scholastik sind interessant z. B. die Hss der Werke von Nikolaus von Dinkelsbühl, Johann Gerson, Henricus de Hassia, Petrus Comestor, Petrus Berchorius, Henricus de Frimaria, Nicolaus de Hanapis, Thomas de Clivis, Thomas de Hibernia, Honorius Augustodunensis. Glorieux könnte seinem Répertoire noch eine weitere Hs des Oculus aureus des Petrus von Limoges aus Cod. 4° 32 fol. 2—77 (Ruf S. 50) beifügen. So wird auch die scholastische Wissenschaft die vorzügliche Arbeit begrüßen. W.

204. Schmitz, Ph., Lettre inédite de S. Bernard à Ulger, évêque d'Angers: RevBénéd 45 (1933) 351—353. — In der Preuß. Staatsbibl. Cod. lat. 118 findet sich fol. 94^{v} eine: *epistola deprecatoria benedicti abbatis clarevallensis peugelardo. Reverendo Patri N. dei gratia andegavensi episcopo et dilectis in Christo dominis decano et capitulo ecclesie beati Mauritii frater Bernardus Claraevallis vocatus abbas . . . Audivimus et satis doluimus . . .* Mit Recht erklärt Sch. als Adressat den Bischof Ulger (1125—1149), an den ja auch andere Briefe Bernhards erhalten sind. Das mysteriöse *peugelardo* wird gut mit *pro engelardo* aufgelöst. Es ist ein Fürbittbrief für diesen Unbekannten. Sch. bringt dankenswerterweise den Brief zum Abdruck (352 f.). W.

205. Wilmart, A., Opuscules choisis de Hugues de Saint-

Victor: RevBénéd 45 (1933) 242—248. — Aus Cod. Vat. Reg. 167 macht W. auf eine kleine Sammlung von 38 Blättern aufmerksam, die Stücke aus Hugos Werken enthält: *Incipit libellus diversorum tractatuum magistri Hugonis.* Es sind 15 kürzere oder längere Exzerpte, die dankenswerterweise mit Incipit und Explicit wie der Fundstelle von W. angegeben sind. Interessanter aber ist es noch, wenn W. feststellen konnte, daß es noch eine Reihe ähnlicher Sammlungen mit den gleichen oder doch ähnlichen Stücken gibt. Er nennt: Laon 173; Vat. Pal. 300; Oxford, Merton College, 13. Wir scheinen also hier eine beliebte Auswahl von Hugosentenzen vor uns zu haben, die aber immer wieder neu bearbeitet und mit anderen Stücken zusammengesetzt wurde. Ich möchte dabei auf München, Staatsbibl., Clm 2575 aus dem 12. Jahrhundert, der früher in Alderspach war, aufmerksam machen. Er enthält, wie schon die Inhaltsangabe, die aus dem 12. Jahrhundert stammt, richtig sagt: *Sermones ac sententie magistri Hugonis.* Sie beginnen mit *De quinque septenis: Septem sunt vicia principalia.* Hineingearbeitet sind Stücke aus Augustin bzw. Ps.-Augustin. Den Abschluß bildet fol. 55v—84v *De archa Noe.* Es folgen dann noch Werke Bernhards von fol. 85—139v, dem Schluß der Hs. Darunter z. B. die Apologie an Wilhelm von St. Thierry: Venerabili patri G. fr. B. fratrum, qui clarevalle sunt, inutilis servus . . . valete (PL 182, 898—928). W.

206. Wilmart, A., Le *Tractatus theologicus* attribué à Hildebert: RevBénéd 45 (1933) 163 f. — Auf Grund einer Untersuchung des Cod. 38 der Bibl. von Evreux, der sich früher in Lyre befand und aus dem die Zuteilung der Summa sententiarum an Hildebert entstanden ist, zeigt W., daß tatsächlich in dieser Hs kein Grund vorhanden ist, die Summa Hildebert zuzuerteilen. Es handelt sich um eine Hs des 12. Jahrh., in der anonym die Summa auf Hildeberts Leben der Maria von Ägypten folgt. Anschließend an die Summa, die sich in der Gestalt findet, wie sie bei Migne 171, 1067—1150 gedruckt ist, stehen verschiedene Predigten von Gottfried Babion, Petrus Comestor u. a. Keine von ihnen gehört Hildebert an. Damit ist auch handschriftlich jede Hypothese, die an Hildebert als den Verfasser der Summa sententiarum denkt, ausgeschlossen. Wenn das auch schon eine allgemein angenommene Sache war, so ist es doch dankbar zu begrüßen, daß es uns W. auch handschriftlich belegt hat. — Über Otto von Lucca als den wirklichen Verfasser der Summa sententiarum vgl. jetzt meinen Artikel: La ‚Summa sententiarum' source de Pierre Lombard: RechThAncMéd 6 (1934) 143—183. W.

207. de Ghellinck, J., S. J., L'histoire de ‚persona' et d'‚hypostasis' dans un écrit porretain du XIIe siècle: RevNéoscolPh 36 (1934 I) 111—127. — Auf ein interessantes Werk des Porretanismus in den letzten Zeiten des 12. Jahrhunderts macht de Gh. hier aufmerksam: eine Verteidigung Gilberts auf Grund von Autoritätsstellen der griech. Väter. Es ist der anonyme *Liber de diversitate nature et persone,* der damit neben den *Liber de vera philosophia* des *Mag. A.* tritt. Er befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Cambridge I i. IV. 27 fol. 129—176v. Gh. greift von den verschiedenen Problemen die Darstellung des Begriffes von Person und Hypostase heraus. Sehr angenehm empfindet man es, daß er zunächst den ganzen Wortlaut dieser Frage vorlegt. So ist man imstande, die weiteren Ausführungen selber kontrollieren zu können, eine Methode, die heute leider viel zu viel außer Übung

gekommen ist. Denn gerade bei handschriftlichen Untersuchungen ist durch die bloße Angabe des Fundortes noch nicht viel geschehen und jedenfalls in den meisten Fällen, wenn man sich nicht eigens eine Photographie kommen läßt, eine Weiterführung unmöglich. So möchte man wünschen, daß diese früher so selbstverständliche Art des Vorlegens des Textes als Grundlage der Untersuchung auch in der jüngeren Forschergeneration wieder mehr Anhänger finden möchte. Auf diesem soliden Fundament kann de Gh. überzeugend zeigen, daß sowohl die mehr juristische wie auch die grammatikalische Entwicklung des Personenbegriffs fehlt. Auch die historische Entwicklung ist nur unvollkommen ausgebildet. Aber es sind doch auf der anderen Seite in dem neuen *Liber* eine Reihe griech. Fragmente aus Basilius, Sophronius, Theodoret und Gregor von Nazianz zur Verteidigung Gilberts angeführt, die bis dahin dem Abendland unbekannt gewesen zu sein scheinen. Hoffentlich schenkt uns der Verfasser auch noch eine ausführlichere Arbeit über das sehr interessante Werk. Oder vielleicht auch eine Edition? Das wäre besonders begrüßenswert. W.

208. Wilmart, A., Grands poèmes inédits de Bernard le Clunisien: RevBénéd 45 (1933) 249—254. — Dem Dichter von De contemptu mundi, dem Kluniazenser Bernhard, schreibt W. hier vier längere poetische Abhandlungen zu, die er in Cod. Vat. Reg. 134 fol. 29—61 (saec. 13) fand: Ein *Liber de Trinitate: Trine sed une deus* mit über 1400 Versen; *Liber de castitate servanda: Spiritus est immundicie plerosque fastigans* mit über 200 Distichen; *Libri regum metrificati: Olim vir fuit unus et huic fuit Helcana nomen* (über 460 Distichen), und endlich ein *Liber de octo vitiis*, der nach dem Incipit Eugen III. (1145—1153) gewidmet ist: *Eugenio pape patris iras fletere matre Christi peccator Bernardus pacis amator. De viciis octo librum de iudice docto* mit etwa 1200 Versen. Von theologischer Bedeutung scheint vor allem der *Liber de Trinitate* zu sein, dem wie auch dem *Liber de castitate servanda* ein kurzer Prolog in Prosa voraufgeht: *Omni lecturo subiectum de trinitate opusculum . . . Quoniam sine fide que per dilectionem operatur in spe glorie.* Vielleicht schenkt uns der Verf. über ihn eine inhaltliche Darlegung. Dann wird man auch noch sicherer sehen, ob er auch von Bernhard stammt, was ja ganz wahrscheinlich ist. W.

209. Muckle, J. T., Isaac Israeli's Definition of Truth: ArchHistDoctrLittMA 8 (1933) 5—8. — M. stellt fest, daß die seit Thomas (S. th. 1 q. 16 a. 2 ad 2) unter dem Namen des Isaak Israeli gehende Definition der Wahrheit: Veritas est adaequatio rei et intellectus, sich nirgendwo in den Hss von De definitionibus des Isaak findet. Albert zitiert sie unter Met. l. 5; er bringt andere Definitionen der Wahrheit, die wirklich Isaak entnommen sind. Ich füge hinzu, daß auch eine von Thomas als Eigentum Isaaks angeführte Definition der sententia sich in Cod. Vat. lat. 2186 mit den Definitionen Isaaks nicht feststellen ließ. (Vgl. Quaestiones de natura fidei: Grabmann-Pelster, Opuscula et textus, fasc. 3, 28.) Pelster.

210. Mandonnet, P., Guillaume de Moerbeke, traducteur des Economiques (1267): ArchHistDoctrLittMA 8 (1933) 9—29. — Aus dieser Arbeit sind vor allem 2 Dinge festzuhalten: Die viel zitierte Unterschrift zur Ökonomieübersetzung, die von einem Erzbischof und einem Bischof aus Griechenland und von einem Durand von Auvergne als Übersetzer redet, besagt keineswegs notwendig, daß

die Übersetzung erst 1295 entstanden ist (vgl. darüber schon ThRev 16 [1917] 263). Zweitens, in Cod. lat. 16133 der Pariser Nationalbibl. (s. 14) hat M. zu einer Ökonomikerklärung die interessante Unterschrift entdeckt fol. 62^{r}: Explicit scriptum Yconomice compositum a magistro Durando de Hispania Colibrensi [Conimbricensi] episcopo. M. zeigt, daß ein Durandus 1267 Bischof von Coimbra war. Wenn die etwas späte Zuteilung (14. Jahrh.) nicht auf einer Verwechslung beruht, dann gab es vor 1267 eine Übersetzung der Ökonomik. Das stimmt gut zu der Tatsache, daß Albert in der Politik das Werk kennt. Alles übrige: die Verwandlung der zwei Bischöfe in einen, des Durandus de Alvernia in Durandus de Hispania, des Übersetzers in einen Erklärer, sind geistvolle Kombinationen im Reich des Möglichen, die sich in der Phantasie in Gewißheiten verwandelt haben. Gewiß scheint mir einstweilen das Gegenteil der These M.s: Wilhelm von Moerbeke ist n i c h t Übersetzer der uns erhaltenen Ökonomik; die bekannten inneren Kriterien sprechen durchaus gegen ihn. P.

211. M a n d o n n e t, P., Albert le Grand et les Économiques d'Aristote: ArchHistDoctrLittMA 8 (1933) 29—36. — Das Wichtigste in diesem Artikel ist die Fußnote S. 35. M. teilt nach Dr. E. Ritzinger (Kolmar) mit, daß in dem Brief des Ordensgenerals Johannes von Vercelli an Albert die Stelle „lector quidam", über deren Erklärung viel diskutiert wurde, nach der einzigen Hs, Berlin Staatsbibl. Cod. Theol. lat. 8° 109, zu lesen ist: lecior conditio. Damit ist allen früheren Erklärungsversuchen der Boden entzogen. M., der trotz aller entgegenstehenden Beweise unentwegt an seiner Ansicht festhält, daß nämlich die Aristotelesparaphrase 1245 (oder noch früher) bis 1256 entstanden sei, gerät durch seine neue Hypothese in Schwierigkeit; denn Albert kennt in der Ethik die Ökonomik. Die Lösung ist ebenso resolut wie einfach. Die erhaltene Ethik gehört nicht zur Paraphrase; sie ist per modum commenti. Die Paraphrase ist verloren. Mit dieser Methode kann man alles beweisen. Nur schade, daß die erhaltene Ethik nicht per modum commenti, sondern per modum scripti ist und daß zweitens in der erhaltenen Ethik lib. 10 tr. 1 c. 6 (Borgnet 7, 612) auf die Werke Alberts De motibus animalium und die Physik in der gewohnten Weise verwiesen ist. Albert sieht also diese Ethik als integrierenden Teil seiner Paraphrase an, wie er auch in der Metaphysik auf die vorliegende Ethik verweist, z. B. Met. lib. 1 tr. 1 c. 9 auf Eth. lib. 6 tr. 2 c. 5. Die Theorien haben sich den Tatsachen zu beugen und nicht die Tatsachen den Hypothesen. Die neugefundene Ökonomik, die das letzte Werk Alberts sein soll, ist unterdessen bereits als Schrift Alberts von Sachsen erwiesen (vgl. PhJb 46 [1933] 455 f.). P.

212. P e l s t e r, F., Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Großen: PhilJb 46 (1933) 450—463; 47 (1934) 55—64. — P. geht den Zitaten der ältesten Ethik, der Ökonomik, De problematibus nach. Betreffs des Übersetzers von De causis weist er darauf hin, daß nach Albert und ebenso nach alten Hss nicht Gerhard von Cremona, sondern Johannes Hispanus der Übersetzer wäre. Wichtig ist die neue Feststellung, daß Albert in der Politik wenigstens eine Teilübersetzung kennt, die von jener des Moerbeke verschieden ist, und daß dieselbe mit der von Lacombe in Cod. Paris. nat. lat. 6458 entdeckten Übersetzung identisch ist. P.

213. V a c c a r i, A., S. Alberto Magno e l'esegesi medievale: Biblica 13 (1932) 257—272 369—384. — Diese Arbeit ist von

besonderem Interesse, da in ihr ein erfahrener Exeget Albert als Typ des scholastischen Schrifterklärers zeichnet. Nach V. hatte die scholastische Exegese zwar ihre zeitbedingten Mängel: die zu große Gebundenheit an Einzelheiten der Tradition, Vorliebe für nicht in der Sache begründete moralische und mystische Ausdeutung, mangelnde Kenntnis der alten Sprachen und der Urtexte; aber sie hat trotzdem stark in die Entwicklung der Wissenschaft eingegriffen. V. zeigt am Beispiel Alberts, wie grundsätzlich der Literalsinn als an erster Stelle maßgebend gefaßt und der moralische Sinn aus ihm entwickelt wurde. Auch suchte man mit den zu Gebote stehenden Mitteln den Text festzustellen; Albert bietet eine große Zahl von Varianten, die aus den verschiedensten Hss geschöpft sind. Ihm sind die Gesetze des Parallelismus und der literarischen Genera nicht verborgen geblieben; V. führt unter anderem die Exegese von Lc 3, 4 an. Auch mit der Chronologie des Lebens Jesu hat Albert sich eingehend beschäftigt. Arbeiten wie die noch zu besprechende von Vosté und diese von V. bedeuten einen wirklichen Fortschritt. — Die Behauptung (261), noch Petrus Comestor lehre nur den dreifachen Sinn, ist ungenau. Um den Vergleich der Schrifterklärung mit dem Haus durchzuführen, konnte Petrus nur drei Schriftsinne gebrauchen. Gleich nachher aber (PL 198, 1054) bringt er die drei Sinne: Allegoria, Tropologia und Anagoge, die er in einen gewissen Gegensatz zur Historia, dem Literalsinn, stellt. Angefügt sei, daß hier P. betreffs des Ursprunges des Wortes Dom, der in letzter Zeit mehrfach diskutiert wurde, die vielleicht beste Erklärung gibt: Tropologia = „doma" culmini superpositum. P.

214. Ohlmeyer, A., Der gedruckte Sentenzenkommentar Alberts des Großen. Wie verhält sich das vierte Buch zu den drei ersten Büchern? RechThAncMéd 6 (1934) 42—54. — Schon F. Pangerl (ZKathTh 36 [1912] 516²) hatte in den Studien über Albert den Großen zur Lösung von Schwierigkeiten die Hypothese aufgestellt, es gebe bei verschiedenen Werken Alberts mehrere Redaktionen. O. nimmt dieselbe für den Sentenzenkommentar wieder auf und sucht sie für das vierte Buch ausführlich zu begründen. Schon vor Jahren (Kritische Studien 1920, 115—126) konnte ich die von Pangerl angeführten Gründe als nicht stichhaltig bezeichnen; für das vierte Buch lautete das Ergebnis: Es ist zweifellos zuletzt geschrieben. Nach O. ist dies Ergebnis unhaltbar. Das vierte Buch des gedruckten Kommentars hängt mit den übrigen Büchern des Druckes nicht zusammen. Es setzt vielmehr drei andere uns bisher unbekannte Bücher eines Kommentars voraus; denn unter 115 Verweisen auf die ersten drei Bücher finden sich 19 nicht im gedruckten Text, 15 lassen sich nicht mit Sicherheit feststellen. — Die undankbare und mühevolle Arbeit der Nachprüfung endete leider mit einer Enttäuschung. Ich kann hier nur einige Gesichtspunkte andeuten. Wenn Albert gegen Ende des dritten und zweiten Buches nach dem Wortlaut des Druckes je einmal den Anfang des vierten Buches voraussetzt, so läßt sich daraus bei dem Zustand der Drucke einstweilen nicht viel schließen. Den Beweis, daß in den Drucken wiederholt Vergangenheit und Zukunft einfach miteinander vertauscht wurden, s. Kritische Studien 132—136; der Baseler Druck, von dem alle anderen abhängen, mahnt wegen der Vorrede noch zu besonderer Vorsicht. Zudem finden sich Stellen, deren Fassung eine wesentliche Verderbnis ausschließt, die klar das Gegenteil sagen. Und selbst wenn die

beiden Stellen unverderbt sind, so ergibt sich nur, daß Albert die Ausarbeitung des vierten Buches bereits vor Abschluß der vorhergehenden Bücher begonnen hatte. Bei Auswertung der Rückverweise hat O. nicht genügend berücksichtigt, daß es sich fast immer nicht um Zitate handelt, sondern um die sehr allgemeine Bemerkung, diese oder jene Materie werde in einem voraufgehenden Buche erörtert. Man hat den Eindruck, daß auch hier in den allermeisten Fällen die Verweise aus dem Gedächtnis gegeben werden. Auch ist genau zu beachten, was nach den Worten Alberts in dem betreffenden Buch zu finden ist, ob nur die Sache oder der Wortlaut. Indem O. dies übersah, hat er sich den Weg verbaut. Schon bis jetzt konnte ich die weitaus größte Zahl der angeblich fehlenden Stellen in durchaus genügender Weise bestimmen. Nur einige Beispiele: 1 (S. 45): Albert handelt lib. 1 d. 17 a. 10 und lib. 3 d. 29 a. 11 über die Vermehrung der Liebe. O. hat übersehen, daß die Frage nach Vermehrung der sakramentalen Gnade und der Liebe spekulativ identisch sind. 2 (S. 46): Hier geht der Verweis nicht auf den Kommentar, sondern auf die Sentenzen lib. 2 d. 2 c. 3. Die Angabe des Druckes, lib. 1, ist evident falsch, da diese Frage stets im zweiten Buch behandelt wird. 6 (S. 47) soll ein Irrtum Alberts völlig ausgeschlossen sein. Das ist richtig; aber eine sachlich vollständig entsprechende Stelle findet sich lib. 2 d. 5 a. 6. O. klebt zu sehr an dem Wort congruentia. 7 (S. 48): Die Einteilung der läßlichen Sünde in 3 Klassen soll sich in lib. 2 nicht finden. Sie steht fast wörtlich lib. 2 d. 22 a. 4. 8 (S. 48): Der Hinweis in lib. 4 d. 47 a. 11 auf lib. 2 soll kein Objekt haben. Es steht lib. 2 d. 6 c. 4 ad 4. 9 (S. 48): Lib. 4 d. 1 a. 3 die entsprechende zweite Unterscheidung, ex habitu praecedente (!) et ex natura, finden wir, wie O. selbst sagt, lib. 2 d. 3 a. 6; sie ist keineswegs mit der ersten Unterscheidung, ex voluntate naturali et deliberativa, identisch. Daß die andern Lehrer an der Stelle erwähnt werden müssen, folgt nicht aus dem Wortlaut des Verweises. 13 (S. 50): Der Verweis hat seine Entsprechung in lib. 4 d. 17, in den Fragen De iustificatione. Ich könnte so fortfahren. Die letzten Verweise, die nach O. keine unbedingt sichere Deutung zulassen, gehen, wie schon der Wortlaut klar erkennen läßt, auf die Summa De bono et de virtutibus. Man wird es daher wohl berechtigt finden, wenn ich die Hypothese, solange keine neuen Beweise vorgelegt werden, als unbegründet ablehne. O. hätte auch eines beachten müssen. Der gedruckte Kommentar zum zweiten Buch muß um 1246 entstanden sein, jener zum vierten Buch um 1249. Und da soll der letzte einer ganz verschiedenen Sentenzenerklärung angehören! Ob man bei Albert überhaupt von verschiedenen Redaktionen reden kann, darüber gibt vielleicht am besten Aufschluß ein Vergleich des Druckes mit dem aus der Zeit um 1250 stammenden Kommentar zu lib. 1 d. 1—35 in Cod. 825 Troyes. P.

215. Käppeli, Th., Die Thomas-Handschriften der Biblioteca Vallicelliana in Rom: ArchFrPraed 2 (1932) 348—363. — Ders., Die Thomas-Handschriften der Biblioteca Casanatense in Rom: ebd. 364—381. — Die Herausgeber der Leonina stoßen bei den Vorarbeiten zur Ausgabe auf manche Hss, die sie selbst vielleicht nicht unmittelbar benutzen können, deren Kenntnis aber für die wissenschaftliche Welt bisweilen von großem Wert sein kann. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß K. hier die Thomas-Hss zweier römischen Bibliotheken beschreibt, die noch keinen gedruckten

Katalog besitzen. Aus der Vallicelliana sei neben manchen Opuscula, zumal in Cod. E. 30, die Kritik der Quodlibeta Heinrichs von Gent durch den Oxforder Dominikaner Robert von Orford besonders hervorgehoben, die in der gleichen Hs steht. In Cod. 1387 (B. II 16) der Casanatense ist zu vermerken, daß Contra impugnantes religionem nach 1257, nicht 1256 verlegt ist. Cod. 19 (A. V 19) enthält die Abkürzung der Summa des Wilhelm von Auxerre durch Herbert von Auxerre. Es wäre nützlich, wenn auf diesem Wege allmählich ein Catalogus operum S. Thomae in variis bibliothecis asservatorum entstände, ähnlich dem Catalogus codicum hagiographicorum der Bollandisten. In die Ausgabe selbst nehmen die Herausgeber aus guten Gründen keine eingehende Beschreibung der Hss auf. P.

216. Käppeli, Th., Zerstreute Autographblätter des hl. Thomas von Aquin: ArchFrPraed 2 (1932) 382—402. — K. gibt die genaue Beschreibung zweier Autographblätter des hl. Thomas: Das erste, ein aus dem Autographen der Summa contra gentiles entwendetes Blatt, das jetzt in der Biblioteca Casanatense Rom ist; das zweite, ein Blatt aus dem vierten Sentenzenbuch, das im Konvent zu Almagro aufbewahrt wird. Dies letzte ist von besonderem Wert, da es der einzige Rest des noch zu Anfang des vorigen Jahrhunderts im Konvent zu Barcelona vorhandenen und durch J. Villanueva, Viaje Literario a las Iglesias de España Bd. 17, 199—200 (nach K.) beschriebenen Autographs der Erklärung des vierten Buches ist. K. gibt eine sehr dankenswerte Abschrift des Textes der zugleich veröffentlichten Photographien; ohne eine solche sind Photographien der Thomas-Autographe ohne wissenschaftlichen Wert. P.

217. Käppeli, Th., Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern in der Biblioteca Nazionale in Neapel: DivThom(Fr) 11 (1933) 445—456. — K. kann über wichtige Funde von Hss meist anonymer Dominikanerlehrer berichten. Der literarische Nachlaß von Guerricus, Fishacre, Sterngassen, Guilelmus Petri, Johannes von Neapel erfährt wesentliche Bereicherung. Besonders wertvoll ist die Feststellung eines zweiten Exemplars der Quodlibeta des Johannes von Neapel, wodurch die von March in Tortosa gefundenen Quodlibeta in ihrer Echtheit bestätigt und noch wesentlich ergänzt werden. Außerdem erhält man neuen Aufschluß über die ursprüngliche Reihenfolge. Aus späterer Zeit stammt der Kommentar zu De anima eines Dominicus de Stelleopardis. Zu untersuchen bleibt noch, ob der Zuteilung des 4. Buches der Erklärung des Lombarden in Cod. VII D. 26 (sonst Johann von Sterngassen zugeschrieben) an Thomas Anglicus irgendwelche Bedeutung zukommt. — Für Guerricus kann ich eine kleine bisher unbekannte Ergänzung anfügen. Cod. B. IX 17 (Dominikaner) der Universitätsbibl. Basel enthält fol. 295^{r}—296^{r} ein Fragment: Fr. Guerricus. Credo quod Adam ante peccatum priusquam gustasset lignum vite morereturpenaliter, non tamen morte naturali, sed violenta. P.

218. Squadrani, J., Tractatus De luce fr. Bartholomaei de Bononia: Antonianum 7 (1932) 201—238 337—376 465—494. — Der wissenschaftliche Nachlaß des B. von Bologna, eines Pariser Franziskanerlehrers aus dem Kreise Bonaventuras, ist dank den Arbeiten von Longpré, Glorieux, Deneffe wieder bekannt geworden. Deneffe hat auch zwei Quaestiones de assumptione B. V. M. in den Aschendorffschen Opuscula et Textus veröffentlicht. S. bringt nun

eine sehr dankenswerte Zusammenfassung der bisherigen literargeschichtlichen Forschung und außerdem veröffentlicht er nach einer Florentiner und Bodleian Hs einen Traktat De luce. Dieser bildet eine merkwürdige Verbindung von mittelalterlicher Naturwissenschaft und Theologie. Die Lehre vom Licht wird zur Symbolisierung der Stellung Christi in der Heilsökonomie, seiner Einwirkung auf die Seele und der Antwort der Seele in Glaube und Demut verwendet. Das Ganze kommt uns reichlich fremd vor; es ist aber von Bedeutung zur Einführung in das Verständnis des mittelalterlichen Symbolismus. Hoffentlich läßt der Verf. bald die versprochene Analyse und ideengeschichtliche Würdigung folgen. Erfahrungsgemäß werden Texte unbekannter Autoren ohne eine solche Analyse und Würdigung nur wenig beachtet. Zu den Quaestiones ist zu bemerken, daß die beiden Fragen über die Unbefleckte Empfängnis wohl sicher unecht sind und die letzten 11 Fragen der Florentinerhs noch sehr der Bestätigung bedürfen. Es fehlt hier die Berücksichtigung der innern Kriterien. P.

219. Doucet, V., A propos du Cod. lat. Monacensis 8717: ArchFrancHist 26 (1933) 246 f. — In einem Aufsatz der FranzStud 17 (1930) 253—272 hatte ich die Annahme als gut begründet bezeichnet, daß der Schreiber die Quästionen 34—87 des Verzeichnisses in Clm 8717 als Eigentum des Scotus betrachte; denn zu Beginn der Fragen steht Scotus und unter den Fragen befindet sich eine gute Anzahl, die sicher Scotus gehören. Diese Folgerung bezeichnet D. mit Recht als hinfällig; denn unter den anonymen Quästionen sind auch Fragen des Karmeliters Gerhard von Bologna. Unrichtig dagegen ist es, wenn D. sagt, meine Behauptung, daß Fr. 83—87 die Fortsetzung der noch erhaltenen Quaestiones de cognitione Dei ist, sei eine unwahrscheinliche Hypothese. Sobald man die Form der Fragestellung beachtet, sieht man die Berechtigung der Behauptung: das beständig wiederholte Utrum possit habere und cognitio intuitiva, die Parallelität von Fr. 80 und 85. Als wichtigstes Ergebnis des Artikels ist zu buchen, daß für Fr. 77—87 (De cognitione intuitiva et abstractiva, bei Wadding: De cognitione Dei) wieder jedes äußere Zeugnis fehlt, so daß ihr Verfasser durch innere Anzeichen ermittelt werden muß. Meine von D. bekämpfte Annahme, die Fragen 41—45 und 51 seien nicht völlig identisch mit den entsprechenden Fragen des Oxoniense, sondern vielleicht Disputationen des Scotus, stützte sich auf den etwas verschiedenen Wortlaut der Fragen und auf einen dem Oxoniense kaum entsprechenden Raum, den sie einnahmen. Vielleicht waren es aber auch Abkürzungen des Oxoniense. P.

220. Koch, J., Der Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apokalypse: RechThAncMéd 5 (1933) 302—315. — K. setzt seine mustergültigen Studien über die Zensuren, die schon viel Licht auf dieses etwas vernachlässigte Gebiet geworfen haben, mit einer Untersuchung über die Verurteilung der Apokalypse Olivis fort. Dieses Buch war durch die Spiritualen, die Fraticellen und später durch die Anhänger Ludwigs des Bayern in den Vordergrund gestellt. K. schildert den Hergang: Zuerst Untersuchung und Exzerpierung durch einen Kardinal und den Magister sacri palatii, dann Überweisung dieser Exzerpte und Gutachten an eine Kommission von 8 magistri im Jahre 1319, dann weiteres Einholen von Urteilen, bis schließlich 1323 zunächst der Satz über die völlige Besitzlosigkeit Christi und der Apostel als häretisch erklärt wurde. Dann werden 4 neue Fragen über Kirche, Pseudomystik und an-

dere Übertreibungen mehreren Gelehrten vorgelegt, bis endlich der Papst am 8. Februar 1326 die Postille selbst verwarf. Interessant ist, daß hier, ähnlich wie später bei Eckehart, die einen mehr den vom Verfasser gemeinten Sinn hervorhoben, die andern den sensus obvius. Vom Standpunkt des kirchlichen Lehramtes, das vor allem auf die Reinerhaltung des Glaubens bedacht sein muß, scheint das letztere den Vorzug zu verdienen. P.

221. Koch, J., Der Prozeß gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte (1312—1321): RechThAncMéd 5 (1933) 391—422. — Die Streitigkeiten über die Beichtprivilegien der Mendikanten gehen in ihrer Bedeutung weit über ein bloßes Gezänk zwischen Welt- und Ordensklerus hinaus; sie rühren an Grundfragen der kirchlichen Organisation. In unserem Fall handelt es sich letztlich darum, ob das Pfarramt eine Institution göttlichen Rechtes ist. Schon N. Valois hatte in seiner Abhandlung über Johannes de Polliaco (Hist. Littér. de la France 34 [1914] 220 bis 281) einen wertvollen Beitrag zum Prozeß des Johannes geliefert. K. nimmt die Untersuchung wieder auf; mit Hilfe weiteren Materials und einer sehr eindringenden Interpretation der Texte kann er V. in vielen Punkten korrigieren und ergänzen und eine vollständige Darlegung des verwickelten Prozesses von den ersten Anfängen, die in dem Streit über die Auslegung von Omnis utriusque des Lateranense, des Super cathedram Bonifaz' VIII. und Dudum Clemens' V. lagen, bis zur Verurteilung des Johannes und seinem Widerruf. Hauptankläger sind die Franziskaner, der wichtigste Gutachter Petrus de Palude. Mit Hilfe zumal der verschiedenen Quodlibeta konnte K. die einzelnen Phasen beinahe restlos aufklären; er begründet auch das verschiedene Verhalten Johannes XXII. in diesem Prozeß und in jenem über die Postille zur Apokalypse Olivis. Die Theologen werden dankbar sein für die wertvolle Studie, die so manche Punkte des Zensurierungsverfahrens beleuchtet. — Zwei oder drei Bemerkungen von untergeordneter Bedeutung. S. 397 wird gesagt, in dem Ausdruck „in peciis communibus" habe das Wort pecia seine ursprüngliche Bedeutung verloren und den Sinn von Scriptum erhalten. Das ist nicht erforderlich. Ich möchte übersetzen: in den allgemein zugänglichen Heften. Warum dies notwendig die Wiedergabe von mündlichen Äußerungen, nicht einer Schrift, sei, kann ich einstweilen nicht verstehen. S. 400 Anm. 37 würde ich trotz dem Pariser Schulwitz „legerent sententias" als richtige Lesung vorziehen. Ob Petrus de Palude nur ein oder mehrere Quodlibeta verfaßt hat, bleibt noch zu untersuchen. In dem auch von K. genannten Cod. 744 Toulouse stehen unmittelbar vor dem Quodlibet und dem Tractatus de potestate pape des Petrus fol. 63^{r}—68^{v} und fol. 68^{v}—74^{v} zwei Quodlibeta, die leicht vom selben Verfasser sein können. Viel wichtiger ist ein Supplement zu De potestate pape fol. 142^{v}—155^{v}, Utrum usura sit crimen ecclesiasticum, mit der vorletzten Frage: Utrum de necessitate salutis sit subesse pape in temporalibus sicut in spiritualibus, in der in aller Schärfe die directa potestas in temporalia des Papstes abgelehnt wird und ebenso die Abhängigkeit des Königs von Frankreich vom römischen Kaiser. Ob dieser Teil zugleich mit De potestate papae gedruckt ist, kann ich zur Zeit nicht feststellen. Fol. 153va ist zu einer Bemerkung des Verfassers gesagt: „Sentencia Petri [doch wohl Petri de Palude] de ista questione." Es wird aber gut sein, die Urheberschaft noch zu untersuchen. P.

222. Longpré, E., Fr. Bernard de Deo, O. F. M., (1318) et l'Immaculée Conception: ArchFrancHist 26 (1933) 247—249. — Dies Zeugnis des spanischen Franziskaners für die Unbefleckte Empfängnis ist noch aus einem anderen Grunde von Interesse. Meines Erachtens ist nicht de quorum numero est magister Johannes Scoti, Garro, magister Hugo zu lesen, sondern magister Johannis Scoti Garro. Das verlangt der Genetiv und die nur zweimalige Setzung des magister. Dann aber hätten wir unter der Voraussetzung, daß die angegebene Jahreszahl 1318 begründet ist, was ich nicht nachprüfen kann, ein recht altes Zeugnis dafür, daß Ware Lehrer des Scotus gewesen ist. P.

223. Laurent, M.-H., Le Testament et la Succession du Cardinal dominicain Guillaume de Pierre Godin: ArchFrPraed 2 (1932) 84—231. — Diese vorzügliche Studie über ein Büchervermächtnis des Lektors Guillelmus Petri Godini, über das Testament des Kardinals, ein Kodizill und eine Anzahl anderer Dokumente, die die Ausführung des Testamentes betreffen, zeichnet sich durch vollkommene Beherrschung der Quellen und umfangreichste Literaturangaben aus. Ihr Wert liegt in erster Linie auf dem Gebiete der Kirchen- und Kulturgeschichte zur Zeit der Avignoneser Päpste. Godin, der als Ordensmann wohl zu den ärmeren Kardinälen gehörte, ist ein Beispiel dafür, welchen Umfang die Anhäufung von Benefizien in Avignon angenommen hatte. Allerdings hat er, wie das Testament zeigt, einen guten Gebrauch von seinen Reichtümern gemacht, wenn auch italienische, spanische und burgundische Stifter es kaum gern gesehen haben, daß ihre Einkünfte für südfranzösische Dominikanerklöster und die Familiaren des Kardinals verwandt wurden. Das Testament zugunsten einzelner Ordensmitglieder zeigt auch, wie in die Armut bereits eine Bresche geschlagen war. Für die Geschichte der Scholastik sind wichtig die Zusammenstellung der Lebensdaten des jungen Dominikaners, die reiche Bibliographie und die Bücherschenkung des Lektors zugunsten seines Heimatkonvents. Letztere, von 1304, enthält bereits eine Opuscula-Hs des hl. Thomas. Im Testament, das an Bücherverzeichnissen auffallend arm ist, finden wir eine Abkürzung der Isaiaserklärung und den Danielkommentar Alberts. P.

224. Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., La Facultad de Teología en la Universidad de Osuna: CiencTom 49 (1934 I) 145—173. — Bei seinen archivalischen Forschungen über die Geschichte der Theologie in Spanien hat B. de H. auch viel wertvolles Material zu einer Geschichte der spanischen theologischen Universitätsfakultäten gesammelt. Schol 6 (1931) 133 f. berichteten wir über seine 5 Aufsätze über die theologische Fakultät in Santiago. — Nicht so glanzvoll ist die Geschichte der Universität von Osuna. — In der ersten Hälfte des 16. Jahrh. herrschte nach B. de H. in Spanien eine wahre „Manie", Universitäten zu gründen, so daß es am Ende des Jahrhunderts mit über 40 Universitäten übersättigt war. Im südlichen Andalusien war neben der Universität (und dem Kolleg zum hl. Thomas mit selbständigem Graduationsrecht) in Sevilla und der in Granada eigentlich von vornherein kein Lebensraum für die dritte Universität, die der Graf von Ureña 1548 in dem Landstädtchen Osuna gründete und reich ausstattete. Nach kurzer Glanzzeit (besonders der theologischen Fakultät) in der ersten Generation verfiel sie im 17. und 18. Jahrhundert rasch infolge der „unfruchtbaren Routinerie, die sich in unsern Universitäten kristallisierte", und des Mangels an Hörern und bedeutenden

Professoren; um 1833 erlosch sie fast unmerklich an innerer Auszehrung. B. de H. zeichnet nach archivalischen Quellen (bes. aus dem Archivo Histórico Nacional, da das Universitätsarchiv sich zerstreut hat) das akademische Leben, die verschiedenen theologischen Lehrstühle: de Biblia (Augustiner), de Prima (Dominikaner), de S. Buenaventura (Franziskaner-Observanten), de Durando (Augustiner), de teología moral (d. h. eines „kleinen Theologiekursus" für den auf die Grade verzichtenden Landklerus, den unbeschuhten Karmeliten anvertraut), de Egidio Romano (seit Anfang des 18. Jahrh.; Augustiner), die Listen der Professoren mit Lebensdaten usw. Im Anhange veröffentlicht er ein Breve Pauls III. von 1548 betr. der Errichtung der theologischen Lehrstühle und die Annahme des Breves durch den Dominikanergeneral. Hentrich.

225. Getino, Luis, O. P., Vida y doctrina del Procurador de las Comunidades castellanas, Fr. Pablo de León: CiencTom 45 (1932 I) 338—356; 46 (1932 II) 47—73; 47 (1933 I) 326—344; 48 (1933 II) 289—302. — G., bekannt als Vorgänger Beltrán de Heredias in der Vitoriaforschung durch sein Werk „El M. Fr. de Vitoria" (Madrid 1914, 2. Aufl. 1930), hatte schon 1922 in einer kurzen Skizze der CiencTom „Descubrimiento histórico: Un comunero intelectual" die überraschende Entdeckung veröffentlicht, daß der Vorgänger Vitorias auf dem Pariser Lehrstuhl, Paul von León O. P., einer der Führer im Aufstand der kastilischen Städte gegen Karl V. war. Die damalige Skizze ohne Quellenbelege ist jetzt zu einer über 4 Bände sich erstreckenden Aufsatzfolge erweitert worden. Sie bietet nach ungedruckten Quellen auf dem Hintergrund der stürmischen Zeitgeschichte ein farbenreiches Bild der wechselnden Schicksale dieses Theologen: 1491 Profeß in S. Esteban zu Salamanca, um 1505 Professor in Paris, 1506 in Burgos (wahrscheinlich Lehrer Vitorias), später, als Prior von León, Prokurator dieser Stadt im Aufstande von 1520—21, als Rädelsführer zum Tode verurteilt, durch den Ordensgeneral, der ihn zur Einkerkerung im Kloster verurteilt, vom Tode errettet, endlich eifriger Volksmissionär und Gründer des Konventes von Oviedo, wo er, fast als Heiliger verehrt, 1530 oder 1531 stirbt. — Wie notwendig ein solch quellenbelegtes Bild ist, zeigt ein Blick in Hurter, Nomenclator (II^2 1362), der ihn mit Petrus von León (der 1507—1526 der Vorgänger Vitorias auf der Catedra de Prima in Salamanca war) zusammenwirft. H.

226. Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., Domingo de Soto, O. P., Juan Fero y Miguel de Medina, O. F. M.: CiencTom 48 (1933 II) 41—67. — Ein düsteres Bild aus den Tagen des Glanzes der spanischen Theologie tritt hier vor uns, das traurige Lebensschicksal des großen Franziskanertheologen M. de Medina (1489—1578; Exegeseprofessor in Alcalá, Trienter Konzilstheologe usw.). Als Soto 1554 in den „Annotationes" 67 Sätze aus dem Johanneskommentar des berühmten Mainzer Kanzelredners und Vorkämpfers des Katholizismus Joh. Wild (Ferus) O. S. F. (1495—1554) öffentlich als lutheranisierend zensuriert, verteidigt ihn M. 1558 in der „Apologia J. Feri" und gibt (im Einvernehmen mit dem Großinquisitor Valdés) eine purgierte Ausgabe dieses Kommentars heraus. Dieses Eintreten für den angegriffenen Mitbruder wurde ihm zum Verhängnis fürs Leben. Als er nach Überwindung jahrelanger Schwierigkeiten 1572 als Generaldefinitor seines Ordens, mit Ehren bedeckt, ahnungslos nach Spanien zurückkehrt, wird der 85jährige Greis von der Inquisition eingeker-

kert, fünfeinhalb Jahre (während sein Prozeß unentschieden sich hinschleppt) in strenger Kerkerhaft gehalten und sterbend (nicht freigesprochen) am 29. April 1578 zum Empfang der Sakramente in sein Kloster getragen, wo er am übernächsten Tage stirbt. — B. de H. bietet hier aus unveröffentlichten Prozeßakten der Inquisition (Archivo Histórico Nacional, Inquisición) ein erschütterndes Bild der Vorgänge und deckt neue bisher unbekannte Zusammenhänge auf. Gewiß spielt auch das Buch Sotos eine belastende Rolle in den Prozeßakten; aber weder er noch andere Dominikaner, vielmehr M.s Mitbruder Pedro de Cascales, Lektor der Theologie in Toledo, war der Ankläger. Als der Franziskanergeneral daraufhin den Cascales wegen verleumderischer Anklagen strafversetzt, erzwingt die Inquisition die Zurücknahme. — Was Cascales vor dem geheimen Tribunal vorbringt, ist größtenteils kleinlicher Klatsch über unüberlegte Aeußerungen M.s im Familienkreise seiner Mitbrüder. — Die Arbeit, ein Kapitel aus dem werdenden Lebensbilde des Dom. de S., ist mit ruhiger Sachlichkeit, zugleich aus warmem Mitgefühl geschrieben. Der spanische Dominikaner, der als Geschichtsforscher aus dem Staube der Inquisitionsakten dieses Lebensschicksal des „Goldenen Jahrhunderts" erstehen sieht, schließt die Studie erschüttert: „Bedenkt man, daß es sich in unserm Falle um einen hochgebildeten, ungemein feinfühlenden Geist handelt, so kann man auch heute noch, nach vier Jahrhunderten, nicht an seine Lage denken, ohne die Fieberschauer des Entsetzens zu fühlen, jenes Entsetzens, das gerade Valdés . . . in diese Institution eingeführt hatte . . .". H.

227. Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., Melchor Cano en la Universidad de Salamanca: CiencTom 48 (1933 II) 178—208. — Alle, die in den letzten 60 Jahren über C. geschrieben haben (auch Ehrle in seinen „Katholik"-Aufsätzen), stützen sich auf die Angaben F. Caballeros in seiner „Vida del Ilmo M. C." (Madrid 1871) als auf endgültige Feststellungen. B. de H. konnte nun aus den hinterlassenen Materialsammlungen Caballeros und durch Vergleich mit den Originalurkunden dessen ungemein flüchtige Arbeitsweise feststellen. Daher benötigt Caballeros Werk nicht nur leise Übermalungen, sondern tiefgreifende Änderungen. — Am wenigsten weiß er über C.s Aufenthalt in Alcalá und Salamanca, weil sich hierüber seine Hauptquelle, Pellecer, ausschweigt. Über Alcalá hatte B. de H. bereits 1916 in der CiencTom die unmöglichen Angaben Caballeros (die leider auch in der Neuauflage der Ehrle-Aufsätze 1930 stehen geblieben sind) berichtigt: C. folgt nicht 1542 als Inhaber der Catedra de Prima auf Tudela; vielmehr ist die Reihenfolge: Tudela 1539—40, Pedro de Castro 1540—43, Cano 1543—46. Über C.s Tätigkeit in Salamanca gibt die vorliegende Studie ein auf Grund neuer Quellen (bes. Univ.-Archiv Salamanca) berichtigtes und durch Quellenbelege (im Text und im Anhang I) bereichertes Bild. Im 2. Anhang druckt er die Anfangsabschnitte von vier Nachschriften zu C.s Vorlesungen in Salamanca ab (ähnlich wie früher bei Vitoria), um durch den Vergleich der Forschung ein Urteil über Echtheit und Wert dieser Handschriften zu ermöglichen. H.

228. Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discipulo Martín de Ledesma, O. P.: CiencTom 49 (1934 I) 4—29. — Eine hochinteressante Studie, die uns einen Einblick in die Art des wissenschaftlichen Arbeitens innerhalb der Vitoria-Schule gewährt. B. de H.

vergleicht hier (kolumnenförmig nebeneinander gedruckt) den zweibändigen Sentenzenkommentar (von 1555 und 1560) des M. de L., O. P. (1525 Profeß in Salamanca, von 1540 bis zu seinem Tode 1574 Theologieprofessor in Coimbra), jenes berühmten Vitoria-Schülers, der die Salamancaer Reform nach Coimbra übertrug, mit dem Schrifttum des V. Das Ergebnis ist mehr als überraschend. Vier der Relectiones V.s hat L., ohne V.s Namen zu erwähnen, einfach in seinen Kommentar eingereiht, und zwar seitenlang wortwörtlich, an andern Stellen nur mit unbedeutenden stilistischen Änderungen. — Die Vorlesungen V.s des Kursus 1534—36, wie sie in der von B. de H. jüngst veröffentlichten Hs seines Hörers Trigo mitgeschrieben sind, können sich zwar nicht wörtlich bei L. finden, weil L. die Vorlesungen V.s in dessen erstem Kursus 1526—29 mitgeschrieben hatte und V. bekanntlich seine Vorlesungen jedesmal neu überarbeitete; dagegen wird jene Übereinstimmung, die man unter solchen Umständen erwarten könnte, tatsächlich von B. de H. nachgewiesen; die gleichen Beweise, die gleichen Autoritäten, der wesentlich gleiche Aufbau; nur die Anordnung der Einwürfe ist etwas verschieden. — Gewiß war im 16. und 17. Jahrh. nach Ansicht B. de H.s ein solches Vorgehen nicht so selten wie heute; auch konnte L., der jahrelang diese Vorlesungsdiktate V.s auf der Lehrkanzel von Coimbra auswendig vorgetragen hatte, sich als legitimen Erben seines Lehrers betrachten. — Trotzdem müßte man, auch nach den Rechtsanschauungen der damaligen Zeit, den L. als „verdadero plagiario" brandmarken. Immerhin hält B. de H. eine interpretatio benignior für möglich: vielleicht hatte L., als er den Wortlaut der Relectiones und Vorlesungen V.s seinen eigenen Vorlesungsheften einverleibte, gar nicht die Absicht, sie zu veröffentlichen. Als er dann 15—20 Jahre später auf Drängen seiner Schüler sie herausgab zu einer Zeit, da der Bau des neuen Kollegs ihn ganz in Anspruch nahm, fand er vielleicht nicht genügend Muße, den Druck genau zu überwachen (wie die vielen Ungenauigkeiten und Druckfehler auch beweisen). Auch Referent hält diese Erklärung geschichtlich und psychologisch für zulässig. Anderseits haben wir nun, nachdem B. de H. einmal diesen Sachverhalt festgestellt hat, in den gedruckten Kommentaren L.s gewissermaßen eine neue unabhängige „Nachschrift" der Vorlesungen V.s aus dessen Frühzeit, was für die Quellengeschichte seiner Werke von Wert sein kann. — Als Einleitung zu dieser Studie hat B. de H. alles, was er in den Universitätsakten Coimbras über L. fand, abgedruckt. H.

229. Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., El maestro Domingo Báñez. I. Familia y patria, juventud y estudios: CiencTom 47 (1933 I) 26—39; II. Profesorado dentro de la Orden: ebd. 162—179. — B. de H., der eine Edition der unveröffentlichten Kommentare B.' zur Prima secundae schon seit Jahren druckfertig für die Biblioteca de Teólogos Españoles (vgl. oben S. 410 ff.) vollendet hat, arbeitet seit längerem an einer Darstellung des Lebens und der Bedeutung des großen Salmantiner Theologen auf Grund archivalischer Quellen. Seit 1922 veröffentlichte er mehrere Abschnitte dieses werdenden Werkes in der jetzt von ihm geleiteten CiencTom, so über B.' Tätigkeit an der Universität Salamanca, seine Beziehungen zu Philipp II., seine Verwicklungen mit der Inquisition und über den „valor doctrinal de las Lecturas del P. B." (vgl. Schol 4 [1929] 303 f. 613 f.). Dem ersten dieser Aufsätze hatte er schon 1922 kurze, aber wertvolle biographische Notizen

vorausgeschickt. Auf Grund der Ergebnisse seiner weiteren archivalischen Forschungen während des letzten Jahrzehntes bietet er hier die reich erweiterte Darstellung des ersten Halbjahrhunderts des Lebens B.', also die beiden Einleitungskapitel des kommenden Werkes. Eingehend verfolgt er die Geschichte der Ahnen B.' bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts. Eine besondere Genugtuung ist es offenbar für den Basken B. de H., das echt baskische Blut der B. aufzuweisen. Die an und für sich allein berechtigte Schreibweise des Namens ist nicht die jetzt gebräuchliche kastilische Form Báñez, sondern die baskische Form Bañes (so unterschrieb er sich selbst). Als B.' Geburtsort weist er jetzt Valladolid nach (1922 nahm er Medina d. C. an). Schon 1922 hatte B. de H. auf Grund archivalischer Quellen die Zeitangabe der „Katholik"-Aufsätze Ehrles über B.' Tätigkeit am Ordensstudium in Valladolid usw. als irrig nachgewiesen. Mit Recht tadelt daher B. de H. im vorliegenden Aufsatz (S. 170[4]) den Herausgeber der spanischen Neuauflage, daß er diese Fehler nicht verbessert habe. — Da diese Neuauflage in Buchform nach der Ankündigung des Herausgebers gerade einen bequemen Handapparat für den Erforscher der Neublüte der Scholastik im 16. Jahrhundert bilden soll, wird es für die Benutzer wertvoll sein, die Punkte der Chronologie aufzuzählen, in denen dieser Abschnitt verbessert werden muß: * 29. Febr. 1528 in Valladolid; Mitte Oktober 1542 Beginn der philos. Studien in Salamanca; Frühjahr 1546 Eintritt ins Noviziat von S. Esteban; 3. Mai 1547 dort Gelübdeablegung; Schuljahr 1547/48 dort Wiederholung der Philosophie; Herbst 1548 bis Sommer 1552 Theologiestudium dort; September 1552 bis Herbst 1555 Lehrer der Philosophie am Ordensstudium von S. Esteban; sodann bis Herbst 1561 dort Lehrer der Theologie; April 1561 „Praesentatus" (bestätigt Mai 1561); von Herbst 1561 an (wahrscheinlich) bis Ende des Schuljahres 1566/67 in Avila; Schuljahr 1567/68 (und höchstwahrscheinlich auch Schuljahr 1568/69) in Alcalá; Schuljahr 1569/70 Regente de S. Tomás in Avila; Herbst 1570 bis Sommer 1573 in Salamanca; dann bis April 1577 in Valladolid, „per annos 4 et legentis et regentis officio fungens . . ." (allerdings das letzte Schuljahr mit großen Unterbrechungen wegen Krankheit in Avila und Medina). H.

230. Algaida, Samuel d', O. M. Cap., Documents per a la Història de la Filosofia Catalana: Criterion 9 (1933) 59—68 327—334. — Der soeben verstorbene Verf. veröffentlicht hier ein Verzeichnis von 60 Hss schol. Philosophen des 16.—18. Jh. (Franziskaner, Jesuiten, Kapuziner u. a.), auf die er in den verschiedenen Bibliotheken und Archiven Mallorcas bei seinen Nachforschungen nach den Werken Ramon Strauchs (vgl. Criterion 6 [1930] 305—311) gestoßen ist. Viele dieser Namen waren selbst dem Verfasser der „Biblioteca de Escritores Baleares", J. M. Bover, unbekannt. Diese bibliographischen Notizen stellen eine nützliche Handreichung für die Erforscher der katalanischen Philosophie dar. H.

231. Jann, Adelhelm, O. M. Cap., Der sel. Märtyrer Apollinaris Morel von Posat und die feierliche Disputation seines theologischen Kurses (Sonderdruck aus Collectanea Franciscana, Tom. II. Fasc. 1—4) 8° (123 S.) Assisi 1932, Collegium S. Laurentii Fr. M. Cap. *L* 6.—. — Im Rahmen des wissenschaftlichen Betriebes in Freiburg i. d. S. und in der schweizerischen Kapuzinerprovinz während des 18. Jahrhunderts schildert J., Professor in Stans, eine öffentliche theologische Disputation am 17. und 18. Juli 1780,

ihre Veranlassung (Wetteifer mit dem Jesuitenlyzeum von St. Michael; Stellungnahme des mehr eklektisch eingestellten Kapuzinerlektors M. [* 1739; 1774—80 Lektor; † 1792 als Märtyrer in Paris; 1926 selig gesprochen] zur skotistischen Franziskanerschule, die in Freiburg neben dem Jesuitenlyzeum Öffentlichkeitsrechte besaß), ihren Verlauf und ihren Erfolg. Die Darstellung geht sehr ins Einzelne, wird stellenweise vielleicht unnötig breit; auf jeden Fall muß man J. für diesen Beitrag zur Geschichte der Scholastik kurz vor ihrem Verlöschen in der französischen Revolution dankbar sein, vor allem auch für den Abdruck der Dissertation M.s über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie, die er zur Einleitung der Disputation vortrug. Sie war bis auf ein im Kapuzinerarchiv erhaltenes Stück völlig verlorengegangen. H.

3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie.

232. Brunstäd, Fr., Logik. (Handbuch d. Philos., hrsg. v. Baeumler u. Schröter. 39. Liefg.; Abt. I Beitr. A) Lex.-8° (99 S.) München 1933, Oldenbourg. *M* 4.30. — Mit dieser Logik und der Ästhetik von A. Baeumler (37. u. 41. Liefg. 104 S. *M* 4.30) liegt jetzt auch der erste Band des Handbuchs („Die Grunddisziplinen") fertig vor; durch das von F. Seifert bearbeitete ausführliche Namen- und Sachregister gewinnt er sehr an Brauchbarkeit. Da der zweite und dritte Band („Natur, Geist, Gott"; „Mensch und Charakter") schon seit einiger Zeit abgeschlossen sind, geht das eindrucksvolle Werk seiner Vollendung entgegen. Es will eine zusammenfassende Darstellung des philosophischen Bemühens des Abendlandes bieten. Das Ziel ist ein systematisches. Da aber zu befürchten war, bei der großen Zahl der Mitarbeiter verschiedenster philosophischer Richtung möchte eine rein systematische Darstellung eine allzu verwirrende Buntheit der Auffassungen ergeben, ließ man bei den einzelnen philosophischen Teilgebieten die systematischen Lösungen möglichst aus einer Darstellung der Problemgeschichte herauswachsen. „Die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der möglichen philosophischen Stellungnahmen rückt damit in einen gesetzmäßig begründeten und überschaubaren Zusammenhang" (Vorwort VI). — Entsprechend dieser Gesamteinstellung des Werkes sucht Brunstäd eine Weiterführung der transzendentalen Logik Kants als die durch die geschichtliche Entwicklung geforderte Logik hinzustellen. Erst Kant habe den „realistisch-ontologischen Ansatz", der alles Mißgeschick der Logik verschuldet habe, aufgegeben. Die Gültigkeit der Wissenschaft und schließlich alle Wirklichkeit müsse aus absolut geltenden und verpflichtenden Werten begründet werden. So wird die Logik zur „universalen Logik", die das ganze Wertsystem darzulegen hat und so zur Philosophie überhaupt wird. — Bei diesem Ergebnis wird es ganz offenbar, was man schon auf den ersten Seiten vermutet: Für die bescheideneren, aber immerhin berechtigten und notwendigen Aufgaben der Logik im eigentlichen Sinn des Wortes fehlt dem Verf. etwas das Verständnis. Sonst wäre es unbegreiflich, wie die „formale Logik" (entgegen der Auffassung Kants selbst) in einen Gegensatz zur transzendentalen Logik gebracht werden kann. Das Wenige, was B. über die scholastische Philosophie sagt, beruht z. T. auf argen Mißverständnissen. Jedenfalls wußte sie besser, als B. es ahnt, zwischen realer und logischer „Form", realem und logischem „ordo" und damit zwischen Onto-

logie und Logik zu scheiden und beiden den ihnen zukommenden Platz anzuweisen. de Vries.

233. Heiß, R., Logik des Widerspruchs. 8° (VII u. 130 S.) Berlin 1932, de Gruyter. *M* 5.40; geb. *M* 6.75. — Dante spricht einmal von der menschlichen Seele als „un'alma sola, che vive e sente e sè in sè rigira" (Purg. 25, 74 f.); die Seele als geistiges Prinzip wird hier geradezu durch das Zu-sich-selbst-Zurückkehren definiert; der Gedanke der „Selbstbezogenheit" des Denkens war also der scholastischen Philosophie keineswegs fremd. H. geht nun den verschiedensten Fällen des Selbstbezuges, z. B. der Anwendung von Begriffen, Definitionen, Urteilen auf sich selbst, nach und sucht zu zeigen, daß die Selbstanwendung entweder zu einer Tautologie („positive Selbstanwendung") oder zu einem Widerspruch („negative S.") führt. Diese logischen Formen seien von der bisherigen Logik vernachlässigt worden. Die Selbstanwendung sei aber unvermeidlich; sonst müsse man alle Logik, Denkpsychologie, Erkenntnistheorie aufgeben. Folglich müsse auch dem Widerspruch eine positive Bedeutung für die Erkenntnis zugesprochen werden, im Gegensatz zu dem „Vorurteil" der überlieferten Logik, Wissenschaft sei nur von widerspruchsfreien Gebilden möglich. — Die Untersuchungen befriedigen nicht recht, weil wichtige Begriffe allzu unscharf bleiben. Was hier z. B. alles „Selbstanwendung" genannt wird, scheint doch von recht verschiedener Art zu sein. Auch daß zum echten Widerspruch ein Bejahen und Verneinen desselben unter derselben Rücksicht gehört, scheint nicht immer genug beachtet. Soweit aber wirklich aus einer berechtigten Selbstanwendung (z. B. der These des Skeptizismus) ein echter Widerspruch folgt, scheint uns das nach wie vor ein Beweis für die logische Unhaltbarkeit (z. B. dieser These in ihrer uneingeschränkten Form) zu sein. Es ist uns nicht klar geworden, worin denn die positive Bedeutung des Widerspruchs bestehen soll. de Vr.

234. Fleig, P., Einführung in die ontologische und erkenntnistheoretische Problematik durch die eleatische Philosophie: Philosophie und Schule 5 (1933) 62—78. — F. zeigt in sehr anregender Weise am Beispiel einer Einführung in die Philosophie durch Besprechung der eleatischen Philosophie mit ihren aller Erfahrung hohnsprechenden Ergebnissen und doch nicht so leicht zu durchschauenden methodischen Fehlern, wie gerade die Behandlung eines tiefen und schwierigen metaphysischen Problems im philosophischen Anfangsunterricht das so notwendige Interesse wecken kann für die Fragen der Methodenlehre und Erkenntnistheorie, die sonst so leicht als trocken empfunden werden. de Vr.

235. Rickert, H., Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung: Logos 22 (1933) 37—57. — R. tritt in seiner beachtenswerten Studie jenen Zeitströmungen entgegen, die der Philosophie den Charakter einer Wissenschaft absprechen wollen. Philosophie und Weltanschauung sind klar zu scheiden. Die Philosophie sucht die Welt als Ganzheit ihrer Teile rein theoretisch zu erfassen, während die Weltanschauung (= Lebensauffassung) aus jenen Überzeugungen besteht, die sich auf das Ganze der Welt beziehen, in der der einzelne lebt und wirkt. Solche Weltanschauungen lassen sich nicht in jeder Hinsicht wissenschaftlich begründen, weil sie auf dem Gesamtsein des Menschen aufbauen, der nicht nur logisch denkt, sondern auch alogisch fühlt und will, künstlerisch schaut und religiös glaubt. Will man solche Weltanschauung Phi-

losophie nennen, so muß man zwischen wissenschaftlicher und außerwissenschaftlicher Philosophie unterscheiden. Der theoretische Mensch kann sich durch Nachdenken über seine Welt, die doch immer nur ein Teil der ganzen Welt ist, zum Weltganzen erheben, was dem Weltanschauungsphilosophen versagt ist. Philosophie kommt nur dann in Gang, wenn es dem Philosophen gelingt, vom Einsatz der „eigenen Existenz" abzusehen (gegen Heidegger). — Rickerts scharfe Trennung von Philosophie und Weltanschauung gründet letztlich darin, daß er mit Kant annimmt, das Wesen der Welt und das Verhältnis der Menschen zum Weltgrund sei der rein theoretischen Erkenntnis entzogen. Nur wenn das Wesen der Welt selbst als „intelligibel" gedacht wird, kann es Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie sein, das Gesamtleben des Menschen zu regeln und ihm Weltanschauung zu geben. Gegen R.s Ausführungen über die Beziehungen von Religion und Philosophie läßt sich nicht viel einwenden, wenn er unter Religion nur eine subjektiv geregelte Frömmigkeit versteht. Ist jedoch Religion auf eine Offenbarung gegründet, deren Sinn durch eine göttlich beglaubigte und als solche theoretisch erkennbare Lehrautorität eindeutig und verpflichtend gemacht werden kann, dann tritt diese Religion zwar nicht an die Stelle der wissenschaftlichen Philosophie, bildet aber eine negative Norm für sie. Brugger.

236. La Phénoménologie (Journées d'études de la Société Thomiste 1). gr. 8° (116 S.) Kaïn (Belgien) 1933, Le Saulchoir. *Fr* 15.—. — Schon allein die Tatsache, daß die Société Thomiste ihren ersten „Studientag" (am 12. Sept. 1932 in Juvisy) der Frage der Phänomenologie gewidmet hat, beweist ihre Aufgeschlossenheit für die Gegenwartsaufgaben scholastischer Philosophie. Noch mehr erfreut den Leser der weitherzige Geist, mit dem die beiden Hauptredner (D. Feuling O. S. B. und R. Kremer C. SS. R.) und die Teilnehmer an der Aussprache das Gute und zum Teil auch für uns Vorbildliche der phänomenologischen Methode vorurteilslos anerkennen, so namentlich die dem Geist der aristotelisch-scholastischen Philosophie durchaus entsprechende Forderung des Ausgehens vom ursprünglich Gegebenen und der Herausarbeitung der Probleme aus den Phänomenen; die Vernachlässigung dieser Forderung bringe die Gefahr des „Verbalismus" mit (91). Bei der „Wesensschau" glaubt man auch mehr den gemeinsamen Gegensatz zu den empiristischen Abstraktionstheorien betonen zu müssen als Husserls nicht abzuleugnende Hinneigung zum Platonismus. Der Idealismus Husserls scheint den meisten Sprechern nicht notwendig aus seiner Methode zu folgen, auch nicht aus der transzendentalen Reduktion. Während sich so die Aussprache über das Verhältnis der Phänomenologie zum Thomismus der Kürze der Zeit entsprechend auf die Grundgedanken der Husserlschen Phänomenologie beschränkt, hatte D. Feuling in seiner historischen Einführung auch die phänomenologische Existenzphilosophie Heideggers berührt und dabei zwei sehr interessante mündliche Äußerungen Heideggers selbst mitgeteilt: Die wesentliche Endlichkeit des Seins sei nur vom Begriff des Seins und von jedem Seienden, das zum Seinsverständnis eines Begriffs bedürfe, zu verstehen, nicht aber vom Sein als solchen selbst (39). Das „In-der-Welt-Sein" sei nichts anderes als das, was man in scholastischer Ausdrucksweise die transzendentale Beziehung des Verstandes auf das Sein nenne (39 51) — eine Erklärung, die Söhngen begreiflicherweise verwunderlich findet (49 f.).

— Die wertvollen und lehrreichen Bemerkungen Söhngens und anderer deutscher Teilnehmer (Ed. Stein, F. J. v. Rintelen, A. Mager) sind in dankenswerter Weise auch in deutscher Sprache beigegeben. de Vries.

237. Kahl-Furthmann, G., Beiträge zum Kausalproblem: PhJb 46 (1933) 1—15 145—159 273—290 417—440. — K.-F. bespricht in ihrem ersten Aufsatz (Das Kausalproblem in der modernen Physik) die Erwägungen, die manche Physiker — nicht alle; Planck z. B. hält unbedingt am Kausalgedanken fest — zur Aufgabe des allgemeinen Kausalgesetzes veranlaßten. Es handelt sich vor allem um den statistischen Charakter der Naturgesetze und die Tatsache, daß es bisher unmöglich war, den Zerfall der radioaktiven Substanzen und die sprunghaften Änderungen der Elektronenbewegung ursächlich zu erklären. Mit Recht sieht die Verfasserin in diesen Sachverhalten keinen Grund für die Ungültigkeit des Kausalgesetzes, sondern bloß ein Versagen der derzeitigen Untersuchungsmethoden. — Hier sei eine Frage gestattet. Weist die Unmöglichkeit, das Verhalten des Elektrons innerhalb des Atoms nach den gewöhnlichen Gesetzen eines „unum per accidens" zu bestimmen, nicht darauf hin, daß vielleicht im Atom kein „unum per accidens", sondern eine höhere, substantielle Einheit vorliegt? Die mechanische Kausalerklärung würde dann mit Recht hinfällig, und die teleologische Verhaltungsweise des Elektrons, vermöge dessen seine gegenwärtige Lage schon von der zukünftigen abhängt (Planck), müßte ihre Erklärung in einem substantiellen Finalitätsprinzip des Atoms finden. — Der zweite Aufsatz (Physikalische Kausalität und Wahrscheinlichkeit) klärt einige grundlegende Begriffe und zeigt dann in einer scharfsinnigen Zergliederung, daß der Zufall, soweit er im statistischen Sachverhalt eine Rolle spielt, nicht im Nacheinander der in Frage kommenden Glieder, sondern in deren zeitlichem Nebeneinander zur Geltung kommt. Zufall im Sinne der Wahrscheinlichkeitsrechnung und physikalische Kausalität (= Gesetzmäßigkeit im Nacheinander des Geschehens) betreffen verschiedene Sachverhalte, widersprechen sich also nicht. — Im dritten Aufsatz (Physikalische und metaphysische Kausalität) erklärt die Verfasserin die Verschiedenheit des Kausalbegriffs in der Philosophie und der Physik aus deren verschiedenen Erkenntniszielen. Die Naturforschung beschränkt sich auf die Beantwortung der Wiefrage, während die Philosophie ihrer Natur nach auch die Warumfrage stellen muß. — Das Kausalitätsprinzip im Sinne der absoluten Gesetzmäßigkeit ist eine Voraussetzung der Physik überhaupt. Wie jede Voraussetzung kann sie im Einzelnen verifiziert, aber nur durch negative Instanzen vernichtet werden. Als solche ist aber nicht das Nichtsehen des Vorhandenseins der Kausalität zulässig, sondern nur das Sehen ihres Nichtvorhandenseins. — Der vierte Aufsatz (Beiträge zur Behandlung des metaphysischen Kausalproblems) bringt eine Kritik der verschiedenen Wege, auf denen man die Geltung des Kausalprinzips darzutun sucht. K.-F. stellt sich dabei auf den Standpunkt J. Geysers, lehnt aber dessen neuesten Aufweisversuch (vgl. Das Gesetz der Ursache, 1933) ab. — Der Vorwurf gegen Fuetscher, daß er in seinem Aufweis „offensichtliche Fehler" begehe, ist durchaus unberechtigt. Die erhobenen Schwierigkeiten werden von Fuetscher selbst gelöst (s. Die ersten Seins- und Denkprinzipien 175 ff. 182 ff.; vgl. auch ZKathTh 57 [1933] 414—422). Brugger.

238. McClure, M. T., The Greek Conception of Nature: The Philosophical Review 43 (1934) 109—124. — Für den Griechen ist Natur Leben, lebendige Kraft, Beseeltheit. Vor allem ist sie göttlich. Darum ist sie auch gut und ihr Tun immer sinnvoll. Der Mensch tritt noch nicht aus der Natur heraus, sondern bildet mit ihr eine von gleichen Kräften durchwaltete Einheit. Selbst die Götter sind jünger als die Natur und erheben sich aus ihr. Der Wille bleibt, besonders bei Aristoteles, völlig im Hintergrund; es existiert kein Wort, das dem lateinischen „voluntas" entspräche. Wille und Persönlichkeit treten erst im Römertum und vor allem im Christentum an die ihnen gebührende Stelle. Brunner.

239. Haecker, Th., Was ist der Mensch? 8° (191 S.) Leipzig 1933, Hegner. *M* 3.80; geb. *M* 5.50. — Ein Buch, das den Menschen der Gegenwart viel zu sagen hat. Gegenüber dem Chaos unserer Zeit in Religion, Philosophie, Literatur, Politik und Wirtschaft mahnt H. mit tiefem sittlichen Ernst eindringlich zur Besinnung auf die rechte Ordnung der Dinge, auf die wahren Fundamente des Abendlandes, die zugleich die Fundamente der Menschheit und damit auch — mag man es heute wahr haben wollen oder nicht — die Fundamente der Völker sind. Diese sind aber nicht zu suchen in einem Humanismus, „der ein paar Jahrhunderte in Europa geherrscht, mit einem schlechten Gewissen, aber einer zuweilen gefälligen, doch nicht großen Kunst die Abgründe des Seins verdeckt hat" (146), sondern nur im Christentum. Das Christentum gibt auf die zentrale Frage nach dem Wesen des Menschen die uralte Antwort: Creavit Deus hominem ad imaginem suam. Das ist eine wahrhaftige, mutige, lebendige, ganze Antwort, die bestehen kann, „sobald im Ernste gedacht wird". — Im übrigen können wir auf den Reichtum an anregenden Gedanken auch über Einzelfragen, z. B. über das Wesen des Politischen (70—76), nur hinweisen. de Vries.

240. Oldenbourg, Rose, ‚Ich', ein Gottesbeweis. 8° (44 S.) Freiburg 1933, Herder. *M* 0.80. — Das Ich, die Person des Menschen in ihrer Geistigkeit, wird als höchstes und klarstes Abbild Gottes auf Erden hingestellt. Es handelt sich also nicht um einen philosophischen Gottesbeweis im strengen Sinne. Durch edle Sprache, gute Formulierungen und eine Wärme, die tiefe religiöse Ergriffenheit verrät, übt das Büchlein eine lebendige Wirkung aus. Brunner.

241. Gierens, M., S. I., Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scholasticorum (Textus et documenta, ser. phil. 6) 8° (103 S.) Rom 1933, Univ. Gregoriana. *L* 6.—. — Eine nützliche Zusammenstellung von Texten aus Plato, Aristoteles, Philo, Plotin, Augustinus, Al Kindi, Avicenna, Algazel und Averroes, Avicebrol, Moses Maimonides, Bonaventura, Albert dem Großen, Thomas, Herväus Natalis, Durandus, Vazquez, Suarez. Die Tatsache, daß die Welt nicht ewig ist, steht aus der Offenbarung fest. Die Frage, ob eine ewige Welt möglich gewesen wäre, ist ein höchst schwieriges philosophisches Problem. Gute Bemerkungen dazu finden sich auch in der unter den aufgeführten Büchern nicht genannten Theodicaea (Freiburg i. Br. 1893) von J. Hontheim S. J. Deneffe.

242. Johanns, P., S. J., Vers le Christ par le Vedanta. II. Vallabha. (Traduit de l'Anglais par L.-M. Gauthier). gr. 8° (IX u. 242 S.) Louvain 1933, Museum Lessianum. *Fr* 27.—. — Dieser zweite Band (vgl. Schol 8 [1933] 460) behandelt den drit-

ten großen Systematiker der Vedantaphilosophie, Vallabha. Vom intellektualistischen Monismus Sankaras und dem modifizierten Monismus Ramânujas unterscheidet sich seine Philosophie durch einen Versuch, in der *bakhti*, der liebenden Hingabe, eine Synthese des absoluten Monismus mit der Realität des Endlichen zu finden. In einer Art transzendenten Spiels entfaltet das Absolute, das Krishna gleichgesetzt wird, seine Attribute, ohne selbst eine Änderung zu erleiden. Die endlichen Seelen und Dinge entstehen dadurch, daß nur je ein Attribut sichtbar wird, während die andern verborgen bleiben. Durch die Liebe erfolgt die Rückkehr und mystische Einigung der Einzelseele mit Gott ohne Aufhebung ihrer Realität. Das ganze System ist von einem starken und edlen religiösen Streben und Empfinden getragen. In einem zweiten Teil wird dieses System mit der Scholastik verglichen. Der dritte Teil führt die Linie von Sankara über Ramânuja und Vallabha zum Katholizismus weiter. — Die kühnen und schwierigen Spekulationen sind auch in diesem Bande mit durchsichtiger Klarheit verständlich gemacht. Überall spürt man die meisterhafte Durchdringung des gewaltigen Stoffes. Brunner.

243. Clemen, Carl, Der Einfluß des Christentums auf andere Religionen (Veröffentl. d. Forschungsinstituts f. vergl. Religionswissenschaft an der Univ. Leipzig II 12). gr. 8° (128 S.) Leipzig 1933, Deichert. *M* 4.80. — Nacheinander werden behandelt die primitiven Religionen, Gnostizismus, griechisch-römische, germanische, slawische Religion, Islam, Hinduismus, Buddhismus, national-japanische und -chinesische Sekten. Es ergibt sich, daß der Einfluß auf primitive Religionen selten und auf Unwesentliches beschränkt ist. Am stärksten findet sich, wie zu erwarten, Einfluß auf den Gnostizismus, den Islam und auf einige neuere indische und japanische Religionsstiftungen. Es ist sehr viel Einzelmaterial verarbeitet. Dabei ist aber mehr der Fall der Übernahme von Riten, Ausdrücken usw. berücksichtigt. Ob nicht auch Fälle einer langsamen innern Umgestaltung des Gehaltes solcher äußerer Elemente vorliegen, wird nicht untersucht. Br.

244. Götz, Berndt, Die Bedeutung des Opfers bei den Völkern (Sociologus, Beiheft 3). gr. 8° (82 S.) Leipzig 1933, Hirschfeld. *M* 3.—. — Um zu einer Definition des Opfers zu gelangen, geht G. vom heutigen Sprachgebrauch aus. Da in unserm Kulturkreise das unmittelbare Verständnis für den Sinn des Opfers längst abhanden gekommen ist und das Wort Opfer nur mehr im erweiterten und uneigentlichen Sinne gebraucht wird, ergibt sich folgende Begriffsbestimmung, die man ungefähr auf alle menschlichen Tätigkeiten anwenden kann: „Von einem Opfer sprechen wir, sobald eine Persönlichkeit oder eine Gemeinschaft durch Preisgabe eines Wertes sich um eines ihr höher geltenden Zieles willen einen schmerzlichen Verlust selbst beibringt" (2). Eine besonders in der Gewaltsamkeit der Deutung der Psychoanalyse verwandte Methode ermöglicht es, auch die widerstrebendsten Tatsachen gefügig zu machen. Es ist nur folgerichtig, daß das Aufhängen von Amuletten, der Kindermord des Herodes, Hinrichtungen, der Ritus des Sündenbocks, rituelle Waschungen als echte Opfer angesprochen werden. Jeder Unterschied zwischen Zauberhandlungen und echten Opfern verschwindet. Die „kosmoplastischen" Riten, die G. ebenfalls zu den Opfern rechnet, sind zauberische Fruchtbarkeitsriten, deren Wirkung in der Nachahmung kosmogonischen Geschehens liegt; die Bauopfer und sonstigen Tötungen Ju-

gendlicher sollen die Jugendkraft zur Abwehr feindlicher Mächte oder Steigerung des Wachstums nutzbar machen, sind also ebenfalls keine echten Opfer. Die Opferriten der Nkula-Pygmäen (Opfern einer guten und einer schlechten Erstlingsnuß, Herabklettern vom Baume mit dem Kopfe nach unten) lassen sich wohl ungezwungener aus mondmythologischen Motiven erklären (Hell- und Dunkelmond, Umkehr der Mondgestalt beim Neumond). Br.

245. Delevsky, J., Cosmogonie et philosophie de l'histoire: RevPhFrÉtr 116 (1933 II) 239—273. — Die Geschichtsphilosophie schließt sich in der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung gern an die Schemata der Kosmogonie an. Als solche werden aufgezählt die verschiedenen Arten zyklischer Wiederkehr, des organischen Auf- und Abstiegs, des geradlinigen oder schraubenförmigen Fortschritts. Aber alle diese Schemata, so urteilt D. mit Recht, sind auf die Geschichte nicht anwendbar, in der sich nichts nach Gesetzen vorausberechnen läßt außer mehr oder weniger großen Ähnlichkeiten. Selbst für das kosmische Geschehen läßt sich die Richtigkeit all dieser Entwicklungsschemata nicht nachweisen, weil ein jedes an großen Schwierigkeiten leidet. — Als Grund für die letzte Tatsache dürfte wohl in Frage kommen, daß die Fragestellung nach dem Ganzen des Universums über die Kompetenz der Naturwissenschaft hinausgeht, die immer nur von einem gegebenen Moment und seiner Konstellation aus zu weiteren Momenten und Konstellationen voran- oder zurückschreitet, nie aber absolut anfangen oder aufhören kann. Br.

246. Philosophische Hefte. 4. Jahrg. (1933) Heft 1/2 (94 S.) Berlin-Wannsee, M. Beck (Anschrift jetzt: Praha-Dejvice, 1681, Böhmen). *M* 3.—. — M. Beck, Versuch einer Kulturgenealogie (1—60): Eine Kultur ist nicht natürliche Auswirkung von Blut und Rasse, sondern wird von einer religiösen Kulturidee getragen. Wenn diese Idee aufklärerisch zersetzt wird, verlieren alle Kulturgebiete ihr Fundament, und die Kultur geht zugrunde. Die kulturschaffende Heilsidee ist rational nicht zu fassen, sondern wird zuerst in einem ekstatischen Taumel einzelnen als „Offenbarung" der Gottheit zuteil. Die Anwendung dieser Theorie auf einige Kulturen im besondern entbehrt nicht der Willkürlichkeiten. So z. B., wenn die erste Kulturidee (die „orgiastische Heilsidee") im Geschlechtlichen aufdämmern soll; oder wenn die doch eher lutherische Auffassung, daß alle natürliche Eigengesetzlichkeit des Geschöpfes Abfall und Empörung gegen den göttlichen Willen sei, dem katholischen Mittelalter als Leitidee zugeschrieben wird. Die Freude an dem vielen Wahren und Anregenden, das der Aufsatz bietet, erleidet durch ähnliche Willkürlichkeiten und viele Übertreibungen manche Einbuße. — H. André, Über die Bedeutung der Ganzheitsbetrachtung in der heutigen Biologie (61—75). Arm. Müller, Das objektive Rangordnungsprinzip in der Biologie (76—85). de Vries.

247. Révész, Géza, Das Schöpferisch-Persönliche und das Kollektive in ihrem kulturhistorischen Zusammenhang. 8° (58 S.) Tübingen 1933, Mohr. *M* 2.40. — Nicht am Akte, sondern am Werke ist der Anteil des Persönlichen und des Kollektiven zu unterscheiden. Als Methode hierfür ist weder die erlebnispsychologische noch die werkobjektive, die das Werk in seinem von allen genetischen Einflüssen losgelösten Werte erfaßt, noch die personale, die es im Gesamtwerke des Schöpfers betrachtet, geeignet, sondern einzig die historische Betrachtungsweise, die das Werk in seine

Welt und die Zusammenhänge, aus denen es hervorging, hineinstellt. Dabei kommt R. zu dem jede Einseitigkeit vermeidenden Ergebnis, das an verschiedenen Beispielen veranschaulicht wird, daß ohne die große Persönlichkeit geschichtliches Geschehen nicht entfesselt werden könnte, daß aber das Kollektive, die alltägliche Produktivität, das Wirken der großen Persönlichkeit bedingt; trotzdem bleibt dieses immer etwas Einmaliges und Unableitbares. Brunner.

248. Fleig, P., Die Problematik des Beginnes unserer Wissenschaft: NeueJb 9 (1933) 526—538. — F. sieht den Schritt vom Mythus zur Wissenschaft darin, daß die Geschehnisse nicht mehr durch dämonische Kräfte, die hinter den Dingen stehen, sondern durch ein in ihnen liegendes Prinzip von der gleichen Art wie die Dinge erklärt werden. Weil aber die Grundlage der Wissenschaft, daß alles aus einem Prinzip erklärt werden könne, nie zur Frage gestellt worden sei, aber wegen der Unmöglichkeit der Beharrung der Substanz fragwürdig ist, so ist das wissenschaftliche Denken eine Auffassungsweise der Welt, die neben dem ihm gleichberechtigten mythischen Denken steht. — Der Artikel leidet einmal an einer zu mechanistischen Auffassung der Substanz, dann auch an einer Unklarheit über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft. Lévy-Bruhls Theorie vom alogischen Denken des Primitiven, der die Mythen schafft, läßt sich durch keinerlei Tatsachen belegen und wird fast von allen Ethnologen abgelehnt. Trotzdem ist ein Hauptpunkt des Unterschiedes richtig gesehen. Der Hauptunterschied zwischen dem Denken des Primitiven und dem der Wissenschaft besteht, wie wir nachzuweisen hoffen, darin, daß der Primitive alle Seinsbereiche mit biologischen Kategorien erklärt, die Wissenschaft jedoch mit den jeder Seinsstufe angemessenen Methoden. Aber daraus folgt nicht, daß beide Denkarten völlig heterogen nebeneinander stehen; in diesem Falle ließe sich ja am Mythus von uns überhaupt nichts verstehen. Br.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

249. Eddington, A. S., Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung. Aus dem Englischen übersetzt von Marie Freifrau Rausch v. Traubenberg und H. Disselhorst. gr. 8° (VIII u. 356 S.) Braunschweig 1931, Vieweg. Geb. *M* 12.80. — Das Buch ist hervorgegangen aus einer Reihe von Vorträgen, die der Verf. 1927 zu Edinburg gehalten hat. Es soll in gemeinverständlicher Weise die philosophischen Auswirkungen der großen Veränderungen behandeln, denen unser naturwissenschaftliches Denken infolge der tiefgehenden Neuerungen auf physikalischem Gebiet unterworfen werden mußte. Eine ungeheuer schwere Aufgabe, doppelt schwer zu einer Zeit, wo immer wieder gesagt werden muß, daß die Entwicklung noch im vollen Fluß begriffen ist, daß wir sicher die endgültige Auffassung noch nicht gewonnen haben, daß die jetzt im Vordergrund stehende Behandlung durch mathematische Symbole sich zwar als ganz erstaunlich leistungsfähig erwiesen hat, jedoch sicher nur eine Seite der Wirklichkeit erfassen kann. Aber man kann es keinem denkenden Menschen zumuten, daß er sich der Einordnung dieser Ergebnisse in seine Gedankenwelt so lange enthält, bis diese ganz große Entwicklung zum Abschluß gekommen ist. Darum werden alle, die sich mit solchen Fragen beschäftigen, den Versuch des Verf. dank-

bar begrüßen, um so mehr, als er sich zu dieser Aufgabe ganz hervorragend befähigt erweist. E. hat über ein gründliches Fachstudium das Verständnis für den allgemein philosophisch Gebildeten offenbar nicht verloren, und so ist er für die gewählte Vermittlerrolle hervorragend geeignet. Vollständige Vermeidung aller mathematischen Formeln, Gebrauch von Fachausdrücken nur in Gänsefüßchen, zutreffende Vergleiche aus dem gewöhnlichen Leben, launige Ausdrücke und Aussprüche, lebendiger Verkehr mit dem Leser sind die Haupteigenschaften der Darstellung. Aber unter diesem bunt schillernden Gewand verbirgt sich die Welt der tiefsten Gedanken und Probleme, die je den Naturphilosophen beschäftigt haben. Der Verf. ist keineswegs der Meinung, daß er diese Probleme gelöst habe; er bemüht sich vor allem, die Notwendigkeit der neuen Auffassungen nachzuweisen und die Schwierigkeiten aus den hergebrachten Ansichten darzulegen. Im ersten Kapitel wird gezeigt, wie mit der Entdeckung der zusammengesetzten Natur des Atoms einerseits und der Unmöglichkeit des Nachweises eines Ätherwindes anderseits sich Tatsachen einstellten, die mit unserer bisherigen Auffassung, der Auffassung der klassischen Physik, nicht mehr in Einklang zu bringen waren. Kapitel 2—8 behandeln dann die Fragen der Relativitätstheorie und was damit zusammenhängt, Zeit und Raum, Weltgeschehen, Gravitation, die Stellung des Menschen im Weltall. In Kapitel 9 und 10 wird die neue Quantentheorie behandelt, während in den folgenden Abschnitten 11—15 die Folgerungen aus dem vereinten Einfluß der Relativitätstheorie und der Quantentheorie zur Sprache kommen. — Die Übersetzung ist ganz ausgezeichnet. Wenn nicht die kleinen englischen Kinderverse es verrieten, würde man aus der Darstellung überhaupt nicht merken, daß man eine Übersetzung vor sich hat. Wulf.

250. W. Heisenberg, E. Schrödinger, P. A. M. Dirac, Die moderne Atomtheorie. Die bei der Entgegennahme des Nobelpreises 1933 in Stockholm gehaltenen Vorträge. 8° (45 S., 6 Figuren). Leipzig 1934, Hirzel. *M* 2.50. — Die drei jüngsten Nobelpreisträger für Physik haben in den Vorträgen bei Empfangnahme des Preises ihre wissenschaftlichen Leistungen vor einem größeren Zuhörerkreis angedeutet. H. und Sch. entwickeln fast ohne Anwendung einer mathematischen Formel vor allem das begrifflich Neue der Fortschritte. Hätte D. sich bemüht, mit einigen Sätzen den Sinn und die Bedeutung seiner mathematischen Formeln darzulegen, so würden auch seine Ausführungen unstreitig eine tiefere Einsicht in die neuen Gedankengänge vermitteln. Daß hier die Grundgedanken der ganzen neuen Entwicklung der Physik von so berufener Seite vorgelegt werden, ist gewiß zu begrüßen. W.

251. Müller, W., Totengräber der Kultur. Ein Buch über den Materialismus. 8° (111 S.) Weimar 1933, Böhlau. *M* 2.50. — M. ist ein kenntnisreicher und gewandter Bußprediger, der in der Kritik viel Wahres packend zu sagen versteht und nach der positiven Seite hin das Heil in der Pflege der weltlichen Kulturgüter erblickt. In dreizehn Kapiteln behandelt er in Dialogform (Gespräche des zeitlosen Weltgeistes mit Marx, Engels und andern „Zeitgenossen") den sozialen Leidensweg Europas und Deutschlands seit 150 Jahren bis zur Auflösung der kapitalistischen Ordnung. Vom dritten Reiche spricht er nicht, und das Mittelalter ist ihm die Zeit der Unfreiheit und Dummheit, aus dem die

Menschheit durch Männer wie Voltaire erlöst wurde. Schmitz.

252. Bavink, B., Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion. Leben und Seele, Gott und Willensfreiheit im Lichte der heutigen Naturwissenschaft. 3. Aufl. gr. 8° (79 S.) Frankfurt a. M. 1934, Diesterweg. *M* 2.90. — Im ersten Teil des Buches (Abschnitt I—IV) wird nach kurzer Schilderung der Entstehung des mechanistischen Weltbildes im 17. Jahrhundert zu zeigen versucht, daß in seinem Gefolge notwendig zuerst Deismus, dann Atheismus und Materialismus auftreten mußten. Wie diese philosophischen Richtungen mit der klassischen Physik entstanden sind und auf deren Grundanschauungen aufbauen, so müssen sie auch mit ihr verschwinden. In der neuesten Physik ist von materieller Substanz und ihren Akzidenzien nichts mehr übrig geblieben, es gibt nur noch Wirkungsquanten, Wellenpakete, deren Träger keine Substanz im hergebrachten Sinne mehr ist. Auch die mechanische Kausalität ist gegenstandslos geworden, da das den statistischen Gesetzen zugrunde liegende elementare Geschehen ebensogut zufällig wie dynamisch gedacht werden kann. Auf den im Untertitel angegebenen, im zweiten Hauptteil des Buches behandelten philosophischen Gebieten ergeben sich aus der neuen Physik einschneidende, bisher viel zu wenig erwogene Folgerungen. Alles weist auf eine spiritualistische Lösung des Problems der Materie hin. Welche Perspektiven sich von da aus eröffnen für die Fragen nach dem Wesen des Lebens, der Willensfreiheit und dem *concursus divinus,* wird man mit höchstem Interesse bei B. nachlesen. Man wird dann auch sehen, was hier nicht weiter gezeigt werden kann, in welcher Weise B. den verschiedenen Vorwürfen (z. B. des Aktualismus, Idealismus, Platonismus) entgeht; auch ein reiner Okkasionalist ist er nicht, trotz einer so verfänglichen Stelle wie S. 63: „Physik treiben heißt im Grunde nichts anderes als: Gott seine elementaren Wirkungsakte nachzählen." Sicher ist B.s Buch ein sehr beachtenswerter Ansatz zu einer neuen theozentrischen Naturphilosophie, mit größter Sachkenntnis, Umsicht und Bescheidenheit dargelegt. Schm.

253. Rüfner, V., Die Natur und der Mensch in ihr. (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik. Abt. X). Lex.-8° (82 S.) Bonn 1934, Hanstein. *M* 2.60. — Mit diesem Bande erscheint eine eigentliche und vollständige Naturphilosophie. Sie ist in die drei Abschnitte gegliedert: Die anorganische Natur (8—30), die Lebewelt (31—53), die Seinsstufen des Lebens (54—82). Im ersten Teile werden die Grundbegriffe: Substanz, Kraft, Masse, Kausalität, Raum, Zeit erörtert; der Ton liegt auf dem Nachweis, daß sie ihren Wert für die philosophische Naturbetrachtung nicht verlieren, wenn auch die physikalische Methodik der „Verzahlung der Welt", die alles Qualitative eliminiert, sie überflüssig zu machen scheint. Im zweiten Abschnitt bekennt sich R. entschieden zum Neovitalismus, indem er das Beste vom Gedankengut seiner Vertreter (Driesch, E. Becher, v. Uexküll, G. Wolff, André, Woltereck, A. Müller, Burkamp, Dürken, Behm u. a.) geschickt verarbeitet. Ganz vorzüglich ist der dritte Abschnitt von den Seinsstufen des Lebens. In bezug auf die Abstammung des Menschen steht R. den Daquéschen Ideen freundlich gegenüber. — Diese neue Philosophie der Natur scheint uns eine durchaus dankens- und empfehlenswerte Leistung zu sein. Schm.

254. Ritter, Joachim, Über den Sinn und die Grenzen der Lehre vom Menschen. 8° (30 S.) Potsdam 1933, Protte. *M* 0.90. —

R. hält eine philosophische Anthropologie für unmöglich und auch nicht für notwendig. Er geht zunächst der Entstehung der neuen anthropologischen Fragestellung nach (9 ff.). Die Resultate der anthropologischen Einzelwissenschaften betreffen eigentlich nicht den Menschen als solchen, sondern immer Konkretes. Ferner: Weil die Einzelwissenschaften scheinbar immer eine verschwiegene Anthropologie gleichsam als ihre eigene weltanschauliche Basis voraussetzen, deshalb scheint es eine Aufgabe der ihnen übergeordneten Philosophie zu sein, daß sie feststelle, was der Mensch eigentlich sei. Aber alle bisherigen Versuche dazu, für welche Scheler und Heidegger von R. als typisch betrachtet werden, halten vor der Kritik nicht stand (13—28); sie verlieren den Zusammenhang mit der Wissenschaft und verlassen den Boden objektiver Gedankenführung. Statt metaphysisch zu werden, solle die Philosophie kritisch bleiben. Schm.

255. Köhler, Wolfg., Psychologische Probleme. Lex.-8° (VIII u. 252 S.) Berlin 1933, Springer. *M* 14.—. — Das sehr wertvolle Buch will für Anfänger die Grundlagen der Gestalttheorie möglichst anschaulich darstellen. Die Einführung ist eine klare Widerlegung des Behaviorismus; seine Forderung der rein physikalischen Methoden beachtet nicht, daß in der jungen Psychologie die Grundlagen für Messungen meistens noch fehlen. Die Gestalttheorie will radikal die Forderungen des psychophysischen Parallelismus auf alle Eigenschaften der psychischen Erlebnisse ausdehnen; doch wird zugegeben, daß die Hypothese nur mit Vorsicht empfohlen werden kann. Immer wieder wendet sich K. gegen die Lehre, daß die Wahrnehmungen die anfänglichen „reinen Empfindungen" durch Erfahrungszutaten umbilde. Die Ordnung könne auch ohne isolierte Leitungen durch dynamische Wirkung physiologisch zustande kommen; freilich sei die Theorie nicht ins einzelne ausgearbeitet. Die Gestalten oder Einheiten entstehen überwiegend aus formalen Gründen des Sehfeldinhaltes; die Netzhautbilder sind noch keine Gestalten; sie entstehen erst im nervösen System aus einer dynamischen Selbstverteilung. Der Einwand liegt nahe: Wenn das Netzhautbild noch keine Einheiten enthält, ist nicht zu sehen, wie das rein körperliche Bild im Gehirn mehr enthalte; dagegen ist wohl verständlich, daß aus dem Netzhautbild zunächst ein rohes Erkenntnisbild entsteht, das auch mit Hilfe der Gedächtnisspuren den Außenobjekten mehr angeglichen wird. Denn mit Recht wird betont, daß nicht alle Formen auf Gedächtnis zurückgehen können. — Eigenartig ist die Theorie der Erkenntnis des fremden Seelenlebens. Das Hauptmittel dafür sei die Ähnlichkeit der Ausdrucksbewegungen mit den Gefühlen, wie Ruhe, Spannung, Entschlossenheit, Freude. Daß darin alles enthalten sei, was man im täglichen Leben von anderen weiß, dürfte doch selbst für die behandelten Gefühle nicht zutreffen — Freude ist mehr als die Körperhaltung —, noch weniger für bestimmte Entschlüsse oder Gedankengänge. — Besonders Wertvolles bringt die Behandlung der Assoziation und Reproduktion: es werden nicht unverändert bleibende Glieder durch ein ihnen äußerliches Assoziationsband verbunden, sondern das Lernen (Einprägen) verwandelt die Glieder in eine Einheit; für die Reproduktion wird aus einem Teil der Spur das Ganze entwickelt. Die mechanistischen Erklärungen werden mit Becher gut widerlegt. Gegen den Einwand, daß das auch seine eigene physiologische Theorie treffe, weist K. auf eine Anziehungskraft zwischen ähnlichen Spuren hin. Das be-

friedigt wenig, ebensowenig die Zurückführung der Triebe auf physiologische Spannungen. — An vielen Erlebnissen wird gezeigt, daß wir häufig ein Erlebnis als „Wirkung" eines anderen auffassen und zwar „unmittelbar" und als „natürliche" Wirkung; wir sprechen da von Einsicht, von Verstehen. Hiermit ist viel Richtiges gesagt. Daß etwas als Objekt eines Erlebnisses erscheint, ist in manchen Fällen einleuchtend, so in Erkenntnis, in Streben; auch daß wir den kausalen Zusammenhang unmittelbar bemerken, ist im gewöhnlichen Sinn des Wortes zutreffend, schließt aber nicht die Vermittlung durch die Gleichzeitigkeit usw. aus, was eine natürliche Induktion ist. Daß der Zusammenhang ein natürlicher ist, ist zweifellos, was die Grundthese der verstehenden Psychologie bestätigt. Die Art freilich, wie das rein physiologisch erklärt wird, ist mir dunkel geblieben; da würden seelische Dispositionen wesentlich verständlicher sein. Das Werk ist sehr lesenswert.
Fröbes.

256. Becker, Friedebert, Die Instinkttheorie Will. McDougalls. gr. 8° (88 S.) Reichenberg 1933, Stiepel. *M* 3.—. — Bei McDougall ist der Instinkt der Urtyp aller seelischen Abläufe, da sein wesentlicher Bestandteil, die Emotion, konstant ist, während die einleitende Erkenntnis und die Strebung (Handlung) sich stark umbilden können. Die ganze Lehre wird hier vorgeführt: die primären Instinkte, die Veranlagungen, die nicht spezifischen Triebe, die komplexen Emotionen, die Gesinnungen usw. Für die Modifikationsgesetze, die die Umbildung des Instinktes beherrschen, ist die gewöhnliche Erklärung, daß gleichzeitige andere Erkenntnisse sich mit der einleitenden Erkenntnis assoziieren können und dann später allein genügen, Emotion und Strebung des Instinktes nach sich zu ziehen. McD. verwirft das; aber er weiß dann nur zu sagen, daß das neue Objekt dieselbe Fähigkeit erwirbt, ohne zu erklären, wie das möglich ist. Während ferner nach der allgemeinen Ansicht aus der Wahrnehmung des gefährlichen Objektes instinktiv zunächst die Furcht folgt und vermittelst dieses Gefühls die Flucht, ergibt sich nach McD. direkt aus der Wahrnehmung die Strebung; die Gefühle knüpfen sich nur an die Art des Ablaufes dieser Handlung an, wenn leicht, Lust, wenn gehemmt, Unlust. B. bespricht eingehend die Analyse der Beispiele, auf die er aber weniger Wert legt, und gibt dann allgemeine theoretische Erwägungen, mit denen er die Notwendigkeit eines Motivs oder Gefühles ableitet. Ich möchte meinen, daß letzteres eher Entgegnungen zuläßt, dagegen Durchführung naheliegender Beispiele besonders schlagend werden könnte. So meisterhaft die Einzelbeschreibungen bei McD. sind, so wenig haltbar erweisen sich die theoretischen Grundlagen seines Systems. Fr.

257. de Blas, Angel, O. P., Naturaleza de la afectividad: Unitas (Manila) 12 (1933) 1—55. — Ein historischer Überblick über die Auffassung des Gefühls oder Strebens (die hier zusammengefaßt werden), etwa von Plato bis Kant. Die Absicht des Verf. ist nicht, die Gefühlslehre dieser Autoren eingehend darzulegen, sondern darüber klar zu werden, ob geistige und sinnliche Strebefähigkeit von ihnen unterschieden werden; ob eine vom Erkenntnisvermögen real distinkte Fähigkeit angenommen wird; ob die gleiche reale Verschiedenheit zwischen *appetitus concupiscibilis* und *irascibilis* angenommen wird, wie im Thomismus im Gegensatz zu manchen anderen scholastischen Schulen; wohin die sinnlichen Gefühlstätigkeiten verlegt werden, ins Herz oder ins Gehirn.

Die Frage, ob sich Gefühl und Streben wesentlich unterscheiden, wird nicht erwähnt. Fr.

258. Wetenkamp, L., Über die Materialtäuschung. ZPsych 130 (1933) 172—234. — Hat man nacheinander ein Gewicht von Eisen und eines von Holz zu heben, beide von gleichem Volumen, so weiß man, daß das erstere schwerer sein muß und gibt ihm deshalb unbewußt einen stärkeren Impuls. War nun der Holzkörper durch eingegossenes Blei auf gleiche Schwere mit dem Eisen erhöht worden, so steigt beim Heben das Holz viel langsamer in die Höhe und wird deshalb als schwerer beurteilt. Das ist die Materialtäuschung gehobener Gewichte. Wesentliche Vorbedingung ist, daß man beim Heben die Gewichte anblickt und so die Verschiedenheit des Materials erkennt. — Hier wird in einer ersten Vergleichsreihe Eisen mit Messing verglichen, was das normale Urteil über ihr Verhältnis liefert. Dann folgt die Einstellungsreihe mit einem Eisengewicht und einem gleich groß aussehenden, aber viel schwerer gemachten Messinggewicht, die häufig abwechselnd gehoben werden, wodurch das Messing nun ein höheres spezifisches Gewicht annimmt. Folgt dann als Hauptreihe wieder die erste Reihe mit normalem Eisen und Messing, so gibt man dem Messing wegen der erworbenen Einstellung ein viel zu großes Gewicht, deshalb der Hand einen stärkeren Impuls, weshalb das Gewicht schneller in die Höhe steigt und leichter erscheint. Diese Täuschung infolge der erworbenen sensorischen Einstellung wird aber bei öfterem Heben bald verbessert. Viele weitere Versuchsreihen schließen alle anderen Erklärungen aus. Die Täuschung tritt selbst ein, wenn in der Einstellungsreihe die Gewichte nur auf die ruhende Hand aufgesetzt werden; denn auch dabei entsteht das Wissen über die Schwere, das dann die Täuschung bewirkt. Fr.

259. Grabensberger, W., Untersuchungen über das Zeitgedächtnis der Ameisen und Termiten: Zeitschr. f. vergleichende Physiologie 20 (1933) 1—54. — Es war bekannt, daß man Bienen durch Fütterung alle 24 Stunden auf diesen Rhythmus dressieren kann, so daß sie nach gleicher Zwischenzeit die neue Fütterung erwarten. G. hat dieses Ergebnis auf viele Ameisenarten übertragen können, und zwar so, daß recht verschiedene Rhythmen (nach 5, 20, 48 . . . Stunden) durch 2- oder 3malige Fütterung in diesem Abstand eingeprägt werden und die Ameisen zur richtigen Zeit sich zur nächsten Fütterung einstellen. Es handelt sich nicht um eine gewöhnliche Gedächtnisleistung; denn wenn man mehrere Stunden der Zwischenzeit durch Betäubung psychisch unwirksam machte, erscheinen die Ameisen trotzdem wieder zur richtigen Zeit an der Fütterungsstelle. Der wahre Sitz dieses Zeitsinnes scheint der Stoffwechsel der Zellen. Beschleunigte man nämlich diesen Stoffwechsel durch bestimmte chemische Stoffe, so stellten sich die Ameisen 4 Stunden zu früh ein, sie waren sozusagen früher hungrig. Verlangsamte man durch andere Stoffe den Stoffwechsel, so stellten sie sich $3^1/_2$ Stunden zu spät ein. In ähnlicher Weise wirkte eine große Temperaturerhöhung beschleunigend, eine Temperaturerniedrigung verlangsamend auf den eingeübten Rhythmus. Die Ergebnisse geben eine unerwartete Lösung für eine oft erwähnte rätselhafte Erscheinung, die auch beim Menschen nicht fehlt. Fr.

260. Mierke, K., Über die Objektionsfähigkeit und ihre Bedeutung für die Typenlehre: ArchGsmtPsych 89 (1933) 1—108. —

Das mißverständliche Wort Objektion bedeutet in der Achschen Schule das Verlegen von Gefühlen (emotionale Obj.) oder Strebetätigkeiten (voluntionale Obj.) in den Gegenstand, also daß er angenehm erscheint oder auf eine gewisse Tätigkeit angelegt. M. läßt Knaben gradlinige Figuren mit farbigen Stäbchen nachkonstruktion regelmäßig vorzeitig abgebrochen wird. Nun erscheidenen) Stäbchen. Dann werden diese allmählich dadurch unangenehm gemacht, daß bei ihrer Benutzung die Vollendung der Konstruktion regelmäßig vorzeitig abgebrochen wird. Nun erscheinen die früher verschmähten ungefärbten Stäbchen als schöner und werden bei freier Wahl vorgezogen; es ist eine emotionale Objektion eingetreten, eine Gefühlsverschiebung im Gegenstand. Diese Umstellung bleibt auch nach Monaten noch ganz oder teilweise bestehen. Aber sie kann durch eine unangenehme Tätigkeit später wieder umgekehrt werden. Die quantitativen Verschiedenheiten bei diesem Lernen und Umlernen liegen an einer typischen Verschiedenheit. Der eine Teil der Knaben gehört nämlich zum Typus der Extravertierten, der Beweglichen, Gewandten, mit größerer Objektionsfähigkeit; der andere zu den Introvertierten, Starren, Langsamen, mit größerer Perseveration. Der Gegensatz fällt zusammen mit dem Kretschmers der Zyklothymiker und Schizothymiker. — Eine weitere Versuchsreihe untersucht das Verlegen von Strebetätigkeiten in die Objekte (was man wohl verständlicher ihren Strebecharakter nennen könnte). Wird beim Nachkonstruieren von Figuren die rote Farbe vorgeschrieben, so setzt sich diese immer mehr durch, auch wo eine freie Wahl mit anderen Farben erlaubt ist. Es wird dann gezeigt, daß diese Erwerbung des Strebecharakters der Stäbchen von der Stärke des Wollens abhängt. Auch hier bestätigte sich der vorige Gegensatz der beiden Typen. Fr.

261. Strohal, R., Untersuchungen zur deskriptiven Psychologie der Einstellung: ZPsych 130 (1933) 1—27. — Wenn ein Musiker von einem Schlüssel zu einem anderen übergeht, ändert sich seine Einstellung für die kommenden Noten, die nun einen anderen Sinn erhalten. Die Frage ist, ob und in welcher Art die grade herrschende Einstellung im Bewußtsein gegeben ist. Dem Ethiker ist die Frage in der Form bekannt, was die „intentio virtualis" eigentlich sei. Hier wird in vielen Versuchen aus den Aussagen der Versuchspersonen festgestellt, daß die Einstellung in der Tat bewußtseinsmäßig gegeben ist, aber wie es scheint, im Hintergrund des Bewußtseins, d. h. nicht beachtet, und vermutlich als unanschauliches Wissen. Vorstellungen sind nicht wesentlich, aber immer ist man sich einer mitlaufenden Bewußtseinsschicht bewußt. — Das Ergebnis erscheint sehr überzeugend. Die Frage liegt nahe, ob der Befund auch für längere Zeit gilt, auch dann, wenn die Einstellung nicht wie in der Musik durch die beständige Anwendung betont wird. Vielleicht daß hier der Übergang zur „intentio habitualis" festgestellt werden könnte. Fr.

262. v. Restorff, Hedwig, Über die Wirkung von Bereichsbildungen im Spurenfeld: PsychForsch 18 (1933) 299—342. — Kommt in einer Reihe verschiedenartiges Material vor (Silben, Zahlen, Figuren usw.), so wird dasjenige beim Lernen besser eingeprägt, das nur in einem Glied vertreten (isoliert) ist; kommen mehrere Zahlen vor, so schädigen sie sich gegenseitig. Der Unterschied liegt darin, ob im Ähnlichkeitsverlauf ein Sprung vorkommt (durch die nur einmal vertretene Materialart) oder die

Reihe monoton ist, deren Glieder in einem „Bereich" untergehen. Auch die rückwirkende Hemmung kann auf diese Gesetze zurückgeführt werden. Eine erlernte Reihe wird geschädigt, wenn kurz nachher eine Nachreihe gelernt wird. Hierin liegt nur eine schwächere Schädigung, als wenn die Nachreihe unmittelbar nach der Hauptreihe zu lernen wäre. Neu wird bewiesen, daß die Schädigung mit der größeren Verwandtschaft des Materiales zunimmt. Bisher nahm man an, daß für das Wiedererkennen keine rückwirkende Hemmung besteht, weshalb man wohl sogar für das Wiedererkennen einen neuen Mechanismus verlangte, verschieden von dem für die Reproduktion. Nach den gegenwärtigen Ergebnissen kann man nur sagen, daß hierbei die rückwirkende Hemmung noch nicht bewiesen ist, was sich aus der Eigenart des Wiedererkennens gut verstehen läßt. Fr.

263. Gemelli, A., und Pastori, G., Untersuchungen über die Gestaltung der Wörter und Phrasen: PsychForsch 18 (1933) 191—217. — Auf Grund der neueren Elektroakustik werden nach einer eigenen oszillographischen Methode einige gesprochene Wörter und Sätze genauestens zergliedert und so die ganze Tonbewegung in der wirklichen Sprache veranschaulicht. Man erfährt die genaue Zeitdauer jedes Lautes (gewöhnlich sind die Vokale bedeutend länger), die Tonhöhen darin und Obertöne; daß der Vokal gewöhnlich nur auf eine kurze Zeitstrecke seine Eigennatur besitzt, an der er erkannt wird, im übrigen Verlauf an Obertönen ärmer ist, wie ein gesungener oder geflüsterter Vokal; die Melodie des Wortes und Satzes; wie die Worte des Satzes ohne Unterbrechung sich folgen. Größere Gesetze werden nicht entwickelt; dafür entsteht ein lebensvolles Bild des gesprochenen Satzes. Fr.

264. Gelb, A., Remarques générales sur l'utilisation des données pathologiques pour la psychologie et la philosophie du langage: Journ. de psychol. normale et patholog. 30 (1933) 403—429. — Gelb und Goldstein wiesen schon vor Jahren nach, daß in vielen Fällen von Aphasie keine reine Sprachstörung vorliegt, sondern eine verwickelte Störung des Bewußtseins; so ist einer unfähig, etwas zu sprechen, wenn er nicht gefragt wird. Bei der Farbennamenamnesie konnten die Farben nicht mehr in gewohnter Weise benannt werden. Grün bedeutete nur noch eine spezielle Grünqualität, es fehlt nach G. die kategoriale, begriffliche Einstellung zu den grünen Farben. Ein solcher Kranker kann eine gehörte Geschichte nicht wiedererzählen, außer wenn sie ihm als eigene Erfahrung erzählt wird. Hier ist mit Recht gesehen, daß die Erklärung durch ausfallende Sprachvorstellungen nicht genügt. Aber es bleibt unklar, wie die fehlende begriffliche Einstellung das Rätsel löst; das Wiedererzählen einer persönlich interessierenden Geschichte ist wohl ohne Begriffe nicht denkbar. — Die Streitfrage wurde in den Untersuchungen von Weigl und M. v. Kuenburg weiter verfolgt. Am klarsten zeigt den Gegensatz die neuere Gegenkritik von Weigl (Zeitschr. f. ges. Neurologie und Psychiatrie Bd 144). Nach Weigl sind bei diesen Kranken die Laute nicht mehr Zeichen für Begriffe; das leugnet M. v. Kuenburg mit Recht und weist auf das Ordnen der Farbwollen oder auch sonstiger Gegenstände nach Klassen, mit Angabe der Teilungsprinzipien hin. Sachlich kann man wohl sagen, daß in dem Hinweis G.s auf das Verhalten des Kranken ein großer Fortschritt liegt. Er weist mit Recht auf allgemeinere Bewußtseinseigenschaften hin. Aber die spezielle Form der Erklärung in der mangelnden kate-

gorialen Einstellung, dem Fehlen des Sprachbegriffes ist unverständlich gegenüber den Tatsachen von Ordnung von Farben und Gegenständen, verbunden mit richtigen Benennungen. Was G. im Sinne hat, gibt vielleicht die Darstellung von Baumann und Grünbaum am besten wieder, nach denen Aphasie die Unfähigkeit ist, einzelne Elemente der komplexen Situation im Geiste zu behalten und gleichzeitig die Elemente im Geist zu handhaben. Fr.

265. Plaut, Paul, Der Zeuge und seine Aussage im Strafprozeß. gr. 8° (VIII u. 314 S.) Leipzig 1931, Thieme. *M* 20.—; geb. *M* 22.—. — Das Buch behandelt die Zeugenaussage überwiegend vom Standpunkt der kriminalistischen Erfahrung aus, die dem Verf. in reichem Maße zu Gebote steht. Das Psychologische wird kürzer abgemacht: die Elemente der Zeugenaussage, der gebildete, befangene, geltungssüchtige Zeuge. Während die Psychologen öfter die Aussagefähigkeit des Kindes leugneten, wird sie durch die gerichtliche Praxis durchaus gefordert; freilich ist dann die Glaubwürdigkeit erst festzustellen. Den Psychologen werden am meisten die Kapitel über die Vernehmung und die Bestimmung der Glaubwürdigkeit interessieren. Die allererste freie Aussage gilt als besonders wertvoll. Die Vorvernehmung durch den Polizeibeamten hat erhebliche Fehlerquellen; abgesehen von seiner Neigung, den vermeintlichen Schuldigen zu überführen, besonders auch, daß das Protokoll die freie Aussage von den Fragen und Schlüssen nicht genügend sondert. Für die entscheidende Hauptverhandlung wird eine wortgetreue Wiedergabe von Frage und Antwort gewünscht und auf die Fehlerquelle der Presseberichte hingewiesen. Suggestive Fragen seien nicht absolut zu verwerfen, sondern zur Prüfung der Glaubwürdigkeit nützlich. Bei Jugendlichen solle die ganze Vernehmung möglichst abgekürzt werden. — In der Frage der Glaubwürdigkeit wird außer dem nicht näher beschriebenen persönlichen Eindruck auf die Erforschung der sonstigen Glaubwürdigkeit und des sonstigen Lebens hingewiesen; dagegen wird die sog. „Tatbestandsdiagnostik" schon von den Psychologen nicht hoch gewertet. Auch ein Geständnis muß erst auf seine Glaubwürdigkeit geprüft werden; es wird ja bisweilen später widerrufen; da müssen vor allem aus den sonstigen Beziehungen des Zeugen die wahrscheinlichen Motive erschlossen werden; das Geständnis ist vielleicht eine Lüge, um ein drohendes Unheil abzuwenden. Die Aufgabe des psychologischen Sachverständigen ist es unter anderem, das, was für oder gegen die Glaubwürdigkeit der Aussagen spricht, zu würdigen und so dem Gericht Material zur Beurteilung zu bieten, da das Gericht allein zu entscheiden hat. Fr.

266. Heymans, G., Einführung in die spezielle Psychologie. gr. 8° (VI u. 344 S.) Leipzig 1932, Barth. *M* 15.—; geb. *M* 17.—. — Das Thema des Buches, das sich an Laien richtet, ist eine Art Charakterlehre, zu deren Material Verf. in früheren Werken sehr viel beigetragen hat. Über 100 Seiten behandeln die psychischen Fähigkeiten, deren Gruppierung die spätere Hauptaufgabe sein wird. Wichtig ist der Gegensatz von Primär- und Sekundärfunktion, konkret etwa des impulsiven Menschen, der sofort zum Handeln übergeht, und des Bedächtigen, der sich erst genügend überlegt. Aus dem Riesenmaterial der Enqueten und Biographien wird festgestellt, welche psychischen Eigenschaften beide bevorzugen. Das Wesen der Sekundärfunktion müßte wohl noch klarer herausgearbeitet werden; es scheint sich um eine Vorsicht im Ent-

scheiden zu handeln, um eine praktische Klugheit. Im intellektuellen Prozeß findet H. die Kenntnisse, das Interesse an der Aufgabe, die Phantasie und die Sekundärfunktion wichtig, was eher Bedingung der Verstandesleistung ist, nicht ihr Wesen. Die kühne Hypothese, daß die Kenntnisse auch außerhalb des Bewußtseins eine Überzeugung begründen können, ist nicht wahrscheinlich. Sehr gut wird das Genie mit den anderen Stufen der Verstandesfähigkeit verglichen. Für die Emotionalität und Aktivität werden die Korrelationen zu den anderen (etwa 90) psychischen Eigenschaften festgehalten. Beim Wollen, über das viel Gutes beigebracht wird, vertritt H. den üblichen Determinismus. Allein entscheidend sei das Stärkeverhältnis der zum Bewußtsein kommenden Neigungen. Daß man sich gewöhnlich frei und verantwortlich fühlt, wenn alle einschlägigen Motive mitwirken, ist nicht falsch; aber nicht, weil das stärkere Motiv sich dann durchsetzt, sondern weil man sich bewußt ist, auch anders handeln zu können. Wer innerlich zu einem genötigt ist, ist nicht frei und verantwortlich. Bei den Korrelationen der Aktivität ist interessant, daß sie ausnahmslos günstig sind, eine Bestätigung des alten Spruches: Müßigkeit ist aller Laster Anfang. — Das lange dritte Kapitel gibt die Lehre der 8 Temperamente nach dem Grad (viel oder wenig) der Aktivität, der Emotionalität und der Sekundärfunktion. Aus den Grundeigenschaften werden die beobachteten psychischen Eigenschaften abgeleitet; zugleich wird auf die psychischen Störungen hingewiesen, in die ein Übermaß des Temperamentes übergehen kann, wie die Hysterie und Melancholie. Unter den natürlichen Gruppen (4. Kapitel) ist besonders eingehend die Psychologie der Frau behandelt, ihre allgemeine Emotionalität, ihre Bevorzugung der Intuition beim Denken usw. Im Lebensablauf zeigen die 3 Grundeigenschaften eine charakteristische Entwicklung. Bei den sozialen Gruppen (5. Kapitel) werden die Eigenschaften der Künstler, Gelehrten, Verbrecher besprochen und abgeleitet. Das letzte Kapitel über die Bildung des Charakters beweist besonders die Rolle der Vererbung. Die Zusammenfassung des Materials, das in früheren Werken H.s schon vorlag, ist sehr wertvoll. Fr.

267. Miles, W. R., Abilities of older men: The Personnel Journal 11 (1933) 352—357. — Ders., Age and human ability: Psychol. Review 40 (1933) 99—123. — In einer früheren Arbeit hatte M. gefunden, daß die in der gewöhnlichen Weise gemessene Intelligenz in der Jugend ihren Höchstwert zeigt und von da an abfällt, anfangs langsam, später rascher. Dagegen wurde eingewendet, daß die so gemessene Intelligenz eine Mischung aus niederen und höheren Leistungen ist, aus der die wahre Intelligenz im späteren Leben nicht beurteilt werden kann. Infolgedessen hat M. nun auf breitester Grundlage (an 2000 Personen aller Lebensalter) die verschiedensten psychischen Fähigkeiten in ihrem Entwicklungsgang verfolgt und deren Bedeutung für die Intelligenz erforscht. So hat die sicher niedere sinnliche Fähigkeit der Sehschärfe ihren Höchstwert mit 17 Jahren, sinkt dann bis 50 nur ganz wenig, von da an schnell. Bei den Bewegungen steht es schon anders. Die Drehbewegung der Hand bewahrt ihren Höchtwert zwischen 20 und 50 ziemlich unverändert und sinkt erst nach 60 stärker. Daß das Gedächtnis im Alter zurückgeht, ist ja sprichwörtlich, wird aber gewöhnlich gewaltig übertrieben. Nach der Messung lag der höchste Wert zwischen 30 und 50 und war zwischen 50 und 70 im Mittel noch über dem Durchschnittswert der

Jugendlichen von 10—17, was man wohl nicht vermutet hätte. Vielleicht spielt hier schon der Verstand stark mit. Ähnliche Ergebnisse haben nämlich auch die Urteile über Raumrelationen, ferner die eigentlichen Intelligenztests, besonders wenn man die für das Alter ungünstige Forderung möglichster Schnelligkeit fallen läßt. Mit Recht wird weiter bemerkt, daß die gefundenen Durchschnittswerte einer Altersgruppe nichts über die einzelnen Individuen sagen. In der Tat finden sich erhebliche Prozente der Altersklasse 50 bis 70, die dem Mittelwert der durchschnittlich höchsten Periode von 20 bis 50 überlegen sind. Weiter werden einzelne Leistungen, die später nachlassen, dann durch andere Leistungen aufgewogen; ja manche intellektuelle Leistungen bleiben bis zum Schluß unverändert. Allgemein kann man sagen, daß, wenn nach der Schnelligkeit bemessen wird, das spätere Alter zweifellos zurücktritt. Anders ist es, wenn nun nach der Leistungshöhe gefragt wird, wo die Abnahme wesentlich schwächer ist. — Sicher hat die Untersuchung unser Wissen um die geistige Entwicklung des Lebens wesentlich weiter gebracht. Fr.

268. Neumann, Joh., Angst und Krankheit vor dem Examen. kl. 8° (XIII u. 112 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 2.40. — N., ein erfahrener und erfolgreicher Psychotherapeut aus der Adlerschule, geht hier auf eine Einzelart psychischer Schwäche ein, die heute nur zu verbreitet ist. Zunächst bringt er aus der Praxis eine große Zahl von Fällen, denen man die Lebenswirklichkeit sofort anmerkt, und dann, als Ergebnis von deren Gliederung, neun charakterologische Typen: der Aufgeregte, der Deprimierte, der Aggressive usw. Dann geht er zu dem Wichtigsten über, dem kausalen und finalen Verständnis der Examensneurose. Als Wirkursachen nennt er vor allem, neben den Organminderwertigkeiten, die falsche, sei es zu strenge, sei es zu verwöhnende Erziehung. Es ist ja eines der Axiome der Individualpsychologie, das die Erfahrung recht häufig, wenn auch nicht immer, bestätigt, daß in Kindheitserlebnissen die letzte Wurzel für die Neurose zu suchen ist. Als Zweckursache ergibt sich: Ausweichen, Schutz und Überkompensationssuchen für die infolge der kindlichen Leitlinie überwertete Lebenswirklichkeit. Besonders wertvoll ist nach der Analyse der positive Aufbau, den N. bietet. Schrittweise muß der Patient von der Sklaverei der Leitlinie befreit werden, um sich statt dessen von den Anforderungen des realen Lebens und der Menschengemeinschaft leiten zu lassen. An Stelle von Minderwertigkeitsgefühlen und überbetontem Geltungsstreben muß Selbst- und Menschenvertrauen treten. Recht gut bemerkt zum Schluß N., daß die Neurose in ganz entsprechender Weise auch auf das Verhältnis zu Gott übergreift und in derselben Weise zu heilen ist, indem nämlich an Stelle der Angst Liebe und Vertrauen tritt.

v. Frentz.

269. Hellpach, W., Elementares Lehrbuch der Sozialpsychologie. gr. 8° (V u. 165 S.) Berlin 1933, Springer. *M* 7.80; geb. *M* 8.80. — Da bisher in den Lehrbüchern der Psychologie die Sozialpsychologie nur sehr nebenher behandelt, da ferner das allgemeine Wissen darüber stark mit apriorischen Aufstellungen belastet war, kommt das neue Lehrbuch einem Bedürfnis unserer sozial eingestellten Zeit entgegen. H. hält sich streng an seinen Titel, indem er nur die Elemente, die Grundlinien, bietet: mitseelische Wirkungswege, Wirkkräfte, Gebilde, die daraus erwachsenden gemeinseelischen und einzelseelischen Verhaltungsweisen.

Mit großer Zurückhaltung spricht H. von dem direkten, telepathischen Weg; für den Ausdrucksweg übt er eine gesunde Kritik an der Lehre von der unmittelbaren Einfühlung. Hier wie bei den beiden folgenden Wegen der Mitteilung und der Handlung führt er eine beträchtliche Zahl von Formen, Wirkungen und Gesetzen auf. Sehr reichhaltig ist die Beschreibung der sozialen und antisozialen Kräfte mit ihrer Entwicklung und Verlagerung. Als Gebilde werden Sozialorganismus, -aggregat, -organisation unterschieden, als Ausdruck der Kollektivpsychologie verschiedene Gesetze, wie das der Nivellierung, Primitivierung usw., aufgestellt. Der letzte Abschnitt reiht sowohl die ganz oder teilweise sozialpsychologisch zu erklärenden Individualtypen des Schöpfers, Führers, Eiferers usw. auf als auch deren Entstehung durch Schulung, Nachahmung, Anformung. — In knapper Sprache birgt das Werk einen reichen Inhalt. Es bietet die Grundlage für erweiternde Arbeiten, die noch mehr die einzelnen Kräfte (wie die instinktiven, nach dem Vorbild von McDougall und Shand), die einzelnen Gruppen (Familie Völker), die einzelnen gemeinschaftbildenden Faktoren (Rasse, Beruf, Religion usw.) behandeln und so zugleich konkreteres Material bieten können. v. Fr.

270. Frankenheim, H., Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins beim Kinde. gr. 8° (X u. 197 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. *M* 4.—; geb. *M* 4.80. — Nach einer sehr ausführlichen Einleitung über Standort und Arbeitsweise des Verf. schildert der Hauptteil des Buches die Entwicklung des Kindes zur einsichtig-sittlich sich bestimmenden und sich formenden Persönlichkeit. Eine erste Vorphase eigentlich sittlichen Verhaltens findet der Verf. dort, wo das Kind beginnt, bei einer einmal übernommenen „Aufgabe" willentlich und auch im Gegensatz zu ablenkenden Einflüssen zu beharren. Der Beginn einer zweiten Vorphase macht sich bemerkbar in einer größeren Feinfühligkeit für die „personalen Werte", z. B. der Eltern, verbunden mit Liebe und Dankbarkeit. Die dritte Phase der Entwicklung bringt das eigentliche „Unterscheidungsalter". Die „sachgerichtete Normiertheit" wird einsichtig erfaßt und beginnt, die innere Einstellung zu bestimmen. Zweckentsprechende Belehrung und sittliche Hochwertigkeit des Erziehers werden nun immer wichtiger. Nach der vierten Phase, der Zeit der „Idealbildung" und „Idealwahl" bei absolutem Primat der sittlichen Schätzung über die rein kulturellen Wertmaßstäbe, führt endlich die fünfte Phase zu weiterer Formung und Verfeinerung des Gewissens, zur Loslösung vom Erzieher und zur Verselbständigung der Selbsterziehung. Ins Metaphysische hinüberleitende Fragen nach der „weltanschaulichen Ergriffenheit des Kindes" und nach der sittlichen „Norm als Urphänomen" schließen das Buch ab. Der Verf. hat uns eine reichhaltige, gedanklich selbständige und allenthalben sich mit anderweitigem Schrifttum auseinandersetzende Schrift geboten. Eine Neuauflage wird vielleicht durch mehr Gliederung des Textes das Erfassen des Gedankenfortganges erleichtern. Willwoll.

271. Wunderle, G., Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Das Ja und Nein katholischer Schüler und Schülerinnen zur Glaubensdarbietung. Eine religionspsychol. Untersuchung, durchgeführt in den Oberklassen höherer Lehranstalten. 8° (184 S.) Düsseldorf 1932, Pädagog. Verlag. *M* 7.50. — Der Verf. wandte sich an Schüler verschiedenster Schulgattungen mit Umfragen über deren besondere Vorliebe oder besondere Schwierigkeiten hin-

sichtlich bestimmter Glaubenslehren und über den besonderen Lebenswert, den etwa diese oder jene Glaubenswahrheit ihnen geboten habe. Es kam ihm dabei zunächst darauf an, das Echo auf die Art des Religionsunterrichtes möglichst genau zu erfassen. Weit über dieses Ziel hinausgehend, führt psychologische Feinfühligkeit bei der Analyse des erhaltenen Materials zu wertvollen strukturpsychologischen Ergebnissen. So können z. B. die Psychologie des Glaubensaktes und seiner Verankerung im Gesamtseelischen, die Psychologie der Glaubensschwierigkeit, ihrer Wurzeln und Formen, die Lehre von den typischen religionspsychologischen Unterschieden zwischen männlichen und weiblichen Jugendlichen aus dem Buche viel Gewinn und Anregung erlangen. Daß es für den Religionspädagogen eine Fülle von Winken bietet, bedarf kaum der besonderen Erwähnung. Vor allem zeigt es schön, daß der Unterricht in der Glaubenslehre nicht bloße Belehrung sein darf, sondern von den Mysterien des Christentums her den Weg zum Leben finden muß. W.

272. Willwoll, Alex., S. J., Glaubensglück und Glaubenshemmung (Psychologische Erwägung): Schweiz. Rundschau 33 (1933) 777—784. — Von den zwei Fragen, der theologischen nach dem Verhältnis von Glaubenswilligkeit und Glaubensgnade und der psychologischen nach dem Grund der seelischen Abtönung in der persönlichen Glaubenshaltung (ob „froh" oder „gedämpft und gehemmt"), wird nur die zweite behandelt. W. geht den psychologischen Gegebenheiten im Seelenleben wie in der seelischen Veranlagung nach, um deren Auswirken auf die Glaubenshaltung verständlich zu machen. — Theoretisch wie praktisch sind die Darlegungen lehrreich; eines wird man allerdings immer festhalten müssen, was auch W. ausspricht: Die Glaubenshaltung ist ein Ganzes, in dem Gnadenelement und psychologisches Element real miteinander verbunden sind und sich, unbeschadet ihres Sonderbestandes, fast ebensowenig trennen lassen wie Seele und Leib beim lebendigen Menschen. Erst in ihrer Vereinigung sind sie voll Wirklichkeit, und nur in ihrer Vereinigung und als vereinigt können sie voll verstanden werden, auch in ihrer Eigen- und Sonderart. Hürth.

5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik.

273. Schuster, J. B., S. J., De Eudaimonia sive De Beatitudine. Textus e philosophis antiquis cum introductionibus et notis (Textus et documenta, series phil. 7). 8° (55 S.) Rom 1933, Univ. Gregoriana. *L* 4.—. — Die Textzusammenstellung bietet für eine lehrreiche ideengeschichtliche Untersuchung in Seminarübungen gut ausgewählte quellenmäßige Unterlagen. An Hand dieser Texte kann am Beispiel des Beatitudo-Begriffs gut veranschaulicht werden, wie in der scholastischen Philosophie die Überlieferungen des Altertums weitergebildet werden. Zugleich tritt dabei die Überlegenheit des Beatitudo-Begriffs etwa gegenüber dem Glückseligkeits-Begriff Kants klar zutage. de Vries.

274. Boyer, Charles, S. J., Saint Augustin (Les Moralistes Chrétiens [Textes et Commentaires]). 8° (320 S.) Paris 1932, Gabalda. *Fr* 20.—. — Die Einleitung gibt ein flüchtiges Lebensbild, den Werdegang des „inneren Menschen" Augustinus, ferner

einige Notizen über seine Lehrer und seine (Sitten-) Lehre, sowie über seine für die Ethik des Heiligen vor allem in Betracht kommenden Schriften; endlich werden aus dem Schrifttum die bedeutendsten Veröffentlichungen über die Ethik oder ethische Probleme Augustins namhaft gemacht. — Die Darstellung selbst folgt der in der Moraltheologie gebräuchlichen Einteilung einer allgemeinen und einer speziellen Moral. Die allgemeine Moral behandelt die Lehre vom höchsten Gut als dem Ziel („Le souverain bien"), von der lex aeterna, vom menschlichen Handeln, insbesondere von der menschlichen Freiheit. Die spezielle Moral faßt zunächst unter verschiedener Rücksicht die Zweiheit „Gott und das Ich" ins Auge (Pflicht der „Liebe", der übrigen göttlichen, der moralischen Tugenden, soweit sie die Zweiheit berühren; die Pflicht der Reinigung und Befreiung von ungeordnetem Begehren). Anschließend wird die Liebe zum Nächsten behandelt, aber in der weiten Fassung, daß alle anderen Gebote sich auf das der Nächstenliebe zurückführen lassen. So wird es verständlich, daß hier auch vom Eigentumsrecht die Rede ist. Die letzten Abschnitte befassen sich mit dem Menschen als Glied der Gemeinschaft (Familie, Staat, Civitas Dei). — Die Darstellung ist sehr übersichtlich; den einzelnen Abschnitten ist eine Übersicht über die folgenden Ausführungen vorausgeschickt. Die Lehre selbst wird vielfach mit den Worten des Heiligen gegeben. Polemik ist grundsätzlich ausgeschlossen; der Verf. gibt seine Auffassung und überläßt dem Leser das Urteil über dessen Berechtigung. — Die Lektüre des Buches ist empfehlenswert, namentlich für solche, denen Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, bekannt ist. Die Abweichungen und Übereinstimmungen der Auffassungen sind sehr lehrreich. Hürth.

275. Zeiller, J., Léon Ollé-Laprune (Les Moralistes Chrétiens [Textes et Commentaires]). 8° (320 S.) Paris 1932, Gabalda. *Fr.* 20.—. — Ein Buch, das in seiner Eigenart und Selbständigkeit eine wirkliche Bereicherung der ethischen Literatur darstellt. Vorbemerkungen über das Leben von Léon Ollé-Laprune, seine Philosophie im allgemeinen, seine Moralphilosophie im besondern, über seine Werke und über das Schrifttum, das sich mit ihm und seinen Ideen befaßt, machen mit dem Manne hinreichend bekannt, dessen sittliche Leitgedanken und ethisches System Inhalt des vorliegenden Buches sind. Als kennzeichnenden Zug dieser Ethik hat man genannt: Sittenlehre eines christlichen Humanismus. Wahre christliche Weisheit in ihrer Voraussetzung von Liebe, Hingabe, Verwirklichung und Auswirkung der Wahrheit ist Ausgangspunkt und Kern des Systems. Ihr Ziel ist die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit in der Vollendung der christlichen Persönlichkeit nach innen und außen, in Sammlung und Aktivismus, in besonnenem Maßhalten und heroischer Selbsthingabe, in Sorge um den einzelnen, im Dienste der Gemeinschaft. Das Berechtigte, aber auch das Ungenügende der aristotelischen Sitten-, insbesondere Weisheitslehre wird eingehender behandelt; ebenso ausführlicher die Ideen und Überspannungen von Malebranche. Eine gute Zusammenfassung bietet das Schlußkapitel „La morale de l'humanisme chrétien; liberté et sainteté", und hier wieder der erste Abschnitt „L'homme et le chrétien". Ein Deutscher würde einzelnes sprachlich und gedanklich anders fassen, aber der Inhalt ist wertvoll und echt. H.

276. Behn, S., Das Ethos der Gegenwart. — Lützeler, H.,

Einführung in die Philosophie der Kunst. (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik; hrsg. v. Th. Steinbüchel; Abt. 12 u. 14) Lex.-8° (IV u. 77, VI u. 95 S.) Bonn 1934, Hanstein. *M* 2.50 bzw. *M* 3.—. — Diese beiden ersten Lieferungen sind ein verheißungsvoller Anfang des neuen Sammelwerkes, das treu den größten Traditionen abendländischen Denkens und doch gegenwartsnah die großen philosophischen Fragen geschichtlich und systematisch mit wissenschaftlichem Ernst, aber ohne allzugroße fachliche Belastung darstellen will. Besonders der Beitrag von S. Behn entspricht vorzüglich dieser Zielsetzung. B. will nicht eine Ethik geben, sondern zunächst nur eine Beschreibung des Ethos der Gegenwart, d. h. der tatsächlich vorwiegenden sittlichen Auffassungen, dann erst eine besonnene Kritik dieses Ethos vom Standpunkt einer absoluten Ethik. Der in der Gegenwart bevorzugte Wert ist der „Edelwert", der zunächst dem Bereich des Vitalen angehört. Die tatsächlichen sittlichen Beurteilungen des neuen Ethos beruhen aber auf den vitalen Werten, insofern sie innerhalb der politischen Ordnung betrachtet werden. Darin liegt der Gegensatz gegen Nietzsche und eine Annäherung an Platon. Mit feinem Verständnis verfolgt B. die Äußerungen des „vornehmen" Ethos auf den verschiedensten Gebieten. Aber trotz des großen Wohlwollens, mit dem er den Absichten gerade der besten Vertreter dieses Ethos nachspürt, muß er schließlich doch die Absolutsetzung des Edelwertes ablehnen. Nur der Wert des Heiligen kann letzter Maßstab sein. „Nicht der heidnische Held, sondern der christliche Ritter des Kreuzes ist die Vorbildgestalt, zu der eine Jugend emporschauen kann, die ihren wahren Wert entdecken will" (55). Im einzelnen bringt die Kritik beachtenswerte Gedanken z. B. zu den Fragen der Eugenik (59) und der „voraussetzungslosen Wissenschaft" (72 f.). de Vries.

277. Hildebrand, D. v., Sittliche Grundhaltungen. kl. 8° (75 S.) Mainz 1933, Grünewaldverlag. Lw. *M* 2.50. — Feinsinnig zeichnet der Verf. die alles sittliche Sein durchziehenden Schichten der Ehrfurcht, Treue, Verantwortungsbewußtheit, Wahrhaftigkeit, Güte: Grundhaltungen, die sich noch klarer herausheben beim Vergleich mit ihren Gegensätzen: Frechheit, stumpfer Gier, Leichtsinn, Selbstbetrug und Unechtheit, kühler Gleichgültigkeit und boshafter Härte. Ein wertvoller Beitrag zur Phänomenbeschreibung sittlicher Werthaltungen. Hirschmann.

278. Schilling, Otto, Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie. gr. 8° (VIII u. 260 S.) München 1933, Hueber. *M* 7.20; geb. *M* 8.70. — Nach einer kurzen Übersicht über die Hauptströmungen der Sozial- und Rechtsphilosophie der Gegenwart entwickelt Sch. in bekannter Klarheit systematisch die Prinzipien der Gesellschaftswissenschaft, wendet diese auf die Sozialgebilde, zumal Staat und Recht, an und gibt abschließend eine kurze Kritik gegnerischer Grundanschauungen. — Das Werk, das die hauptsächlichsten Ergebnisse scholastischer Sozialphilosophie didaktisch geordnet darbietet, wendet sich in erster Linie an die akademische Jugend, der es, zumal ein reiches Literaturverzeichnis zur Weiterarbeit anregt, wertvolle Dienste tun wird. — Die Behandlung gegnerischer Systeme scheint uns allerdings bisweilen etwas gar negativ, auch nicht immer (z. B. beim Idealismus) in der Darstellung zuverlässig. Bei einer Neuauflage dürfte es sich empfehlen, das Verhältnis von Staat und Kirche etwas eingehender zu behandeln (etwa mit Rücksicht auf Spanns Auffassung). K. Petra-

scheks „System der Rechtsphilosophie" lag dem Verf. wohl noch nicht vor. H.

279. Schilling, O., Die soziale Gerechtigkeit: ThQschr 114 (1933) 269—277. — „Man kann die soziale Gerechtigkeit als die Tugend definieren, die geneigt macht, die unmittelbar mit Rücksicht auf das Gemeinwohl gegebenen naturrechtlichen Normen zu beachten, die den angemessenen Güter- und Interessenausgleich innerhalb des gesellschaftlichen Organismus und für jeden Stand und jedes Glied die Sicherung des ihnen gebührenden Anteils und Schutzes bezwecken." So umfaßt die soziale Gerechtigkeit einen Teil der naturrechtlichen Normen der *iustitia legalis*. Die Liebe geht noch über die soziale Gerechtigkeit hinaus, nicht bloß, was die innere Gesinnung, sondern auch, was die äußern Pflichten angeht. — Andere, wie z. B. Gundlach (Staatslexikon IV^5 1616) verstehen freilich unter dem Ausdruck „soziale Gerechtigkeit" eine viel umfassendere sittliche Haltung; vielleicht würde man passend eine soziale Gerechtigkeit im weiteren und im engeren Sinn unterscheiden (ähnlich wie Meßner im Staatslexikon IV^5 1666 f.). de Vries.

280. Renard, R. G., Thomisme et droit social: RevScPhTh 23 (1934) 40—81. — Georges Gurvitch, russischer Professor in Prag, schrieb über das sog. soziale Recht in seinem Buch: L'idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle. Nach ihm gibt es vor der Renaissance keine Idee des sozialen Rechts. Erst bei Hugo Grotius und Leibniz bilden sich Ansätze heraus. Die thomistische Konzeption von Recht und Staat wird sehr scharf abgelehnt. Dagegen wendet sich R. Zuerst werden mehr terminologische Schwierigkeiten erörtert, sodann stellt R. offenkundige geschichtliche Irrtümer über den Zusammenhang von Grotius, Leibniz und die Scholastik richtig. Die ziemlich persönlich gehaltenen Ausführungen des dritten Teils wollen bei allem Trennenden zwischen Thomismus und Gurvitch doch auch die verbindenden Fäden aufweisen. Die Fragen des sog. normativen Faktums, das sich an die Konzeption Kelsens anschließt, der differenzierte Pluralismus der Rechtsgemeinschaften, der Unterschied zwischen sozialem und individualem Recht, endlich die Übereinstimmungen zwischen der thom. Lehre vom *bonum commune* und dem *droit social* von Gurvitch bilden den Gegenstand der Untersuchungen. Zum Schluß meint R.: Der wahre und entscheidende Unterschied zwischen beiden liegt in der tieferen Voraussetzung außerjuridischer Art. Gurvitch kann nicht aus der Mentalität des orthodoxen Russen heraus, der Rom und den römischen Einheitsgedanken nicht zu würdigen vermag. Schuster.

281. Faidherbe, A.-J., Le droit de la justice distributive RevScPhTh 22 (1933) 47—70. — Der Verf. setzt sich zum Ziel, bei einer Reihe namhafter Thomisten älterer und neuerer Zeit ein Abweichen von der Lehre des Aquinaten über die iustitia distributiva und ihren streng juridischen Charakter nachzuweisen, und zugleich die Doktrin des hl. Thomas zu verteidigen. Nach diesem hat die iustitia distributiva nicht nur ein debitum morale, sondern auch ein legale. Sie ist iustitia im vollen Sinn. Besondere Schwierigkeit macht der Text 2, 2 q. 61 a. 1 ad 5: „Alio modo debetur alicui id, quod est commune, et alio modo, quod est proprium." Im Gegensatz zu Cajetan und Soto hat Joh. a S. Thoma eine Fehldeutung gegeben. Die Hauptthesen der scharfsinnigen Untersuchung sind:

Fundament der Verpflichtung dieser Form der Gerechtigkeit ist die exigentia boni communis *distributi*. Dieses Recht ist ein ius ad rem, das dem Inhaber eine actio personalis verleiht. Die allgemein mit dem hl. Thomas angenommene Restitutionspflicht bei Verletzung der iustitia distributiva darf man nicht so erklären, daß sie nur in Kraft der iustitia commutativa geschuldet sei. „La distributive *impose* la restitution, la commutative *l'exécute*" (!). Sch.

282. Spicq, C., O. P., Note de Lexicographie Philosophique Médiévale. Potestas procurandi et dispensandi (S. Thomas, S. Th. II, II, qu. 66, a. 2): RevScPhTh 23 (1934) 82—93. — Die Unterscheidung der Doppelfunktion des Eigentums im Zustand des Erwerbs und der Verteilung beim hl. Thomas ist bekannt. Die lexikographische Studie sucht aus dem römischen Recht, aus den Kirchenvätern und anderen Quellen die genauere Bedeutung von *procurare* und *dispensare* festzustellen. *Procurare* behält auch im Mittelalter die Nuance der Delegation und Stellvertretung. Sp. will also in der *potestas procurandi* eine Anspielung an das göttliche Dominium finden. *Dispensatio* bedeutet in einer klaren und scharf umrissenen Tradition der Väter einen Akt der politischen und ökonomischen Verwaltung. Manche Schwierigkeiten gegen das Privateigentum aus Texten von Ambrosius und Basilius, die ehemals von Lujo Brentano über die Maßen aufgebauscht und gründlich mißverstanden wurden, finden eine recht probable Deutung. Sch.

283. Giese, Fritz, Philosophie der Arbeit. Lex.-8° (328 S.) Halle a. d. S. 1932, Marhold. *M* 11.90; geb. *M* 13.40. — Der Untersuchung fehlt die für eine Philosophie unentbehrliche Einheit und Strenge der Systematik. Dies geht schon aus der bloßen Formulierung der vier Hauptgesichtspunkte hervor: Wissenschaftslehre der Arbeit, Ästhetik der Arbeit, Ethik und (sic!) Arbeit, Metaphysik der Arbeit. Daher gibt das Buch lediglich eine allerdings sehr umfangreiche Häufung von Gedanken und Literatur in einem mehr oder weniger gerechtfertigten Zusammenhang mit dem Thema. „Arbeit" ist für G. begrifflich „ein epochales Phänomen, das einer zweckhaft gerichteten Tätigkeit auf berufsbedingte Kulturziele durch Individuum und Gemeinschaft entspricht, auf dem Boden biologischer wie technologischer Energetik erwächst, aber teleologischen Leitlinien folgt" (24). Diese Definition ist weder einfach noch klar und wird ganz unmöglich, wenn man einer Bemerkung auf S. 26 entnimmt, daß der Ausdruck „Individuum" deshalb gewählt wurde, um auch die „tierische Arbeit" einzubeziehen! Die Verwirrung wird durch folgende Definition von „Arbeitswissenschaft" vollendet: „die wissenschaftliche Lehre vom dynamischen Bezugssystem aller Faktoren, welche sich auf berufsbedingte Kulturziele beziehen und deren vernunftgemäße Gestaltung im Auge haben. Ihr Zentralbegriff ist die demgemäß definierte Arbeit" (26). Demgegenüber möchte man es aber mit Lipmann halten, der „Arbeitswissenschaft" definiert als „die Wissenschaft von den Bedingungen und Wirkungen der menschlichen Arbeit". Erstaunlicherweise hält G. diese Definition für „nicht elegant". Auch die späteren Abschnitte, besonders über die Beziehungen zwischen Religion, Ethik und Arbeit, enthalten eine Menge von Fehlurteilen, die teilweise durch eine sehr unkritische und oberflächenhafte Heranziehung der Fachliteratur verschuldet sind. Man kann nicht sagen, daß G. auch nur entfernt einem

Thema gerecht wurde, das allerdings angesichts der heutigen Mythisierung der Arbeit unbedingt der Behandlung bedarf.
Gundlach.

284. Eschmann, Th., O. P., De societate in genere. Quaestio philosophica scholastica: Angelicum 11 (1934) 56—77 214—227. — Eine rein philosophische Untersuchung über den Begriff der „Gemeinschaft" im Anschluß an die thomistisch-scholastische Gedankenwelt. Der erste Teil handelt in 2 Abschnitten: 1. De definitione societatis in genere. 2. De divisione generis societatis. — Im zweiten Teil beschäftigt sich E. zunächst mit dem Wesen der *societas perfecta*, um dann seine These von dem Verhältnis der *Ecclesia* und der *civitas* zum Wesen und zur Tatsächlichkeit einer societas perfecta darzulegen. Die thomistische Auffassung der societas perfecta weist die charakteristischen Züge auf: 1. Ratio perfectionis societatis omnino mensuratur a ratione perfecti i. e. ultimi finis. 2. Non est nisi unus ultimus finis. Die These des Verf. lautet: „Admissa notione thomistica communitatis perfectae nec Ecclesia nec ea quae ‚civitas' dicitur, societas, seorsum consideratae et exsistentes, communitas perfecta tempore post Christum natum secundum s. Thomam dicendae sunt; sed communitas perfecta huius temporis est ECCLESIA ET CIVITAS, in unitate ordinis coadunatae" (216). Die sonst heute bei den kath. Ethikern gebräuchliche Auffassung von zwei „societates perfectae", Staat und Kirche, ist falsch; sie hat weder Aristoteles noch Thomas verstanden. „De fictionibus autem, vel de abstractionibus, quarum est mendacium, vel de supernaturali ordine utcumque conglutinato cum naturali ii loquantur, quibus placet" (227). — M. E. wird der Verf. der gebräuchlichen Auffassung nicht gerecht. Daß der finis ultimus für jeden Menschen und jede Menschengemeinschaft die beatitudo perfecta supernaturalis oder die fruitio divina in visione beatifica ist, wird kein kath. Autor leugnen. Aber darum handelt es sich in der Frage um die „societas perfecta", wenn Staat und Kirche als societates perfectae bezeichnet und als solche einander gegenübergestellt werden, gar nicht. Bez. dieses finis ultimus sind beide Mittel zum Zweck und bilden in dieser Zieleinheit und Zielbestimmung miteinander eine Einheit, nicht wie zwei miteinander gänzlich unzusammenhängende Faktoren, aber wie zwei Faktoren, von denen der eine weder ex toto noch ex parte der andere ist, die beide ihre Eigenart und relative Selbständigkeit besitzen, von denen im Konfliktsfall der eine, entsprechend der Rangordnung ihrer unmittelbaren Zwecke, vor dem andern zurücktreten muß. Die Lehre Leos XIII. scheint mir mehr mit der gebräuchlichen Auffassung der kath. Autoren als mit der besondern des Verf. zusammenzustimmen: zwei Texte seien angeführt: „Quemadmodum enim duae sunt in terris societates maximae, altera civilis, cuius proximus finis est humano generi bonum comparare temporale et mundanum; altera religiosa cuius est homines ad veram illam felicitatem perducere ad quam facti sumus caelestem ac sempiternam; ita gemina potestas est" („Nobilissima Gallorum gens"; 8. Febr. 1884). Fast noch klarer lautet der bekannte Text aus „Immortale Dei" (1. Nov. 1885): „Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima: habet utraque certos, quibus contineatur, terminos, eosque sua cuiusque

natura causaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur." Trotz des oben genannten, beiden „societates maximae" (= perfectae) gemeinsamen finis ultimus setzt Leo XIII. wegen des verschiedenen finis proximus offenbar eine Zweiheit von societates perfectae als eine allgemein anerkannte Selbstverständlichkeit voraus. Gegen Thomas? Bei Leo XIII. ist das kaum anzunehmen. Hürth.

285. de Chastonay, Paul, Individuum und Gemeinschaft: Schweiz. Rundschau 33 (1933) 805—811. — Im Anschluß an das Buch von E. Kurz, „Individuum und Gemeinschaft beim hl. Th. v. Aq." (s. Schol. 9 [1934] 110—112), wird die von Kurz vertretene Überspannung des Bezogen- und Gebundenseins des Individuums, die in dem Satz gipfelt, daß das Individuum (innerhalb derselben Güterordnung) für den Staat (Gemeinschaft) da sei, zurückgewiesen. Verf. weist auch darauf, daß eine solche (relative) Verabsolutierung der Gemeinschaft gegen wiederholte grundsätzliche Äußerungen der höchsten kirchl. Stelle verstößt. H.

286. Breitenstein, Desid., O. F. M., Im Ringen um die Ganzheit: ThGl 25 (1933) 618—627. — Der einzelne wird aus seiner Zentralstellung verdrängt; an seine Stelle tritt das Ganze, dem der einzelne angegliedert ist und dem er dienstbar sein muß. Dieser Wandlungsprozeß vollzieht sich auf den verschiedensten Gebieten. Br. erörtert ihn hier für das Gebiet und die Neuordnung der Wirtschaft, wo die ständische Auffassung und Neugestaltung die Lösung bringen soll. H.

287. Brauer, Th., Grundlagen der Sozialpolitik: Schweiz. Rundschau 33 (1933) 528—539 719—735 833—845. — Ziel ist, den Begriff „Gesellschaft" zu erklären und schärfer zu fassen, sodann das Verhältnis von Staat und Gesellschaft in seinen wesentlichsten Linien zu zeichnen. Gesellschaft wird umschrieben als „die Zusammenfassung der Menschen auf der Grundlage ihrer natürlichen Gliederung. Unter natürlicher Gliederung ist jene Abstufung der einzelnen und Gruppen zu verstehen, die aus der Tatsache entspringt, daß die Menschen auf Grund natürlicher Veranlagung verschieden sind." Als gesellschaftliches Urbedürfnis ergibt sich eine natürliche Gliederung; Gliederung in sich selber und Gliederung mit- und zueinander. Sozialpolitik als soziale Politik umfaßt (wenigstens im Prinzip) beides. Sie muß davon ausgehen, daß es auf Grund der Naturgegebenheiten im Menschen und unter den Menschen eine den großen Grundlinien nach objektive Gesellschaftsordnung gibt, an die sie gebunden ist. Weil Sozialpolitik wie alle Politik auf die Handhabung der öffentlichen Angelegenheiten abzielt, kommt als ihr vornehmster, nicht als ihr alleiniger Träger der Staat in Betracht. So erwächst die entscheidende Frage des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft. Leider fehlt nun in den weiteren Ausführungen (wohl mit Absicht) eine klare Begriffsbestimmung des Staates. Dem Staat wird die Aufgabe der Sicherung des Gemeinwohls zugewiesen, nicht als machtlosem Diener oder übermächtigem Vertreter von Sonder- und bloßen Parteiinteressen, sondern als souveränem, nur dem Gemeinwohl dienendem, starkem Träger der Hoheitsrechte. Den verschiedenen Zerrbildern eines falschen „totalen Staates" gegenüber deutet der Verf. das Bild eines echten „Totalitätsstaates" an. — Die anzustrebende Lösung der Sozialpolitik liegt nach dem Verf. in dem berufsständischen

Aufbau und Ausbau von Wirtschaft und Gesellschaft, in dem dann die sozialen Funktionen in anderer, aber wesentlich besserer und dem organischen Bau der Gesellschaft angepaßterer Form ihre Verwirklichung finden. H.

288. Larenz, Karl, Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung (Handbuch d. Philosophie, hrsg. v. Baeumler und Schröter, Abt. IV, Beitr. D, 38. Lief.) gr. 8° (S. 93—188), München-Berlin 1933, Oldenbourg. *M* 4.—. — In Verbindung problemgeschichtlicher mit systematisch-philosophischer Methode und immanenter Kritik gibt die Lieferung eine bei aller Knappheit gediegene Darstellung der idealistischen Rechts- und Staatsphilosophie. Gut herausgearbeitet ist vor allem die Dynamik des Freiheitsbegriffes. Die Stellungnahme der Folgezeit (hist. Materialismus, Stammler, Neuhegelianismus) wird kurz skizziert. Einig mit dem Verfasser in der Überzeugung von der hohen Gegenwartsbedeutung Hegelscher Sozialphilosophie, sehen wir in ihr doch die Wirklichkeiten von Offenbarung und Übernatur, um nur das Wesentliche zu nennen, zu radikal verkannt, damit das Wesen der Kirche zu unbegriffen, als daß sie Grundlage unseres Philosophierens werden könnte. Womit nicht gesagt ist, daß wir Schlegels Syntheseversuch als geglückt bezeichnen wollten. Deutinger, Pilgram, vor allem Möhler waren glücklicher dabei. Hirschmann.

289. Friedrich, H. E., Martin Luthers Glaube und der Staat. 8° (64 S.) Frankfurt a. M. 1933, Societätsdruckerei. *M* 1.—. — In den schwierigen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen innerhalb des Protestantismus weist die Schrift zurück auf Luthers Auffassung vom Verhältnis der Kirche zum Staat. Diese, weniger klar in seinen Streitschriften zu erkennen, wird entwickelt aus seiner Lehre von der Gewissensfreiheit, der unsichtbaren Kirche, von dem Staat als gottgesetzter Zwangsinstitution in der sündigen Welt. Die Hauptgesichtspunkte sind gut zusammengestellt. Die katholische Lehre wird allerdings zu Unrecht identifiziert mit den Auffassungen, die einige mittelalterliche Gelehrte und Päpste — nie alle, nie mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit — über die papale Machtfülle vortrugen. H.

290. Schmitt, Carl, Der Hüter der Verfassung (Beiträge zum öffentlichen Recht der Gegenwart 1) 8° (VI u. 159 S.) Tübingen 1931, Mohr. *M* 9.20; geb. *M* 11.— (Subskr. *M* 8.20; geb. *M* 10.—). — Man weiß nicht, soll man heute die 1931 erschienene Schrift das „Buch einer vergangenen Zeit" nennen oder, von damals aus gesehen, eine Art Vorhersagung, daß das Bisherige sein Ende erreicht habe und ein Anderes werden müsse. In seinem Vorwort betont Sch., daß heute wohl in den meisten Staaten der Erde die Verfassung zu einem neuen Problem geworden, ja das aktuellste Thema der Gegenwart sei. Was speziell das damalige Deutschland angeht, so nennt er es als das Kennzeichnende seiner Verfassungslage die gleichzeitige Verbindung und Kreuzung föderalistischer Organisation mit anderen Prinzipien staatlicher Willensbildung, die er als „pluralistischen Parteienstaat" und „Polykratie" bezeichnet und aus denen er das Problem der „innerpolitischen Neutralität des Staates" sich ergeben sah. In diesen schwierigen Verwicklungen und Unsicherheiten hatte die Frage nach dem Schutz und Hüter der „Verfassung" einen besondern Reiz. Die Darstellung enthält die drei Hauptabschnitte: „Die Justiz als Hüter der Verfassung", „Die konkrete Verfassungslage der Gegenwart", „Der

Reichspräsident als Hüter der Verfassung". Seinem Hauptinhalte nach gehört das Buch, soweit es konkrete politische Verhältnisse und Strömungen behandelt, wie angedeutet, der Vergangenheit und der Geschichte an, und insofern hätte eine Besprechung heute und insbesondere in dieser Zeitschrift keine Berechtigung mehr. Aber im zweiten Abschnitt des Buches (71 ff.) kommen eine Reihe Begriffe und Grundsätze zur Darlegung, die nicht nur positiv-staatsrechtlicher, sondern in entscheidender Weise auch sittlicher Natur sind und darum in der christlichen Staatslehre (sowohl in der christlichen Philosophie als auch in der Theologie) immer Beachtung und eingehende Untersuchung gefunden haben. Die kath. Sittenlehre wird eben nicht darauf verzichten können und verzichten, die Grundideen und Grundprinzipien, auf denen das bewußte Tun und Lassen der Menschen in Staat und Gesellschaft ruht, nach ihrer religiös-sittlichen Seite als ihr ureigenstes Gebiet zu betrachten und das Totalitätsgesetz der Sittenordnung, das in der Natur der Dinge begründet ist, in seiner ganzen Ausdehnung klarzustellen. Dem Philosophen wie dem Theologen werden unter dieser Rücksicht begriffliche Fassungen und staatsrechtliche Überlegungen, die Schm. vornimmt, willkommen sein und (sei es im positiven oder negativen Sinn) mancherlei Anregung geben. So S. 73 f. die Erörterung über den Unterschied von Staat und Gesellschaft; über Sinn und Zweck des Staates und der Staatsfunktionen; so der Begriff und die Ausdehnung des totalen Staates, der Totalitätsanspruch der politischen Parteien und dessen Auswirkung, der pluralistische Parteienstaat und der Einparteienstaat; Wesen und Auswirkung der Polykratie auf dem Gebiete der öffentlichen Wirtschaft. — Schm. geht allerdings bei Darlegung dieser Materie kaum je auf die ethische Seite ein; aber dem theologisch eingestellten Leser wird es bald klar, daß hier letzte ethische Grundsätze berührt werden, die Eigengut der Sittenordnung sind und darum das Interesse und die Aufmerksamkeit der Moraltheologie fordern.
Hürth.

291. Messineo, A., S. J., Autonomia e autolimitazione nella filosofia dello Stato: CivCatt 84 (1933 II) 118—132. — Das Verhältnis des Staates zur Einzelpersönlichkeit und Familie, weit mehr aber das zu andern Staaten und zur Gesamtordnung wird an der Hand des Naturrechtes untersucht und die absolute Geltung und absolute Totalität des Staates, als letzten Maßstabes und letzter Quelle allen Rechtes, abgelehnt, weil der Wahrheit widersprechend.
H.

292. Brucculeri, A., S. J., Il carattere etico dell'economia politica: CivCatt 84 (1933 IV) 151—163 462—475). — Eine Auseinandersetzung mit Anschauungen neuer und neuester Zeit, wie sie vor allem von italienischen Wissenschaftlern und Politikern vertreten worden sind, über die vollständige Trennung der politischen Ökonomie, vor allem in ihrer praktischen Handhabung von allen absoluten, insbesondere ethischen Normen. Gezeigt wird, wo die Quellen dieser Irrtümer zu suchen sind und warum sie in sich haltlos und widersprechend genannt werden müssen.
H.

293. Hehlmann, Wilh., Geschichte der Erziehungswissenschaft im Aufriß. gr. 8° (VIII u. 78 S.) Berlin 1933, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.50. — Bei aller Beschränkung des Stoffes ein doch reichhaltiger und das Wesentliche herausstellender Führer durch die neuzeitliche Pädagogik. Schade, daß bei der Behand-

lung der modernen Richtungen das katholische Schrifttum etwas zu kurz kommt (etwa O. Willmann!). Zu begrüßen ist der im Ganzen durchklingende und am Schluß ausdrücklich ausgesprochene Wunsch nach Wiedereinbau der pädagogischen Theorie in die Totalität menschlichen Wissens und Lebens. Wir fürchten jedoch, daß die persönliche Auffassung des Verf. die Werte des Logos zu sehr irrationalen Gefährdungen aussetzt. Nur wenn der Logos Logos bleibt, wird er auch dem Bios wahrhaft dienen.

Hirschmann.

294. Schröteler, J., Der aristotelische Satz „Das Ganze ist vor dem Teil" in seiner Bedeutung für das Erziehungssystem des Stagiriten: Bildung und Erziehung 1 (1934) 14—32. — In sorgfältiger Prüfung der Einzeltexte und besonnenem Abwägen der verschiedenen Lehrstücke gegeneinander umschreibt Sch. den Sinn des bekannten aristotelischen Satzes, auf den man sich heute für den Totalanspruch des Staates auf die Erziehung beruft. Die Priorität, um die es sich handelt, ist die Priorität dem Sein (der Natur) nach, die darin besteht, daß das Sein des „Früheren" das des „Späteren" erst ermöglicht. So erhält der (integrierende) Teil seine Vollkommenheit als Teil (sein Gliedsein) vom Ganzen; z. B. die Hand bekommt ihre Sinnhaftigkeit als Hand erst vom ganzen Menschen her. Ähnlich erhalten die einzelnen Menschen ihre Vollkommenheit als Staatsglieder erst vom Ganzen her. Dadurch ist aber die Frage noch nicht entschieden, ob der Mensch als Mensch erst durch den Staat ermöglicht wird. Dann wäre die Beziehung auf den Staat wesenskonstitutiv für das Menschsein. Das entspricht aber nicht der aristotelischen Auffassung. Das Menschsein ganz allgemein ist vielmehr vor dem Staat. Daher decken sich auch nicht Tugend des Bürgers und Tugend des Menschen. Besonders die „dianoëtischen" Tugenden, aber auch ein bedeutsamer Teil der ethischen Tugenden sind nicht von der Beziehung zum Staat her zu bestimmen. Daher kann auch die Erziehung weder in der Erziehung zum Staatsbürger aufgehen noch dem Staat vollständig überantwortet werden. Wenn A. trotzdem nicht zu einem vollen Ausgleich kommt, so deshalb nicht, weil er die Hinordnung von Individuum und Gemeinschaft auf Gott vernachlässigt.

de Vries.

295. Franzis, Emerich, Bernard Bolzano. Der pädagogische Gehalt seiner Lehre. Zugleich ein Beitrag zur Geistesgeschichte des ostmitteleuropäischen Raumes. 8° (XX u. 249 S.) Münster i. W. 1933, Aschendorff. *M* 8.50; geb. *M* 9.75. — Besonders in den letzten Jahren ist durch zahlreiche Arbeiten von E. Winter (Prag) und seinen Schülern Leben und Ideenwelt des bedeutenden sudetendeutschen Mathematikers und Logikers B. Bolzano aufgehellt worden. Seine Stellung innerhalb der Aufklärungsperiode, als deren echtes Kind er angesehen werden muß, wird nun ganz deutlich. Der Begriff der positiven Religion, den er vertritt, ist durch drei Merkmale gekennzeichnet: durch das starke Fehlen eines tieferen übernatürlichen Gehaltes, durch eine weitgehende Ethisierung der Religion wie aller Wertgebiete und durch den „heuristischen Fiktionalismus", der im Grunde die absolute Geltung der Dogmen zerstört. Ein pädagogisches System, das auf dieser Weltanschauung aufbaute, hat nun B. zwar nicht geschaffen, wohl aber ist seine gesamte Lebensaufgabe durchaus pädagogisch gesehen, als Arbeit an der Erzielung einer möglichst großen Glückseligkeit durch die Aufklärung der Ideen. Dazu bringt

er an vielen Stellen seiner Werke pädagogische Überlegungen, die sich sowohl um die Klärung der psychologisch-anthropologischen Grundlage der Erziehung, wie der Gesellschaft als des Trägers und Objektes der Bildungsarbeit mühen, um von hier aus Einzelprobleme der Unterrichts- und Erziehungslehre zu behandeln. — Franzis, ein Schüler Winters, hat in seinem gut geschriebenen Buch nicht nur die Arbeiten seines Lehrers trefflich verwertet, sondern darüber hinaus das gesamte gedruckte und ungedruckte Schrifttum B.s durchforscht und so aus den Quellen selbst ein klares und anschauliches Bild des Pädagogen B. erstehen lassen. Licht und Schatten werden gerecht verteilt, die Abhängigkeit aus dem sudetendeutschen Raum und aus dem Zeitgeschehen deutlich herausgearbeitet. Mit Nachdruck werden jene Fragen hervorgehoben, die heute besonders bedeutsame Dinge, wie Familie, Staat, Volk, Kirche und Menschheit, behandeln, zu denen B. oft überraschende Beiträge liefert. Auch bei B. finden wir eine Erscheinung, die sich in der Geschichte der Pädagogik wiederholt, daß in der praktischen Anwendung die theoretisch geradlinig durchgebauten Prinzipien eine durch die Lebensnotwendigkeiten geforderte Abbiegung erfahren. Bei B. hat dazu die in ihm immerhin noch lebendige katholische Tradition manche Aufklärungsansicht gemildert. Schröteler.

Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart (Schluß).

Von Prof. Dr. Albert Mitterer, Bressanone (Brixen).

IV. Sinn und Begründung des Bewegungssatzes.

Der Sinn des Bewegungssatzes. — „Alles, was in Bewegung ist, wird von einem andern bewegt[63]." Wenn man sich bloß an den Wortlaut hält, so ist der Subjektsbegriff des Satzes nicht ohne weiteres eindeutig. Es könnte erstens zweifelhaft erscheinen, ob Thomas unter Bewegtsein das Aristotelische, eigentliche und physikalische Bewegtsein meint oder auch das Platonische, uneigentliche Bewegtsein des Tätigseins und Bewegens. Allein er meint das erstere[64]. Thomas meint zweitens ein Subjekt, das als Ganzes bewegt ist nicht bloß teilbewegt[65]. Sein Subjekt bedeutet drittens entweder ein Subjekt, das formal bewegt ist, oder negativ-kausal ein Subjekt, das formal bewegt ist und zugleich kausal nicht von sich, dem bewegten Subjekt, bewegt wird. Vom ersten Subjekt können wir das Prädikat („von einem anderen bewegt werden") nicht ohne weiteres aussagen, vom zweiten vielleicht ohne weiteres. Thomas ist nun der Ansicht, daß jedes Subjekt, das formal bewegt ist (wie eben nach ihm Körper formal bewegt sind), bewegt wird und zwar nicht von sich, dem bewegten, sondern eben deshalb von einem anderen Subjekt.

Was nun das Prädikat des Satzes betrifft, so ist auch das nicht ohne weiteres eindeutig. Man könnte erstens die Disjunktion erwarten: Ein Subjekt, das formal bewegt ist, wird entweder von sich oder von einem andern Subjekt bewegt. Thomas machte diese Unterscheidung nicht. Die Fälle, wie sie ihm formal vorschwebten, waren tatsächlich so, daß sie ein anderes Subjekt erforderten. Als zweite Disjunktion könnte man erwarten: Wenn ein Subjekt schon von einem andern bewegt wird, dann wird es entweder restlos von diesem andern bewegt oder nicht. Im letzten Fall würde es von sich und dem andern mitsammen bewegt. Das trifft nun faktisch bei allen Thomasischen Fällen zu. Ein Körper, der chemisch von einem andern anders gemacht wird, wird nicht von diesem andern allein anders, sondern auch von

---

[63] DT 1, 44; *motus* 63. — [64] Anm. 69 ff. — [65] *motus* 76.

sich. Sie reagieren miteinander. Ein Körper, der wärmer wird, wird nicht von einem andern allein anders gemacht, sondern auch von sich, er ist mitbewegend. Ein Himmelskörper, der ortsbewegt ist, wird von einem andern bewegt, allerdings nicht restlos, sondern mitbewegt. Denn er selbst ist am Bewegen mitbeteiligt. Thomas hat freilich von seiner Physik aus angenommen, daß in allen seinen Fällen das, was von einem andern bewegt wird, wenn schon, denn schon restlos vom anderen bewegt werde.

Wenn nun das Subjekt von einem andern bewegt wird, so hätte man drittens vermuten können, daß dieses vielleicht selbst bewegt sei. Man hätte wenigstens die weitere Disjunktion erwartet: Was von einem andern bewegt wird, wird entweder von einem bewegten oder von einem unbewegten Subjekt bewegt. Thomas kennt diese Disjunktion, nimmt aber schließlich (von Instrumenten abgesehen) folgerichtig immer das letztere an. Alles Bewegtsein eines Subjektes ist hauptursächlich von einem unbewegten (wie das Warmwerden vom warmen Körper) und zuletzt sogar von einem unbeweglichen Subjekt (z. B. der qualitativ unbeweglichen Sonne und den physikalisch unbeweglichen Himmelsgeistern) verursacht[66]. Und doch ist es physikalisch nicht so, wenn z. B. die Körperwelt ein geschlossenes Energiesystem ist. Es könnte viertens zweifelhaft erscheinen, ob das eigentlich bewegte Subjekt das einzige sei, das von einem andern bewegt werde. Allein der Satz ist nicht exklusiv[67]. Das Prädikat gilt auch von manchen andern Subjekten, z. B. von gewissen Bewegern.

So besagt der Satz also folgendes: Jedes Subjekt, das als Ganzes formal bewegt ist, wird kausal nicht von sich bewegt, sondern restlos von einem andern, und zwar an sich von einem unbewegten Subjekt. Wir aber müssen, wie es scheint, sagen: Ein Subjekt, das bewegt ist, ist physikalisch entweder restlos von sich bewegt (das ist der Thomas unbekannte Fall des geschlossenen Energiesystems, sei es eines Einzelkörpers oder eines Körpersystems), oder es ist sowohl von sich als von einem andern Subjekt bewegt (das sind die Fälle, die Thomas im Auge hat). Aber nie ist es restlos von einem andern Subjekt bewegt und nie von einem unbewegten oder gar unbeweglichen Subjekt. Die Begründung unserer Behauptungen wurde in den vorhergehenden Ausführungen ver-

[66] 1, 75, 1 ad 1; DM; Phys 3, 4, 3: moveri accidit moventi; *motus* 52/54 69.
[67] *motus* 65.

sucht. Auch Thomas hat seinen Satz zu begründen gesucht. Bevor wir uns aber die Begründung ansehen, seien einige Fragen vorweggenommen.

Ist der Bewegungssatz physikalisch oder ontologisch? — Thomas hat den Bewegungssatz ohne Zweifel wie Aristoteles als physikalischen Satz betrachtet. Denn erstens ist der Subjektsgegenstand des Satzes, das eigentliche Bewegtsein (motus proprie), nach ihm (natürlicherweise)[68] auf die Körperwelt beschränkt[69], vor allem auf die anorganische. Durchaus folgerichtig. Man denke nur an die vier Spezies dieser eigentlichen Bewegung. Bewegung der Psychen und Himmelsgeister ist Tätigkeit und also uneigentliche Bewegung (motus improprie)[70]. Infolgedessen hat er zweitens auch den Satz ausdrücklich auf die Körperwelt angewendet[71], gerade dort, wo er ihn entscheidend verwendet. Er meint drittens auch in der Körperwelt nur das eigentliche Bewegtsein, nicht das Tätigsein, sei es bewegend oder mitteilend. Wieder ganz folgerichtig. Denn sein Bewegungssatz ist allgemein. Nur von Subjekten, die eigentlich bewegt sind, läßt sich nach Thomas allgemein aussagen, daß sie bewegt werden. Von Subjekten, die tätig und in diesem uneigentlichen Sinne bewegt sind, läßt es sich nur in bestimmten Fällen aussagen[72]. Er hat viertens den Satz auch für die Körperwelt nicht als selbstverständlich betrachtet, sondern sich wie Aristoteles bemüht, seine Geltung dortselbst auch induktiv zu begründen, wie wir sofort sehen werden[73]. Er hat fünftens die Induktion auch nur für die Körperwelt durchgeführt. Und auch dort, wo er sechstens den Satz deduktiv begründet, geht er wie Aristoteles von Voraussetzungen aus, die nur die Körperwesen betreffen, z. B. von der Teilbarkeit des bewegten Subjektes, die nur Körpern eigen ist, von dem Aristotelischen Bewegtsein, das er ausdrücklich nur der Körperwelt zuschreibt und von Beispielen, die der Körperwelt entnommen sind. Er schließt uneigentliches Bewegtsein mit klaren Worten aus[74].

Er war daher nicht der Ansicht seines Kommentators, der vom Bewegungssatz schreibt: „Seine Wahrheit und Geltung

---

[68] 1 d. 17, 2, 1 ad 3; vergl. *motus* 82/84.
[69] Oben Anm. 3; Cg 1, 13; Phys 6, 5, 19.
[70] 1, 56, 1 ad 3; 1, 59, 1 ad 3; 1, 58, 1 ad 1. Ebenso ist ihre Untätigkeit uneigentliche Ruhe im Gegensatz zur eigentlichen Ruhe (quies proprie) der Körper. 1, 72, 2 c.
[71] Cg 1, 13; Ver 11, 1 c; Comp. theol. 1, 3; *motus* 63.
[72] Anm. 83. — [73] Anm. 85 87.
[74] Anm. 92; Cg 1, 13; *motus* 5; oben Anm. 3.

gründen nicht in der tatsächlichen Weltordnung, sondern in dem evidenten Seinsunterschied von Akt und Potenz und sind darum unabhängig von einem allgemeinen Erfahrungsnachweis in der Natur. Der Satz gilt vielmehr mit metaphysischer Notwendigkeit für alle Gattungen des Seins[75]." Diese Behauptung geht nicht bloß über den hl. Thomas hinaus, wie wir eben zeigten, sondern auch über den Geist des hl. Thomas. Denn auch nach Thomas sind selbst metaphysische Sätze nur dort gültig, wo der Subjektsbegriff solcher Sätze realisiert ist. Ob und wo dies aber der Fall ist, das lehrt nicht der Satz, sondern die Untersuchung der betreffenden Gegenstände. Das eigentliche Bewegtsein (das Subjekt des Satzes) betraf nach Thomas vier von den zehn Aristotelischen Gattungen des Seins, und diese in der Körperwelt. Dabei bleibt sicher wahr, daß Thomas das Prädikat dieses Satzes (Bewegtwerden) nicht auf dieses Subjekt (eigentliches Bewegtsein) beschränkt, sondern in andern Sätzen auch auf gewisse bewegende Subjekte ausgedehnt hat[76]. Aber daraus, daß der Prädikatsbegriff auch von andern Subjekten als denen des Bewegungssatzes gilt, folgt nicht, daß auch der Bewegungssatz von ihnen gelte, sondern das gerade Gegenteil. Ein Satz gilt von jenen Subjekten, an denen sein Subjektsbegriff erfüllt ist. Es bleibt wahr, daß das Subjekt des Satzes und damit das Prädikat des Satzes grundsätzlich über die Körperwelt hinaus ausdehnbar ist[77]. Nur darf man sich dann nicht davon dispensieren zu zeigen, daß die Gegenstände wirklich so seien, wie der Subjektsbegriff sie definiert.

Nichtsdestoweniger hat der Kommentator vollständig recht, wenn er schreibt: „Es ist ein sicherer, notwendiger, metaphysischer Satz", und er gründet „in dem evidenten Seinsunterschied von Akt und Potenz". Er gründet allerdings zunächst in dem Thomasischen Körper- und Bewegungsbegriff, und dieser gründet in einem bestimmten Seinsunterschied von Potenz und Akt. Von einem Subjekte also, an dem diese Begriffe realisiert sind, wird auch der Satz mit metaphysischer Notwendigkeit gelten. Deshalb hat der hl. Thomas, wiederum ganz folgerichtig, die Wahrheit des Satzes auch deduktiv und analytisch (eben metaphysisch) zu begründen gesucht.

Allein etwas anderes ist die innere Wahrheit eines idealwissenschaftlichen Satzes und etwas anderes seine Geltung in der Wirklichkeit. Zwei mal zwei ist vier, das ist innerlich wahr, es hat aber doch nur Geltung für zwei mal zwei und

---

[75] DT 1, 453. — [76] *corpus* 17; Phys 3, 2, 6.
[77] 1 d. 17, 2, 1 ad 3.

nicht für drei mal fünf. Ein mathematisches Pendelgesetz ist wahr, aber es gilt nur dort, wo und soweit in einem realen Pendel der Begriff des mathematischen Pendels realisiert ist. So gilt auch jeder metaphysische Satz nur dort, wo sein Subjektsbegriff, hier also der Thomasische Körper- und Bewegungsbegriff, realisiert ist. Wenn also die Gültigkeit des Satzes „auch von scholastischer Seite (Suarez) bestritten wurde, da er nicht in der ganzen Natur durch Erfahrung nachweisbar sei", so braucht darin kein „Mißverständnis des Prinzips[78]" zu bestehen, sowenig als es bei anderen Scholastikern zu bestehen braucht, die den Satz sogar auf „alle Gattungen des Seins[79]" ausdehnen wollen oder wenigstens auf gewisse übernatürliche Fälle wie Thomas (Wachsen der Gottesliebe)[80]. Das Mißverständnis bestünde vielmehr dann, wenn man meinte, ein innerlich wahrer metaphysischer Satz sei ohne weiteres von Gegenständen der Natur gültig.

Der Bewegungssatz ist also ein metaphysischer Satz und ist auf seine innere Wahrheit metaphysisch, idealwissenschaftlich zu prüfen. Er ist zugleich ein physikalischer Satz und ist auf seine Gültigkeit in der Körperwelt realwissenschaftlich zu prüfen. Es ist zu sehen, ob der Körper- und Bewegungsbegriff, der zugleich der Subjektsbegriff dieses Satzes ist, an den Körpern unserer Welt vollzogen sei.

Ist der Bewegungssatz das Gesetz der Kausalität? — Man schreibt, der Grundsatz sei „das Gesetz der Kausalität in der Prägung des Aristoteles[81]". Auch das ist nicht zutreffend. Es gibt nach Aristoteles, wenn wir ihn nach Thomas verstehen, eine Reihe von bewegungstheoretischen Sätzen, die alle irgendwie metaphysisch und kausal sind, ohne daß einer den Anspruch hätte, das Kausalitätsgesetz in der Prägung des Aristoteles zu sein. Der Bewegungssatz ist dem Umfang nach höchstens ein Spezialfall dieses Gesetzes, nämlich der Fall des eigentlich bewegten Subjektes. Ein anderer Spezialfall und eine andere Prägung ist z. B. der Bewegersatz: „Ein Subjekt, das formal bewegend, dabei aber kausal nur bewegfähig ist (wie ein Instrument), wird von einem andern bewegt[82]." Ja es gibt nach Thomas auch Aristotelische Kausalsätze, bei deren Subjekt weder ein Bewegtsein noch ein Bewegen vorliegt, z. B. „Was durchsichtig ist, ist infolge Durchleuchtung durchsichtig." Durchsichtigkeit ist nach Thomas kein Bewegtsein und

---

[78] DT 1, 453. — [79] Ebd. — [80] 1 d. 17, 2, 1 ad 3.
[81] DT 1, 453.
[82] Phys 3, 2, 6; 8, 9, 5; Metaph. 12, 7 fin.

Durchleuchtetsein kein Bewegtwerden. Trotzdem ist das eine vom andern verursacht[83]. Dabei sind die Himmelshohlkugeln von Ewigkeit zu Ewigkeit sonnendurchleuchtet und daher durchsichtig, ein ewiges, bewegungsloses Verursachtsein. Wenigstens vom hl. Thomas wird Aristoteles so verstanden.

Noch weniger ist der Satz nach Thomas identisch mit dem Gesetz der Kausalität. Denn Thomas kennt noch viele Spezialfälle dieses Gesetzes, z. B.: „Was [zwar nicht anders wird, aber] wird, ist verursacht[84]", ja selbst: „Was zwar eventuell ungeworden ist, aber innerlich nur seinsfähig ist, nicht seinsnotwendig, ist verursacht[85]."

Ebensowenig ist der Bewegungssatz bei näherer Betrachtung inhaltlich das Kausalitätsprinzip. Ein Kausalitätsprinzip müßte uns sagen: Das Subjekt eines Bewegtseins oder das Bewegtsein eines Subjektes ist verursacht. Das Wesen des Bewegungssatzes liegt aber nicht in der Behauptung, daß Bewegtsein verursacht sei (das wäre es auch, wenn es vom Subjekt selbst verursacht wäre), sondern in der Behauptung, daß das Bewegtsein eines Subjektes von einem andern Subjekt verursacht sei. Aber wäre es selbst das Kausalitätsprinzip, so würde das noch nicht bedeuten, daß es in der Körperwelt gültig wäre. Was z. B. geworden ist, ist nach Thomas verursacht. Der Satz hat aber für Ungewordenes gar keine Gültigkeit. Genau so kann eben der Thomasische Bewegungssatz von Körpern nicht gelten, die nicht Thomasisch bewegt sind.

Nehmen wir aber den Satz als physikalischen Satz, dann gibt es erst recht noch viele solche Kausalsätze, auch nach Aristoteles. Kausalsätze sagen im Gegensatz zum Kausalprinzip etwas über bestimmte Subjekte, Ursachen, Wirkungen und Weisen der Verursachung (hier über eigentlich bewegte Subjekte und andere Ursachen) aus. Ein solcher Kausalsatz ist der Bewegungssatz. Er ist zunächst auf Grund der damaligen Weltbetrachtung empirisch-induktiv gefunden, nachträglich theoretisch-ontologisch aus gewissen Annahmen abgeleitet worden — ein auch heute in der Physik übliches Verfahren. So wird die empirisch gefundene Gasgleichung nachträglich aus der Annahme der kinetischen Gastheorie auch theoretisch abgeleitet. Der Unterschied von

---

[83] Anim 2, 14: Manifestum est enim, quod neque aer neque aqua neque aliquid huiusmodi est actu transparens nisi fuerit illuminatum. Poster 2, 10, 2.

[84] 1, 46, 1 ad 6: Omne quod non semper fuit, manifestum est habere causam.

[85] Ebd. u. 1, 46, 2; oben Anm. 67.

damals und heute ist hauptsächlich der, daß die empirisch-induktive Untersuchung gründlicher ist, daß als ideale Hilfswissenschaft für solche theoretische Ableitungen die Mathematik heute vorherrscht, damals die Ontologie, und daß solche theoretische Ableitungen heute fort und fort an der Erfahrung nachkontrolliert werden, da die Gegenstände uns nicht immer den Gefallen tun, so zu sein, d. h. jene Begriffe und Sätze an sich zu realisieren, die wir uns von ihnen gebildet bzw. abgeleitet haben.

Die induktive Begründung des Bewegungssatzes. — Thomas hat den Satz induktiv zu begründen gesucht, und zwar mehrmals. Einmal faßt er sich kurz so[86]: „Wir beobachten, daß alle Dinge, die bewegt sind, von andern bewegt werden, und zwar die unteren von den oberen, z. B. die Grundstoffe der Erde (Elemente) durch die Himmelskörper. Bei den Grundstoffen bewegt wieder der stärkere (der eben zugleich der obere ist) den schwächeren, und auch bei den Himmelskörpern werden die unteren durch die oberen getrieben." Nun sehen wir heute zwar die gleichen Himmels- und Erdkörper wie Thomas und die gleichen Bewegungen; aber die heutige Physik deutet sie wesentlich anders als die damalige. Wandel des physikalischen Weltbildes! Die Frage ist, wer sie richtiger deutet, und da hat denn die moderne Physik gegenüber der Aristotelischen doch eine starke Vermutung für sich.

An anderer Stelle[87] sucht Thomas die induktive Begründung vor allem für die wichtigste, nämlich die Ortsbewegung, zu geben. Er geht von der Aristotelischen Systematik der formalen Ortsbewegung aus. Nach der ist erstens ein Körper entweder mitbewegt oder selbstbewegt. Es ist ihm evident, daß der mitbewegte Körper, z. B. der ruhende Fahrgast auf dem bewegten Schiff, nur von einem andern bewegt werde, nämlich vom bewegten Schiff. Und trotzdem ist das physikalisch unzutreffend. Denn sogar in der Fahrtrichtung ist der Fahrgast selbstbewegt und hat Bewegungsgröße mv und Bewegungsenergie $mv^2/2$.

Ist nun ein Körper selbstbewegt, so ist er entweder gewaltsam bewegt oder naturbewegt. Ist er gewaltsam bewegt, wie z. B. ein schwerer Körper, der gehoben wird, so findet es Thomas evident, daß er nur von einem andern Subjekt bewegt wird. Trotzdem ist es physikalisch nicht so. Auch er ist beim Heben in der Hubrichtung mitbewegend durch seine Trägmasse, mit der er der Bewegungszustandsänderung

---

[86] Comp. theol. 1, 3. — [87] Cg 1, 13; Phys 8, 7.

(auch nach unten) Widerstand entgegensetzt. Ist nun ein Körper naturbewegt, so ist er entweder aus sich (ex se) bewegt oder nicht aus sich (non ex se). Der aus sich bewegte Körper, z. B. der menschliche, ist von einem unkörperlichen andern Subjekt bewegt, das aber diesmal in ihm ist, nämlich von seiner Seele. Auch das ist in dem gemeinten physikalischen Sinne unzutreffend. Der Körper wird bewegt durch die chemischen und sonstigen Energien, die in ihm vorhanden und in Bewegungsenergien umgesetzt werden. Was die Seele leistet, ist etwas anderes, nämlich sie vermag in den Verlauf des Energieumsatzes regulierend so einzugreifen, daß er in einer Weise erfolgt, die vom rein physikalischen Standpunkt aus unendlich unwahrscheinlich und so unmöglich ist.

Ist aber ein naturbewegter Körper nicht aus sich bewegt, wie z. B. der fallende schwere Körper (weil er keine Seele hat), so ist er von seinem Wesensartgeber (generans) bewegt. Wir werden auf diesen für Thomas schwierigsten Fall sofort zurückkommen.

Die hier gebotene Systematik der Bewegung ist also physikalisch unzulänglich und unvollständig. Sie ist vor allem dadurch unübersichtlich, daß sie den Fall des rein physikalischen und geschlossenen Energiesystems nicht unterscheidet von den Fällen, in denen entweder die Energie eines Energiesystems vermehrt oder vermindert wird oder in denen der physikalische Ablauf des Geschehens durch nichtphysikalische Faktoren (Psychen) reguliert wird. Das sind nun aber die einzigen Fälle, in denen auch ein Energiesystem von einem andern Subjekt „bewegt" wird. Infolgedessen beweist diese Induktion nichts gegen die restlichen Fälle. Sie ist unvollständig. Wir wollen uns das an klassischen Beispielen des hl. Thomas veranschaulichen.

Das Warmwerden und die irreversiblen Vorgänge. — Es gibt ohne Zweifel Fälle, wo das Subjekt, z. B. reines Wasser von bestimmter Temperatur, von sich aus nicht wärmer werden kann. Thomas hat aber hier nicht das ganze Anderswerden gesehen und daher auch nicht das ganze Subjekt dieses Anderswerdens (z. B. das System aus einem warmen und kalten Wasser) erkannt[88]. Dieses ganze System wird formell anders, d. h. die Temperaturdifferenz macht einem Temperaturausgleich Platz. Kein Physiker wird heute sagen, daß nicht dieses Subjekt, d. h. dieses Körpersystem selbst, sondern ein anderes es sei, von dem dieser Temperaturausgleich verursacht werde. Es liegt also wohl

[88] Oben Texte zwischen Anm. 17/21 und 48/49.

ein formales Bewegtsein vor, aber nicht in dem negativ-kausalen Sinn, daß das Subjekt dieses Bewegtseins passiv empfinge und nicht verursachte. Es ist nicht bloß befähigt, das zu verursachen, es ist dazu genötigt. Was es in diesem Falle faktisch von selbst nicht kann, ist: seinen früheren Zustand behalten.

Das ist nun aber bei allen irreversiblen Vorgängen eines geschlossenen Energiesystems so, z. B. bei Reibung, Wärmeleitung, Diffusion, Elektrizitätsleitung, Emission von Licht- und Wärmestrahlen innerhalb eines geschlossenen Systems.

Im Prinzip besteht auch zwischen der Bewegung eines Körpers bestimmter Wesensart, z. B. Warmwerden des Radiums, und der Bewegung eines Körpersystems, wie des beschriebenen, kein so großer Unterschied. Beide sind Energiesysteme. Innerhalb beider vollzieht sich mit Naturnotwendigkeit dieser Übergang vom früheren unwahrscheinlichen zu dem wahrscheinlichen Zustand von später. Man nehme das System Kalkerde und kaltes Wasser, und wir haben ein Subjekt, das als Ganzes warm wird, von dem niemand behaupten wird, daß dieses Warmwerden nicht von ihm selbst als Ganzem, sondern von einem andern komme.

Der freie Fall und die reversiblen Prozesse. — Es gibt Beispiele dafür, daß ein Körper ortsanders wird, ohne daß er selbst diese Ortsveränderung vollziehen könnte, z. B. ein Stein wird von mir vom Boden aufgehoben[89]. Allein dieses Beispiel ist schon nicht mehr rein physikalisch. Nehmen wir dafür zunächst an, der Stein falle[90]. Schon der hl. Thomas hat für das Fallen den Wesensformerzeuger (generans)[91] und somit die Wesensform, die Wesensart und eine spezifische Eigenschaft, nämlich die Schwere (gravitas), des Körpers verantwortlich gemacht, infolge deren der Stein nicht bloß befähigt, sondern sogar getrieben und genötigt ist, an seinen natürlichen Ort bewegt zu werden, nämlich erdwärts, nach unten. Allein auch das ist unzutreffend. Denn erstens ist es nicht die Wesensart oder eine spezifische Eigenschaft, sondern geradezu der Stoff und seine Schwermasse, eine generische Eigenschaft aller Himmels- und Erdkörper (ganz gegen den hl. Thomas), infolge deren der Stein nach unten fällt. Auch ist es zweitens keineswegs so, daß der Körper von sich aus lieber unten als oben ist. Der natürliche Ort eines Körpers ist stets der, an dem er auf Grund aller physikalischen Umstände ist und

---

[89] Phys 8, 7, 3. — [90] Cg 1, 13; Phys 8, 7, 3 und 8, 8.
[91] Ebd.; *grave* 1/6.

sein muß. Es ist auch drittens nicht so, daß das Fallen ein natürlicher und das Steigen ein gewaltsamer Prozeß wäre. An sich ist das Fallen sogar ein reversibler Prozeß, wie wir ihn in jedem ungedämpften physischen Pendel vor uns haben. Viertens ist auch hier das volle Subjekt des Bewegens nicht erfaßt. Denn zum Fallen gehört ebenso notwendig unsere Erde wie der fallende Gegenstand. Gegenstand und Erde in bestimmter Entfernung stellen mitsammen ein Energiesystem von bestimmter Lageenergie dar, die naturnotwendig in Bewegungsenergie übergeht und bei entsprechender Anordnung wieder in Lageenergie zurückkehrt. Fünftens ist es ja bekanntlich physikalisch so, daß Wirkung und Gegenwirkung gleich ist, mit anderen Worten, daß die Erde ebenso gegen den fallenden Körper wie der fallende Körper gegen die Erde bewegt ist, wobei freilich die Annäherungsgeschwindigkeit den Massen umgekehrt proportional ist. Allein das ändert nichts an der Tatsache, daß auch hier das volle Subjekt des Bewegtseins und Bewegens nicht ein Einzelkörper, sondern ein Körpersystem ist. Die heutige Physik aber wird nicht mehr sagen, dieses Bewegtsein sei nicht von seinem Subjekt verursacht, sondern von einem andern.

So wie hier verhält es sich nun aber bei allen reversiblen Prozessen, bei der Planetenbewegung, beim ungedämpften Pendel, bei der Schwingung der Licht- und Schallwellen, bei ungedämpften elektrischen Schwingungen, bei Fortpflanzung und Reflex der Lichtwellen zwischen vollkommenen Spiegeln, bei der Schwingung der Elektronen im Atom usw. Kein Physiker wird mehr sagen, daß das Anderswerden der betreffenden Subjekte (Systeme) nicht von den betreffenden Subjekten selbst verursacht werde, sondern von andern. Thomas freilich konnte und mußte das sagen. Erd- und Himmelskörper waren nach ihm keine Energiesysteme. Er kannte z. B. weder ihre Trägmasse noch ihre Schwermasse. So konnte er folgerichtig auch den Umlauf der Gestirne nicht ihnen oder einem Energiesystem aus ihnen zuschreiben.

Die deduktive Ableitung des Bewegungssatzes. — Ich bringe nun zunächst die Thomasische Ableitung des Bewegungssatzes in der vortrefflichen und schönen Übersetzung der neuen deutschen Thomasausgabe[92], zugleich mit dem von Thomas verwendeten Beispiel des Warmwerdens, wobei von mir in Klammern die moderne Auffassung dieses Warmwerdens beigefügt ist. Diese Gegenüberstellung hat zwei Schattenseiten, für die ich mich gleich ent-

[92] 1, 23; Cg 1, 13; DT 1, 44/45.

schuldigen will. Erstens macht sie einen stark polemischen Eindruck. Der ist natürlich gänzlich unbeabsichtigt und gilt vor allem nicht der erhabenen und gelehrten Persönlichkeit des hl. Thomas. Er ist aber unvermeidlich und wird durch die Anschaulichkeit, die in der Gegenüberstellung liegt, aufgewogen. Zweitens ist diese Widerlegung der deduktiven Gedankengänge (a non posse ad non esse) nicht deduktiv, sondern gleichsam ad absurdum, indem anschaulich gezeigt wird, daß trotzdem das Gegenteil tatsächlich und daher möglich und denkbar ist (ab esse ad posse). Die Begriffsanalyse wurde ja schon früher gegeben.

Behauptung: „Alles aber, was in Bewegung ist, wird von einem andern bewegt." (Ein geschlossenes Energiesystem, das bewegt ist, wird nicht von einem anderen bewegt.)

Beweis: „Denn in Bewegung sein kann etwas nur, sofern es unterwegs ist zum Ziele der Bewegung" (z. B. ein temperaturdifferentes System von warmem und kaltem Körper zum Ziel des Temperaturausgleiches). „Bewegen kann etwas nur, sofern es schon am Ziele steht" (folgerichtig vom Standpunkt des Morphodynamismus, aber nicht mehr heute. Muß z. B. der Temperaturausgleich schon vollzogen sein, damit ihn das System herbeiführen kann?). „Bewegen [im weitesten Sinn] heißt nämlich nichts anderes als: Ein Ding aus seinen Möglichkeiten überführen in die entsprechenden Wirklichkeiten" (das ist in unserem Fall von der Möglichkeit des Temperaturausgleiches zum wirklichen Temperaturausgleich). „Das kann aber nur geschehen durch ein Sein, das bereits in der entsprechenden Wirklichkeit steht" (folgerichtiger Morphodynamismus! Hier aber geschieht das durch ein System, das nicht temperaturausgeglichen, sondern noch im Zustand der Temperaturdifferenz ist). „So bewirkt z. B. etwas tatsächlich Glühendes[93], wie das Feuer, daß ein anderes, z. B. das Holz, zu dessen Möglichkeiten es gehört, glühend zu werden, nun in der Tat glühend wird" (und so bewirkt ein System aus warmem und kaltem Körper, zu dessen Möglichkeiten es gehört, im Temperaturausgleich zu sein, diesen Temperaturausgleich). „Das Feuer also bewegt das Holz und verändert es dadurch." (Dieses unser Körpersystem bewegt sich selbst und verändert sich dadurch.) „Es ist aber nicht möglich, daß ein und dasselbe Ding in bezug auf

[93] „Glühend" ist bei Thomas *ignitum* und bezeichnet die Feuerform am fremden Stoff, ist daher nicht die richtige Übersetzung für *calidum*. Das bedeutet die Qualität warm oder, wie es später übersetzt ist, heiß.

dieselbe Seinsvollkommenheit schon ist und zugleich noch nicht ist, was es sein könnte." (Das braucht es auch nicht zu sein. Es braucht nur so zu sein, daß es durch dieses Sosein, z. B. Temperaturdifferenz, innerlich befähigt, ja genötigt ist, das Sosein, das es noch nicht hat, z. B. den Temperaturausgleich, herbeizuführen.) „Möglich ist das nur in bezug auf verschiedene Seinsformen oder Seinsvollkommenheiten. Was z. B. in Wirklichkeit heiß ist, das kann nicht zugleich dem bloßen Vermögen nach heiß sein, sondern ist dem Vermögen nach kalt." (Gewiß. Auch ein System, das in Wirklichkeit temperaturdifferent ist, kann nicht dem Vermögen nach temperaturdifferent sein, sondern ist dem Vermögen nach temperaturausgeglichen.) „Ebenso ist es unmöglich, daß ein und dasselbe Ding in bezug auf dasselbe Sein in einer und derselben Bewegung zugleich bewegend und bewegt sei" (gewiß kann ein System, das temperaturdifferent ist, nicht temperaturdifferent werden, sondern nur temperaturausgeglichen) „oder was dasselbe ist, es ist unmöglich, daß etwas in diesem strengen Sinne sich selbst bewegt." (Es ist doch möglich, daß ein System sich vom Zustand der Temperaturdifferenz zu dem des Temperaturausgleiches bewegt.) „Also muß alles, was in Bewegung ist, von einem anderen bewegt sein." (Nicht alles, wie man sieht. Ein Körper, der warm wird, muß meist von einem anderen warm gemacht werden, aber ein System von warmem und kaltem Körper, das temperaturausgeglichen wird, wird nicht von einem anderen ausgeglichen, sondern von sich selbst.)

Es läßt sich also an einem Thomasischen Beispiele zeigen, daß es tatsächlich körperliche Subjekte gibt, die als ganze bewegt sind und dabei von sich selbst als ganzen bewegt werden. Was aber von diesem Beispiel gilt, gilt von allen reversiblen und irreversiblen Vorgängen eines geschlossenen Energiesystems. Wer also trotzdem den Bewegungssatz in seiner Allgemeinheit aufrechterhalten und auch von diesen Vorgängen wahr haben will, der muß schon die Last des Beweises übernehmen und muß den inneren Widerspruch dieser physikalischen Auffassung jener Vorgänge aufweisen. Dabei darf er aber nicht mit den deduktiven Argumenten kommen, die Thomas anwendet. Denn diese Argumente setzen als Prämissen einen Körper- und Bewegungsbegriff, eine Auffassung vom Subjekt und Wesen des Bewegtseins voraus, die eben nach der heutigen Physik nicht oder nur teilweise gegeben sind.

Die Quellen der Thomasischen Deduktion. — Sehen wir uns nun nach der Ableitung im Kommentar

zur Aristotelischen Physik[94] die Quellen dieser Thomasischen Ableitung an, so finden wir folgende deduktive Gedankengänge, die ich frei wiedergebe: „Erstens gibt es Subjekte, die schon empirisch den Grund des Bewegtseins in einem anderen Subjekt haben. Da ist es nun selbstverständlich, daß sie von diesem anderen bewegt sind." Heute ist es nicht mehr verständlich, daß sie ganz vom anderen bewegt sind. Die Physik besteht darauf, daß der bewegte Körper mitbewegend sei, und zwar an sich.

„Es gibt zweitens solche Körper, die den Beweger nicht außer sich haben, sondern in sich, und zwar in Form einer Seele." Da ist es dem hl. Thomas wieder evident, daß die Körper von ihrer Seele, also von einem anderen Subjekt, bewegt sind. Auch das ist in diesem Sinne physikalisch unzutreffend. Bewegt werden diese Körper physikalisch durch die Energien, die in ihnen aufgespeichert sind und stets durch die Nahrung ergänzt werden. Was die Seele leistet, ist eine Regulierung dieser Bewegung in einer Weise, die vom physikalischen Standpunkt unendlich unwahrscheinlich und in diesem Sinne unmöglich ist. Aber das Beispiel ist nicht rein physikalisch[95].

„Wenn nun drittens ein rein körperliches Subjekt selbstbewegt ist, aber so, daß es von einem seiner Teile bewegt ist, dann liegt auch noch nicht volle Selbstbewegung vor. Denn dann wird eben das Ganze nicht von sich (dem Ganzen), sondern von einem anderen (dem Teil) bewegt." Auch das ist physikalisch unzutreffend gesehen. Denn das Gesetz von Wirkung und Gegenwirkung gilt auch hier. Es ist zugleich ein Gesetz von Wirkung und Mitwirkung. Die tatsächliche Endwirkung ist von beiden gewirkt.

Daß aber ein Ganzes als Ganzes zugleich bewegend und bewegt sei, das ist nach Aristoteles-Thomas das Unmögliche. Aber warum ist das nach Aristoteles-Thomas unmöglich? Es sind immer dieselben Gründe[96]. Wenn ein Ding selbstbewegend, z. B. selbstwarmmachend, wäre, so müßte es warm sein (Morphodynamismus). — Allein wir sehen, wenn ein System temperaturausgleichen soll, so braucht es nicht temperaturausgeglichen zu sein. Thomas kommentiert weiter[97]: „Sich selbst bewegen ist soviel wie Ursache des eigenen Bewegungsaktes sein. Aber was für sich Ursache von etwas ist, muß das schon haben, was es ist" (Morphodynamismus). — Wir haben gesehen, daß das nicht sein muß.

---

[94] Phys 7, 1. — [95] *motus* 75.
[96] 1, 2, 3; Cg 1, 13; Phys 7, 1, 2. — [97] Phys 7, 1, 6.

Die deduktive Ableitung ist durchaus folgerichtig vom Thomasischen Stoff-, Form-, Körper-, Kraft- und Bewegungsbegriff aus. Wenn aber der Begriff an den Körpern nicht realisiert ist, nützt alle Folgerichtigkeit nur für die innere Wahrheit des Satzes, nichts aber für die Gültigkeit in der Körperwelt. Thomas setzt erstens voraus, Körpersubjekte seien nur in gewissen Ruhezuständen form- und tatfertig, nicht aber in Bewegungszuständen. Allein sie sind es auch in Bewegungszuständen. Er setzt zweitens voraus, daß auch form- und tatfertige Subjekte nicht eine neue Form an sich herbeiführen können, sondern nur an andern. Allein das können sie auch an sich. Er setzt drittens voraus, daß sie gerade durch ihre jeweilige Form nicht befähigt seien, die nächste herbeizuführen. Allein gerade das ist der Fall. Durch die Formen, die sie haben, sind sie befähigt, weitere herbeizuführen. Er setzt viertens voraus, daß formfertige Subjekte nicht innerlich geneigt und genötigt seien, die alte Form aufzugeben und die neue einzuführen. Aber gerade das ist oft der Fall. Er setzt fünftens all das ganz und gar folgerichtig voraus, weil er einen gänzlich anderen Stoff-, Form- und Körperbegriff hat. Aber diese Begriffe sind überholt. Er folgert sechstens richtig, daß seine Körpersubjekte bei diesen Voraussetzungen von Natur aus nicht tatsächlich bewegt (actu motum), sondern nur bewegtseinsfähig seien (mobile, potentia motum). Allein sie sind von Natur aus tatsächlich bewegt, naturbewegt, innerlich- und eigenbewegt. Er folgert siebtens ganz richtig, daß seine Körpersubjekte von jemand anderm bewegt werden müssen. Allein unsere Körpersubjekte brauchen das nicht immer. Was soll einem Subjekt, das durch seinen jeweiligen Zustand innerlich befähigt, geneigt, genötigt ist, diesen Zustand mit dem nächsten zu vertauschen, noch fehlen, ein innerlich- und selbstbewegtes Subjekt zu sein? Thomas sieht daher achtens mit Recht in dem formalen Seinkönnen und Sein seiner Subjekte ein negativ-kausales Potenz—Akt-Verhältnis. Es ist aber oft ein positiv-kausales Akt—Akt-Verhältnis.

Freilich wenn man hier umlernen will, dann wird man sowohl einerseits Aristoteles und Thomas als auch anderseits die moderne Physik studieren, und zwar vergleichend. Man darf sich dann nicht auf einzelne Autoritäten berufen, da Autoritäten in der Wissenschaft wenig bedeuten, sondern muß sich, wie Thomas tat, in die Argumente selbst vertiefen und dann altes und neues Weltbild Schritt für Schritt kritisch gegenüberstellen. Man wird dann im Jahre 1933 Worten von Du Bois-Reymond aus dem Jahre 1882 wenig

Bedeutung beimessen können. Denn inzwischen hat sich in der Physik einiges geändert. Da aber anderseits experimentelle und theoretische Physik auf das engste zusammenhängen, die theoretische Physik der Alten aber ontologisch (metaphysisch) war, so wird man ebenso zusehen müssen, ob die alte theoretische Deutung den neuen Tatsachen überhaupt noch gerecht werden kann, um so mehr zusehen, als ja die Wahrscheinlichkeit dafür von vornherein nicht sehr groß ist. Man dürfte dann schwerlich folgende Dinge schreiben[98]: „Aber auch hier [in der Molekular-Atombewegung] müssen wir sagen, daß es im absoluten Sinne" (es handelt sich darum, ob im Thomasischen Sinne) „keine Selbstbewegung der Moleküle und Atome gibt" (also z. B. keine innere Selbstbewegung derselben?), „weil es sie eben nicht geben kann" (und warum?). „Jedes Atom und Elektron" (hier besteht ein gewisser Unterschied: Atom ist ein System von Protonen und Elektronen; ein Elektron ist das nicht, sondern ein Teil davon) „müßte mit einer unendlichen Energie geladen sein" (nein, nur mit einem bestimmten Betrag von Energie), „wenn es sich von sich aus in Bewegung setzen wollte." (Braucht es nicht zu tun. Was man behauptet, ist nur, daß es von sich aus bewegt sei, wie etwa die Sonne nach den Alten von sich aus licht- und leuchttätig ist, nicht daß es sich dieses Bewegtsein selbst gegeben habe. Ein Atom ist ein von Natur aus bewegtes System, wie etwa nach Thomas ein Himmelskörper von Natur aus beformt ist.) „Mit anderen Worten: Es müßte Gott sein." (Thomas hat es profanwissenschaftlich für unwiderleglich gehalten, daß z. B. die Sonne von Ewigkeit zu Ewigkeit ist und tätig ist, ohne etwas zu verlieren[99]. Hielt er sie deshalb für Gott? Nein. Trotzdem und obwohl dabei der Sonne etwas zugemutet wurde, was keine heutige Physik einem Körper mehr zumutet, obwohl man darin mit Recht schon eine Tätigkeitsweise erblickte, die der Welt der reinen Geister entlehnt ist, trotzdem war die Sonne nach Thomas von Gott geschaffen. Konnte nun Gott, wie eine innerlich beformte und tätige Sonne, nicht ebenso gut eine innerlich bewegte Körperwelt schaffen, und zwar so, daß sie, wenn physikalisch da, auch notwendig physikalisch bewegt ist? Wo liegt der Widerspruch? Nirgends. Es ist eine Tatsachenfrage.)

„Aber es könnte ihr [der Materie] doch die Bewegung von Ewigkeit her zukommen" (seit der Schöpfung genügt), „sie könnte zu ihrem Wesen gehören, wie man bei der Atom-

[98] DT 1, 337. — [99] 1, 46, 2; *caelum* 2; *sol* 1.

bewegung anzunehmen geneigt sein könnte." (Warum nicht?) „Dann müßte die Energie eines Atoms unendlich groß sein." (Warum denn?) „Aber auch darüber hinaus bliebe es ein Rätsel, wie die Veränderung innerhalb der Atombewegung, etwa das Überspringen eines Elektrons von der einen in eine andere Bahn, erklärt werden soll, ohne äußeren Anstoß" (nimmt niemand an, ist nach der Physik geradezu unmöglich, ähnlich wie das Warmwerden kalten Wassers). „Faktisch ist nachgewiesen, daß es dazu immer einer Energiezufuhr bzw. einer von außen bewirkten Energieaufnahme bedarf" (selbstverständlich, ähnlich wie beim Warmwerden des Wassers). „So bleibt also der Satz des hl. Thomas auch für die moderne Physik gewahrt" (im letzten Fall, aber auch da nur halb, wenn man den Teilvorgang, gar nicht, wenn man wieder das ganze System nimmt).

Umfang des Bewegungssatzes. — Wenn diese Darlegungen nur einigermaßen richtig sind, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß der Bewegungssatz des hl. Thomas nicht mehr in seinem vollen Umfang gültig ist. Wir müssen nun näher präzisieren, wie es sich mit ihm verhält. Subjekt der Bewegung ist entweder ein geschlossenes Energiesystem oder ein Teil eines solchen. Es scheint nun so zu sein:

1. Manches Subjekt, das als ganzes bewegt ist, wird nicht von einem anderen bewegt, und dieses Subjekt ist das rein physikalische geschlossene Energiesystem. Dabei bleibt es immer noch offen, ob es ein solches geschlossenes Energiesystem innerhalb der Welt gibt oder ob es nur eine Abstraktion ist. Jedenfalls scheint diese Abstraktion richtiger als die, wodurch Thomas Teilsubjekte vom vollen Subjekt des Bewegtseins trennt[100]. Widerspruchsvoll ist der Gedanke nicht, und wir müssen damit rechnen, daß vielleicht die Körperwelt selbst ein solch geschlossenes Energiesystem sei. Widerlegen läßt sich das heute nicht, so wenig als es sich damals widerlegen ließ, daß die Sonne von Ewigkeit zu Ewigkeit sei, so sei und leuchte, ohne deshalb im geringsten anders zu werden, ja ohne deshalb im geringsten bewegt zu sein. — Weltbildwandel!

2. Manches Subjekt, das bewegt ist, wird von einem anderen Subjekt bewegt, aber nicht restlos, sondern nur mitbewegt. Das ist der Fall, wenn es sich um einen Teil eines geschlossenen Energiesystems handelt, z. B. um das Warmwerden kalten Wassers, um das Bewegtsein eines Planeten, um die Schwingung eines Elektrons im Atom usw. Es

[100] Anm. 88.

sind das also im Grunde zwei Fälle: Entweder haben wir überhaupt kein Energiesystem im beschriebenen Sinne, sondern z. B. ein einzelnes Elektron (Energiepaket), oder wir haben ein offenes Energiesystem, wobei Energie abgegeben oder aufgenommen wird, was nicht ohne Mitbewegtsein und Mitbewegen eines anderen physikalischen Subjektes stattfindet.

3. Ein dritter Fall ist der, daß der tatsächliche Verlauf einer physikalischen Bewegung in einem Energiesystem unendlich unwahrscheinlich ist, so daß er nur auf den regulierenden Einfluß eines überkörperlichen Subjektes, z. B. einer Psyche, zurückgeführt werden kann, wenn etwa Wärme in der Dampfmaschine in Bewegungsenergie verwandelt wird und nutzbare Arbeit leistet, um Lasten über die Kontinente zu befördern. Solche Beispiele (wie vom Menschen ein Stock bewegt, vom Schreiner eine Truhe oder eine Bettstatt gemacht, der Mensch von sich selbst bewegt wird) schwebten Thomas vielfach vor und haben die physikalische Betrachtung der Vorgänge sehr erschwert[101].

Physikalisch gilt also der Satz vom geschlossenen Energiesystem überhaupt nicht, von Teilen desselben nur teilweise. Wenn nun aber alle bewegten Hylonen, Körper und Systeme als Teile geschlossener Systeme aufgefaßt werden müßten (und das müssen sie, wie es scheint, wenn das volle Subjekt eines Bewegungsvorganges erfaßt werden soll) und wenn mindestens die Körperwelt selbst ein geschlossenes Energiesystem ist, dann gilt der Satz rein physikalisch überhaupt nicht. Die Körperwelt war und bleibt innerlich bewegt, wie nach Thomas innerlich beformt.

V. Die Bedeutung des Bewegungssatzes.

Der Bewegungssatz des hl. Thomas nimmt in seinem System eine geradezu zentrale Stellung ein. Wir werden diese Bedeutung nach drei Rücksichten zu schildern suchen in bezug auf die Physik, die Metaphysik und das aus beiden sich ergebende Weltbild des hl. Thomas.

Formphysik und Energiephysik. — Der Seinsunterschied von Potenz und Akt ist heute so evident wie damals. Aber diese Evidenz nützt wenig, solange wir nicht auch evident wissen, wer die Subjekte sind, an denen, und welches die Akte und Potenzen sind, durch die dieser Unterschied realisiert ist. Das Subjekt, um das es damals ging, war das Körperindividuum, heute ist es das Energiesystem.

[101] 1, 2, 3; Comp. theol. 1, 3.

Der Akt, um den es sich damals drehte, war die Körperform, heute ist es die Energie. Es ist also kein bloß sprachlicher Zusammenhang, wenn Akt die Übersetzung des griechischen energeia und Energie geradezu dasselbe Wort ist. Energie ist heute der Grundakt, um den es sich in der Physik dreht, wie es damals die Form war. Durch die Energie ist und wirkt das Energiesystem, was es ist und wirkt[102], wie damals der Körper durch die Form war und wirkte, was er war und wirkte.

Formerhaltung und Energieerhaltung. — Von der Energie gilt heute der Energieerhaltungssatz, d. h. die Energiesumme eines Systems kann an sich (solange andere Energiesysteme unbeteiligt bleiben) nicht verändert werden. Geradeso galt damals der Formerhaltungssatz. Die Form eines Körpers bleibt an sich (wenn andere Körper ausgeschaltet sind) unverändert; bei Himmelskörpern ist sie überhaupt unveränderlich. Aus dem Formerhaltungssatz ergibt sich folgerichtig der Bewegungssatz: Jeder Körper, der bewegt ist (= formanders wird), wird von einem anderen bewegt, und geradeso ergibt sich heute aus dem Energieerhaltungssatz als modernes Seitenstück des Bewegungssatzes der Satz: Was energiegrößenanders wird und in diesem Sinne bewegt ist, wird von einem anderen bewegt. Wie daher die Bewegtseinspotenz eines Körpers damals darin bestand, daß der Körper einer anderen Form fähig war und zu ihr nur verändert werden konnte, so ist die entsprechende Potenz eines Energiesystems heute die, daß ein Energiesystem heute eine andere Energiegröße erhalten kann, und wie zweitens jene Potenz vollständig passiv war, so auch heute, da ein Körper damals seine Form und ein Energiesystem heute seine Energiegröße nicht ändern kann, sondern diese Änderung von anderer Seite vollzogen werden muß. Beide Auffassungen beruhen also auf dem evidenten Seinsunterschied von Potenz und Akt. Wer aber Subjekt dieses Unterschiedes und was im physikalischen Sinne die Grundpotenz und der Grundakt ist, das läßt sich von vornherein nicht bestimmen. Ist Subjekt das Körperindividuum, Akt die Form, reine Potenz der Stoff, gilt von ihnen das Formerhaltungsgesetz, so gilt auch folgerichtig der Thomasische Bewegungssatz, und die Anwendung des modernen Bewegungssatzes wäre sinnlos, ja widersinnig. Ist aber Subjekt das Energiesystem und Akt die Energie, so gilt das Energieerhaltungsgesetz, dann gilt folgerichtig auch der entsprechende moderne Bewegungs-

[102] Vgl. Anm. 45.

satz und die allgemeine Aufrechterhaltung des Thomasischen Bewegungssatzes scheint sinnlos, ja geradezu widersinnig.

So ist die Thomasische Physik eine Formphysik, die moderne eine Energiephysik. Der Bewegungssatz ist also einerseits der Hauptsatz der Thomasischen Formphysik, wie der Energieerhaltungssatz der Hauptsatz der modernen Energiephysik ist. Anderseits stellen beide nicht der Form, aber der Sache nach konträre Gegensätze dar, wie eben Form- und Energiephysik sie darstellen. Denn Erhaltung der Form des Körpers heißt damals soviel wie Erhaltung der Unbewegtheit des Körpers; Erhaltung der Energie heißt heute unter anderm soviel wie Erhaltung der Bewegtheit des Energiesystems. Nun kann aber erstens der Körper selbst als ein geschlossenes Energiesystem betrachtet werden; also bleibt seine Energie und damit auch innere Bewegtheit erhalten. Ebenso können Systeme von Körperindividuen selbst als Energiesysteme betrachtet werden; also bleibt ihre Energie und damit unter anderem auch Bewegtheit erhalten. Umgekehrt sind Thomasische Formen, z. B. Warmsein von bestimmter Temperatur, heute Energie. Infolgedessen werden sie und damit die Bewegtheit, z. B. des Körpers, der warm ist, erhalten, und zwar, wenn abgeschlossen, in derselben Form, wenn sie aber in Verbindung mit anderen Körpern und Formen ein System bilden, nicht in derselben Form. Energie und damit Bewegtheit ist also Akt der Energiesysteme und bleibt erhalten. Das heißt aber genau so viel als: Nicht alles, was bewegt ist, wird von einem anderen bewegt. Niemand formulierte damals: Was formhältig ist, wird von einem anderen formerhalten; und niemand heute: Was energiehältig ist, wird von einem anderen energieerhalten. Energiehältig sein heißt aber unter anderm Bewegtsein. Somit scheint die damals sinnvolle Annahme, wenn etwas als ganzes bewegt sei, müsse es immer von einem anderen bewegt werden, keinen Sinn mehr zu haben.

Modernes Energiesystem und Thomasische Sonne. — Sehen wir uns so ein Energiesystem näher an. Energie eines Systems ist Fähigkeit, Arbeit zu leisten, aber nicht bloß Fähigkeit, sondern Antrieb und Nötigung, dies unter gegebener Voraussetzung auch zu tun. Sein und Tätigsein des Energiesystems verhält sich also etwa wie Formfertig- und Formtätigsein bei den Thomasischen Körpern. Es war kein Potenz—Akt-Verhältnis, sondern ein Verhältnis vom ersten Akt (actus primus) zum zweiten (actus secundus). So verhält es sich auch bei der Energie. Energiehältig und energietätig sein ist nicht wie jener Seinsunter-

schied von Potenz—Akt, der dem Bewegungssatz zugrunde liegt, sondern wie das Verhältnis Akt—Akt, das dem Tun der Sonne zugrunde liegt. Nur mutet die moderne Physik dem Energiesystem weit weniger zu als die alte Physik dem Körper. Ein Körper, z. B. die Sonne, konnte nach außen formtätig, z. B. lichtmachend, sein, ohne deshalb im geringsten an Form zu verlieren. Aber ein heutiges Energiesystem kann nach außen nicht energietätig sein, ohne entsprechend viel an Energie einzubüßen.

Dafür aber gesteht zweitens die moderne Physik dem Körper etwas zu, was die alte nicht zugestehen konnte, nämlich daß der physikalische Körper auch innentätig sein könne und müsse. Das war damals unmöglich, da der Körper als innerlich ungeteilt und besonders bei Himmelskörpern als vollkommen starr betrachtet wurde. Allein tatsächlich ist das Energiesystem durch seine Energie befähigt, innentätig zu sein, und diese Innentätigkeit, das innerliche Bewegtsein, ist daher eine naturnotwendige Folgebeschaffenheit (per se accidens) der Energie, analog wie etwa das Lichtsein der Sonne eine solche der Sonnenform war. Das war aber wieder nicht ein Verhältnis von Potenz und Akt, wie Thomas es beim Bewegtsein nimmt, sondern ein solches von Akt und Akt, von denen der erste, das Sonnesein, den zweiten, das Lichtsein, naturnotwendig zur Folge hatte. So ähnlich verhält sich auch die Energie eines Systems zum Bewegtsein des Systems.

Ist nun die Energie in dieser Weise innentätig, so besteht drittens diese Innentätigkeit, weil sie ein Bewegtsein ist, notwendig in Aktfolgen. Die Energiegröße oder Energiesumme bleibt gleich, während die Energieform wechselt. Es sind das aber nicht bloß formale, sondern kausale Aktfolgen, d. h. die jeweilige Form verursacht (wir sehen hier vom Determinationsproblem im kleinsten ab) die folgende und diese die dritte usw. Wir haben hier wieder nicht das Potenz—Akt-Verhältnis im Thomasischen Sinn, sondern ein Akt—Akt-Verhältnis. Wie die Sonne nach Thomas durch ihr Lichtsein befähigt und genötigt ist, nach außen zu leuchten, und wie ein Energiesystem durch seine Energie befähigt und genötigt ist, innentätig zu sein, so ist es gerade durch die jeweilige Energieform befähigt und genötigt, die nächstfolgende Form herbeizuführen. Und wie die Sonne nach heutiger Auffassung nach außen nicht leuchten kann, ohne soviel an Energie zu verlieren, als sie leuchtend nach außen abgibt, so kann innerhalb des geschlossenen Systems der zweite formelle Energiezustand nicht mehr und nicht weniger Energie enthalten

als der erste. Mit anderen Worten, jede folgende Energieform, jeder Energiezustand des geschlossenen Energiesystems, enthält die ganze volle und gleiche Energiesumme wie die vorhergehende. Freilich ist daraus wieder zu ersehen, daß damit auch der Satz der formgleichen Wirkung (omne agens agit simile sibi), der vom Morphodynamismus und der Formphysik aus folgerichtig ist, in der heutigen Physik ebenso hinfällig wird wie in der Biologie[103]. Die Formen wechseln notwendig, aber der Wechsel wird durch Energie und vorhergehende Form (bis zu einem gewissen Grade wenigstens) bestimmt.

Aber es gibt noch ein Akt—Akt-Verhältnis, wo Thomas sein Potenz—Akt-Verhältnis annahm. Wesensstoff verhält sich zur Wesensform wie reine Potenz zum Akt, während Hylonen mit ihren Grundeigenschaften zum Energiesystem sich wie Akt zu Akt verhalten[104].

Fassen wir also zusammen, so haben erstens Hylonen (und ihre Eigenschaften) im Raum Energiesysteme zur Folge, deren Akt die Energie ist, Energie hat zweitens notwendig Bewegtsein (Energieformwechsel, also Aktfolgen) zur Folge. Innerhalb dieser hat drittens der eine Akt des geschlossenen Systems den anderen zur Folge (unter Erhaltung der Energiegröße), und viertens hat Energie nach außen (ungeschlossen) Energietätigkeit (unter Änderung der Energiesumme) zur Folge. Ein vierfaches Akt—Akt-Verhältnis. Was soll da der Satz: Was bewegt ist, wird immer von einem anderen bewegt? Bei Thomas hat zwar die Wesensform das Lichtsein und das Lichtsein die Leuchttätigkeit der Sonne zur Folge, nicht aber der Wesensstoff die Wesensform, noch die Wesensform Bewegtsein (Formwechsel), also auch nicht eine Form die andere. Hier liegt das Thomasische Potenz—Akt-Verhältnis vor, und daher ist der Satz folgerichtig: Was bewegt ist, wird von einem anderen bewegt.

Potenz, Akt und Zeit. — Die ganze Aktfolge kann auch als einziger Akt aufgefaßt werden, nur hat dann dieser Akt eine neue Dimension, nämlich die Zeit. Hier liegt nun wohl einer der tiefsten Unterschiede zwischen damaliger und

---

[103] MW 515. Dazu DivThom(Fr) 12 (1934) 27, Anm. 1. Matthias Thiel, der das letzte bezweifelt, meint, die heutige Unhaltbarkeit dieses Satzes folge nicht aus den dort angeführten Tatsachen. Er glaubt, wie es scheint, sie folge nach mir überhaupt bloß aus biologischen Tatsachen. Sie folgt aber aus Tatsachen aller Gebiete der Erfahrungswissenschaft und folgt vor allem daraus, daß der Satz auf dem Morphodynamismus beruht.

[104] Bei Anm. 45.

heutiger Physik vor. Die Zeit ist für Thomas kein notwendiges inneres Maß, keine Dimension der Körper oder der Körperwelt, wie etwa die Quantität es nach ihm ist. Ganz folgerichtig. Die Zeit ist ihm eine Zahl von Bewegungsakten und wird daher mittels des Bewegungsbegriffes definiert[105]. Bewegtsein ist aber etwas durchaus äußerliches am Körper und an der Körperwelt, infolgedessen auch die Zeit. Die Erdkörper haben überhaupt keine innere Zeit, weil überhaupt kein innerliches, innenverursachtes Bewegtsein; die Himmelskörper gehören schon jetzt der Zeitewigkeit (aevum) an, da sie ja der Beschaffenheit, dem Stoff, der Wesensform, Wesensart, Sinnesquantität und -qualität nach unbeweglich und nur der Ortsbefindlichkeit nach veränderlich sind. Erst recht wird das der Fall sein, wenn Himmel und Erde völlig stillestehn.

Für die heutige Physik ist Zeit eine Grundgröße wie Zahl, Ausdehnung und Masse. Sie ist eine naturnotwendige innere Beschaffenheit aller Körper und Folgebeschaffenheit ihres Stoffes, wie es nach Thomas etwa die Ausdehnung war. Sie ist, wie nach Thomas die Quantität, ein inneres Maß, eine Dimension der Körperwelt. Was heißt das? Das heißt: Körperstoff und -substanz sind keine Ruhedinge, ihre Formen, Quantitäten und Zustände keine Ruheakte, wie Thomas annahm, sondern es sind von Natur aus bewegte, also zeitläufige Dinge und Akte, wie sie nach Thomas ausgedehnte, sozusagen weitläufige Dinge und Akte waren. Körper und Körperwelt ist in diesem Sinne vierdimensional. Dann ist die Energie eines geschlossenen Energiesystems ein Akt, der einerseits der Größe nach unveränderlich und unveräußerlich, anderseits der Form nach eine gesetzmäßig abläufige und zeitläufige Aktfolge ist. Wir haben also wieder nicht jenes Thomasische Potenz—Akt-Verhältnis, sondern einen Akt des Energiesystems, aber nicht einen Ruheakt, sondern einen Akt, der wie eine Raumverteilung so auch eine Zeitverteilung hat, nicht der Größe nach, aber der Form nach. Der Grundakt der alten Formphysik, die Form, ist an sich innerlich wechsel-, sukzessions-, also zeitlos, überzeitlich, ewig, wie die Begriffe. Der Grundakt der modernen Energiephysik ist seiner Natur nach innerlich, wechselvoll, sukzessiv, zeitbemessen. Ein Körper, der als Akt eine an sich zeitlose Form an sich hat, ist an sich unbewegt, und muß folgerichtig, wenn bewegt, von einem andern bewegt werden. Ein Energiesystem, das als Akt die Energie mit ihren an

[105] *tempus* 16 24.

sich zeitbemessenen Energieformfolgen an sich hat, ist von Natur aus innerlich bewegt und braucht daher, um so bewegt zu sein, nicht von einem andern bewegt zu werden.

Synthese von Thomasischer und moderner Bewegungsphysik. — Die Thomasische und moderne Bewegungsphysik sind meines Erachtens beide für sich innerlich widerspruchslos, d. h. mit den Begriffen und Gesetzen des Seins, also mit der Metaphysik, in keinem inneren Widerspruch. Mir scheint es wenigstens unmöglich, einen solchen inneren Widerspruch evident nachzuweisen. Zueinander freilich stehen sie in einem, wie es scheint, unvereinbaren Gegensatz. Davon dürfte sich der Leser doch wohl überzeugt haben. Die Frage ist daher: Welche Physik wird den Tatsachen mehr gerecht? Ich glaube nicht, daß jemand ernstlich zu behaupten wagt, es sei das die Aristotelische Physik. Aber mag einer auch bei der Aristotelischen Physik bleiben, das scheint immer noch besser zu sein, als wenn er, wie es versucht wird, einerseits die experimentellen Ergebnisse der modernen Physik entnimmt und anderseits die theoretischen Deutungen der alten Aristotelischen. Bei solchem Verfahren kommt nämlich als Ergebnis notwendig eine Chimäre heraus, die nicht bloß den physikalischen Tatsachen widersprechen, sondern auch innerlich, metaphysisch widerspruchsvoll werden muß.

Jede Physik ist einerseits experimentell und beschreibend, sofern sie sich auf einen gewissen Tatsachenbefund stützt, der durch Beobachtung, Versuch, Messung usw. gewonnen, anderseits theoretisch, sofern diese Tatsachen durch gewisse Annahmen, Begriffe, Postulate, Grundsätze, Theorien formal und kausal verständlich werden sollen. Zu jeder experimentellen gehört ihre theoretische und zu jeder theoretischen Physik ihre experimentelle. Es ist doch klar, daß Tatsachenbefunde und ihre formal-kausale Deutung in engstem Zusammenhang stehen, ständig aneinander kontrolliert werden müssen, daß eine theoretische Auffassung, die dem einen Tatsachenbefund gegenüber vortrefflich ist, gegenüber einem anderen geradezu sinnlos werden kann. Wir haben das gesehen. Wäre z. B. die Sonne tatsächlich so befunden, wie sie Thomas sich vorstellte, ein innerlich ungeteilter starrer Körper, der nur lokal beweglich, sonst aber gänzlich unveränderlich ist, der licht ist und durch dieses Lichtsein alle übrigen Himmelskörper und Erdkörper licht und durchsichtig macht, ohne dabei im geringsten einzubüßen, da wäre es wahrhaft sinnlos, auf diesen Körper Begriffe, Theorien und Sätze der modernen Atom- und Energiephysik anzuwenden,

wie Atom, Energiesystem, Radioaktivität, elektromagnetische Strahlung, kinetische Theorie der Wärme, Energie- und Entropiesätze usw. Ist aber die Sonne so, wie sie heute befunden wird, der allgemeinen Gravitation unterworfen, aus dem gleichen Stoff wie die Erde bestehend usw., so wird die ganze Aristotelisch-Thomasische Sonnentheorie (Quintessenz, Sonnenwesensform, physikalisches Licht als Sinnesqualität und als Folgebeschaffenheit einer Wesensform, Lichtmachen als zeitloser Akt dieses Lichtseins) notwendig sinnlos.

Ganz dasselbe gilt von der Bewegung. Wären Körper, Körperwelt, Beweger und Bewegtsein so, wie man sie damals auffaßte, dann wäre die theoretische Deutung dieses Tatsachenbildes durch moderne Bewegungsbegriffe (Trägheit, Bewegungsgröße, Energie), Bewegungssätze (Erhaltung der Energie usw.) und Annahmen (kinetische Theorie der Wärme) geradezu sinnlos. Ist aber Körperwelt und Bewegung so, wie die heutige Physik sie findet, so scheint es ebenso sinnlos und aussichtslos, sie mit Hilfe der alten Begriffe (negativ-kausaler Bewegungsbegriff), Sätze (Bewegungssatz) und Theorien (Formen, Formkräfte, Psychen und reine Geister als die physikalischen Urkräfte) deuten zu wollen.

Physik und Ontologie als Hilfswissenschaften. — Wir kommen nunmehr zum Verhältnis von Physik und Metaphysik. Soll die bloß beschreibende, experimentelle Physik zur theoretischen Physik werden, so bedarf sie dazu idealer Hilfswissenschaften wie Logik, Mathematik, Ontologie. Die moderne Physik arbeitet vorherrschend mit der Mathematik, die alte vorherrschend mit der Ontologie oder allgemeinen Metaphysik. Physik und Metaphysik können dabei einander wesentlich fördern, aber es dürfen auch ihre Grenzen nicht übersehen werden.

Die Ontologie verfügt erstens über eine Fülle von Begriffen, wie Stoff, Form, Potenz, Akt, Kategorie und unterkategoriale Bestimmung, Bewegtsein und Bewegen usw. Sie kann durch Synthese dieser Begriffe Axiome gewinnen, aus diesen weiter Sätze ableiten, eine innerlich widerspruchslose ontologische Welt konstruieren. Aber etwas kann sie nicht! Sie kann von vornherein nicht sagen, ob und wie diese Begriffe, Sätze und Konstruktionen an den Gegenständen der Wirklichkeit erfüllt sind. Da muß man sich in erster Linie die Gegenstände selbst gründlich ansehen. Wenn dann gefunden wird, daß der Stoff nicht rein passive Potenz, der Körper nicht teillos und innerlich ungeteilt, das Bewegtsein nicht immer ein Potenz—Akt-, sondern ein Akt—Akt-Vorgang, die Wärme nicht Form und Formkraft ist, so bleiben alle

diese Begriffe nach wie vor innerlich widerspruchslos, aber die Dinge sind nicht so und lassen sich mittels dieser Begriffe nicht mehr theoretisch deuten, beschreiben und erklären. Dann werden aber auch metaphysische Sätze, die aus diesen widerspruchslosen Begriffen folgerichtig abgeleitet sind, von den Gegenständen nicht mehr wie früher gelten.

Es gibt ontologische Begriffe, die einander irgendwie entgegengesetzt sind, z. B. negativ-kausaler und positiv-kausaler Bewegungsbegriff, Potenz—Akt- oder Akt—Akt-Vorgang, endläufiger oder endloser Vorgang, nachkategoriale oder kategoriale Seinsweise, Befähigung und Nötigung usw. Ob nun das Bewegtsein der Körper die einen oder die andern dieser entgegengesetzten Begriffe an sich realisiert hat, das kann nicht die Ontologie entscheiden, sondern das muß vor allem die Erfahrung sagen. Es kann sich sogar herausstellen, daß an der Bewegung, an der man früher auf Grund damaliger Beobachtung die einen Begriffe realisiert glaubte, sich bei genauerer Untersuchung nicht diese, sondern die Gegenbegriffe als realisiert herausstellen. Wo ist z. B. die Quintessenz, die Sonnenform, die Starrheit, Ungeteiltheit, innere Unveränderlichkeit der Sonne? Ihre Sinnesqualität Lichtsein als Form und Formkraft? Waren und sind das nicht alles ontologische innerlich widerspruchslose Begriffe?

Aber es kann noch mehr passieren. Die Seinswissenschaft bezieht ja ihre Begriffe letztlich auch aus der Erfahrung. Die Aristotelischen Kategorien (praedicamenta) sind nun z. B. aus der Erfahrung so abgeleitet, daß die Seinsweisen (modi essendi) von den Aussageweisen (modi praedicandi) abgeleitet werden. Aber die Aussageweise richtet sich bekanntlich zunächst nach der vorwissenschaftlichen Wahrnehmungs- und Denkweise, diese aber nicht ohne weiteres nach der Seinsweise der Dinge an sich. So kann sich nun herausstellen, daß bei genauerer wissenschaftlicher Untersuchung der Gegenstände Tatsachen entdeckt werden, für die in der Ontologie entweder gar keine oder nur unzulängliche Begriffe und Sätze vorhanden sind. Z. B. konnte man die physikalische Wärme unbedenklich unter die Kategorie Qualität bringen, solange man die Sinnesqualität Wärme als die physikalische Wärme betrachtete. Heute, wo physikalische Wärme als Energie der Molekularbewegung erkannt wurde, ist das bedeutend schwieriger. Umgekehrt konnte man formales Bewegtsein ruhig als nachprädikamentale Seinsweise betrachten und außerhalb der Kategorien stellen, solange es eben ein Wechsel von Formen und Akzidentien bestimmter Kategorie war. Wenn aber nun diese Formen und Akziden-

tien selbst ein Bewegtsein sind, wird man wohl dem Bewegtsein einen Sitz in der Kategorientafel einräumen müssen. Aber wo? Das ist es nun eben. Es gibt zahlreiche neue Tatsachen, für die in der ontologischen Kategorientafel von 1274 sehr schwer Platz zu finden ist. Die Sinnesqualität Wärme ist, wenn der kritische Sinnesrealismus recht behält, ein Seiendes, das von Körpern aussagbar ist, aber nicht an ihnen haftet. Dafür haftet sie an der Psyche, ist aber von ihr nicht aussagbar. Wo ist nun in den zehn Kategorien Platz für ein solches Wesen?

Was aber von Begriffen gilt, gilt folgerichtig von Sätzen. Der allgemeine Thomasische Bewegungssatz ist ein ontologischer Satz, der von der Begriffswelt der alten Formphysik mit ontologischer Notwendigkeit und durchaus folgerichtig abgeleitet wurde. Aus der innerlich ebenso widerspruchslosen Begriffswelt der Energiephysik läßt er sich nicht ableiten. Wenn also an den Körpern jene Begriffswelt realisiert ist, wird der Satz von ihnen gelten, wenn nicht, wird er nicht gelten. Thomas hat ihn ausdrücklich auf gewisse Bewegungen eingeschränkt, eben weil nach ihm nur in diesen der Subjektsbegriff des Satzes, das eigentliche Bewegtsein, erfüllt war. Stellt es sich nun heraus, daß es auch da nicht erfüllt ist, so ist es durchaus im Sinne des hl. Thomas, auch in ihnen den Bewegungssatz nicht erfüllt zu sehen. Und anderswo ist es genau so. Wenn die Begriffswelt der innerlich widerspruchslosen Euklidischen Geometrie an unserer Körperwelt nicht restlos realisiert ist, können die Sätze dieser Geometrie dort nicht restlos gelten.

Aber was folgt daraus? Daß nicht bloß Ontologie eine Hilfswissenschaft der Physik, sondern umgekehrt auch diese eine Hilfswissenschaft der Ontologie ist, und daß erfreulicherweise die Ontologie nicht eine keines weitern Fortschrittes mehr fähige Idealwissenschaft ist, sondern noch viel, viel lernen kann. Ist es ihrer idealen Schwester, der Mathematik, nicht gleich ergangen?

Physikalische und metaphysische Körperbegriffe. — Nichts ist in diesem Zusammenhang mehr geeignet, das eben Gesagte anschaulich zu machen, als eine Untersuchung des alten theoretischen Systems der Körper. Nach dem hl. Thomas gehört der physikalische Körper, d. h. das Körperwesen (corpus naturale) zur metaphysischen (ontologischen, Aristotelischen) Kategorie der Selbstwesen (substantia) und ist dort im Gegensatz zu den Geistwesen (substantia immaterialis) eine besondere ontologische Klasse, nämlich Stoffwesen.

Allein innerhalb dieser ontologischen Klasse (genus logicum, metaphysicum) gab es nach Thomas mindestens zwei physikalische Gattungen (genus physicum), die sich durch besondere gattungsbildende Differenzen voneinander unterschieden, und diese Differenzen entsprangen wieder der physikalischen Verschiedenheit ihres Urstoffes (materia prima). Eine dieser Gattungen stellten die Erdkörper dar; denn sie bestanden aus demselben Urstoff. Eine weitere Gattung stellten die acht bis zehn Himmelskörper (Himmelshohlkugeln) dar, von der untersten, der Mondhohlkugel, bis zur obersten, dem Empyreum.

Wie alle Himmelskörper eine eigene physikalische Gattung waren wegen der physikalischen Besonderheit ihres Urstoffes, so stellte jeder von ihnen eine eigene Wesensart (species) dar wegen der physikalisch einzigen Beschaffenheit seiner Wesensform und der aus ihr entspringenden spezifischen Eigenschaften. Ebenso gehörten die Erdkörper zusammen zu einer physikalischen Gattung (weil aus gleicherlei physikalischem Urstoff), aber wegen der zahlreichen verschiedenen Wesensformen, die dieser Stoff (im Gegensatz zu dem der Himmelskörper) annehmen konnte, gab es eben zahlreiche artbildende Differenzen und Wesensarten (species) der Erdkörper. — Uns interessieren hier nur die zwei physikalischen Körpergattungen.

Erstens gehören die Körper unserer Körperwelt nach der heutigen Physik alle zur gleichen physikalischen Gattung, und das ganz im Sinn des hl. Thomas. Denn wie sich empirisch herausgestellt hat, bestehen sie aus demselben physikalischen Urstoff und haben dieselben generischen Wesensbeschaffenheiten, besonders dieselbe Art von Potentialität, was der hl. Thomas noch nicht wissen konnte, worauf es ihm aber ankam.

Nun erhebt sich aber zweitens die Frage: Zu welcher der zwei theoretisch-physikalischen Gattungen des hl. Thomas gehört nun diese einzige empirische Körpergattung von heute? Die Antwort kann nur lauten: zu keiner, und zwar ganz im Sinne des hl. Thomas. Denn sie besteht tatsächlich aus einem physikalisch gänzlich anderen Urstoff von gänzlich anderer Potentialität, als Thomas ihn einer seiner zwei Gattungen theoretisch zuschrieb. Darüber brauche ich wohl ein Wort nicht mehr zu verlieren.

Dritte Frage: Gehört nun aber diese physikalische Gattung von Körpern zusammen mit den zwei physikalischen Gattungen des hl. Thomas unter die metaphysische Klasse der Körper oder Stoffwesen? Wenn man, wie auch Thomas

tut, bei der metaphysischen Klasse der Stoffwesen von der besonderen physikalischen Beschaffenheit des Urstoffes absieht, warum nicht? Es sind Stoffwesen, nicht Geistwesen.

Aber immerhin erfährt hier die alte Metaphysik von der neuen Physik recht interessante Dinge, die ihren Gesichtskreis wesentlich erweitern können. Erstens, daß außer den zwei Thomasischen Gattungen dieser metaphysischen Klasse noch andere Gattungen denkbar sind (z. B. die theoretische Gattung von heute), allerdings aber deshalb nicht existieren müssen. Zweitens, daß gerade jene zwei theoretischen Gattungen in unserer Körperwelt gar nicht realisiert sind, daß dafür umgekehrt eine theoretische Gattung existieren kann, ja existiert, an die man damals nicht dachte, eben die neue Gattung der heutigen Physik. Drittens, daß man sich hüten müsse, die physikalischen Eigenschaften, die ein Urstoff haben könne und müsse, voreilig apriorisch zu bestimmen und einzuschränken, und daß man dabei wenigstens von der Physik recht brauchbare Winke erhalten könne. Viertens, daß es insbesondere nicht angehe zu meinen, jeder Urstoff der ontologischen Klasse Körper müßte ein gänzlich bestimmungsloses und daher inaktives Etwas sein und unter allen denkbaren Gattungen dieser Klasse könne sich keine befinden, die eine andere Urstoffbeschaffenheit habe und infolgedessen sogar selbstbewegt sei. Und solche Überlegungen wären fünftens methodisch ganz im Sinne des hl. Thomas. Denn auch er hat seinen theoretisch-metaphysischen Körperbegriff vom damaligen physikalischen Körperbegriff genommen, an ihm kontrolliert, und umgekehrt.

Hier zeigt sich wieder evident, daß experimentelle und theoretische Physik Hand in Hand gehen müssen, daß zur Thomasischen Körperempirie nur die Thomasische Körpertheorie und zur modernen nur die moderne passe, daß Metaphysik und Physik im beschriebenen theoretischen Körpersystem kontinuierlich ineinander übergehen, ja ineinander sind. Denn wenn sich die metaphysische Kategorie Substanz über die metaphysische Klasse Körper in Körpergattungen und Körperarten aufgliedert, wo hört da die Metaphysik auf und wo fängt die Physik an?

Es ergibt sich dann ohne weiteres, daß die Systematik der Körper nicht oben am System ausschließlich metaphysisch und theoretisch, unten ausschließlich physikalisch und empirisch sein könne, sondern oben und unten beides sei. Die physikalischen Gattungsbegriffe des hl. Thomas sind theoretisch, und zwar ontologisch, mit Hilfe metaphysischer Begriffe gebildet, und umgekehrt ist der metaphysische Klassenbegriff

physikalisch; denn er macht Aussagen über das allgemeinste Wesen aller physikalischen Körper. Also ergibt sich, daß das theoretische System der Körperbegriffe, wenn es nicht innerlich widerspruchsvoll sein soll, nicht oben Thomasisch (z. B. mit altem exklusiv passivem Stoffbegriff) und unten modern (mit ausschließlich aktivem Stoffbegriff) sein könne, oder umgekehrt. Es ergibt sich weiter, daß der alte theoretisch-Thomasische Körperbegriff inhaltlich zu verbessern und umfänglich zu erweitern und daß zu dieser metaphysischen Revision und Erweiterung die Physik die wichtigste Hilfswissenschaft der Metaphysik zu nennen ist.

Gehört Bewegtsein zum Wesen der Körper? — Es zieht sich durch die ganze Arbeit die Behauptung, es gehöre zum Wesen der Körper, bewegt zu sein. Der Leser wird das vielleicht als eine gewisse Unstimmigkeit empfunden und sich gefragt haben: Ist denn ein unbewegter Körper kein Körper? Auf diese Frage kann ich nun eine Antwort geben. Denn die hängt ganz von der Wesensbestimmung des Begriffes „Körper" ab.

Wenn ich nämlich unter Körper die metaphysische Klasse „Stoffwesen" verstehe, so ist nicht einzusehen, warum es zum Wesen dieser Klasse gehören solle, bewegt zu sein, und warum ein unbewegter Körper nicht zu dieser Klasse gehören könne. Nehme ich eine der zwei physikalischen Gattungen des hl. Thomas, so ist wieder nicht einzusehen, warum diese Körper wesentlich (d. h. auf Grund ihrer gattungsbildenden Differenz und ihres besonderen Urstoffes) bewegt sein sollen. Das Empyreum war überhaupt nicht bewegt, Fixsternhimmel und Planeten nur orts-, nicht formbewegt, Erdkörper auf vielerlei Weise beweglich. Alle aber standen am Ende der Welt still. Ein innerer Widerspruch liegt darin nicht, und niemand wird vernünftigerweise sagen, daß solch unbewegte Körper nicht Körper im Sinn der ontologischen Klasse und der physikalischen Gattungen seien, die Thomas theoretisch kennt.

Nehme ich nun aber die physikalisch-theoretische Körpergattung (d. h. den Körperbegriff), zu der nach heutiger Physik die Körper unserer Körperwelt faktisch gehören, und als deren Species die heutigen Elemente und Elementate, dann werde ich allerdings sagen müssen, Bewegtheit gehöre zum Wesen dieser physikalischen Gattung und ein Körper, der von Natur aus in keiner Hinsicht bewegt ist, gehöre nicht zu dieser physikalischen Gattung. Darüber brauche ich wohl keine Worte mehr zu verlieren. Trotzdem will ich diese Behauptung noch präzisieren.

Erstens sind alle Körperarten dieser Gattung, alle Elemente und Elementate vom Wasserstoffatom bis zur hochmolekularen Verbindung mit 100 000 Atomen tatsächlich stets und unablässig, innerlich und äußerlich bewegt. Es gibt infolgedessen keinen Körper, der in jeder Hinsicht (simpliciter), d. h. in bezug auf jedes der zahllosen (einander gleichberechtigten) Bezugssysteme und in bezug auf jede Art von Bewegung, äußerer und innerer (z. B. inneratomarer, Wärmebewegung u. dgl.), zeitlich in bezug auf jede Zeit unbewegt wäre.

Sie sind das aber zweitens an sich (per se), nicht umständehalber (per accidens), wie Thomasische Körper bewegt waren. Denn die Körperwelt ist von Natur aus an sich (per se), eben infolge ihres Stoffes, bewegt, und die Einzelkörper sind an sich, eben infolge ihrer Stoffeinheit mit der übrigen Körperwelt, von Natur aus (per se) genötigt, mit allen übrigen Körpern auch eine Bewegungseinheit zu bilden. Dadurch erscheint zwar von Natur aus ein Unbewegtsein in gewisser Hinsicht (secundum quid), z. B. in Hinsicht auf ein gewisses Bezugssystem oder eine gewisse Bewegungsart oder Bewegungszeit nicht ausgeschlossen, wohl aber ein Unbewegtsein in jeder Hinsicht (simpliciter).

Drittens: Wesentlich für eine Gattung als solche ist die gattungsbildende Differenz, und diese ist nach Thomas begründet in der Eigenart besonders der Potentialität des betreffenden Urstoffes. Wir haben aber gesehen, dieser Urstoff hat heute Eigenschaften, durch die er aktiv ist, notwendig jene Energiesysteme bildet, die wir als Körperarten vor uns haben, ist durch die Energie dieser Systeme befähigt, ja genötigt, Bewegungsarbeit zu leisten, sei es nach innen, sei es nach außen, daher stets irgendwie bewegt ist, ja sein muß. Die Körperindividuen und Körperarten sind also Hylonenschwärme von verschiedener Hylonenzahl, die beständig schwärmen. Dabei habe ich mich noch immer mit der Bewegtheit des Hylonensystems begnügt, also dessen, was ungefähr dem Thomasischen Körper entspricht, und habe mich in Begriffen der klassischen Physik ausgedrückt. Was aber erst, wenn die Urstoffteilchen, die Hylonen, Materiewellen, die Partikeln Wellikeln sind? Bewegtheit scheint also schon gattungsbildende Differenz unserer physikalischen Körperarten zu sein wie Systemsein und Energiehältigsein.

Viertens: Nach Thomas gehörte zur physikalischen Wesenheit des Körpers als eine generische Körperbeschaffenheit, die allerdings nicht nur einer bestimmten Stoffgattung, sondern der Stofflichkeit überhaupt entsprang, die Ausdehnung. Sie war freilich nicht Grund-, sondern Folgebeschaffenheit,

nicht klassenbildende Differenz, aber eine notwendige Folge davon, so sehr, daß nur ein Wunder Gottes Quantität von Körpersubstanz trennen konnte. Analog ist es heute zum mindesten eine generische Folgebeschaffenheit der gattungsbildenden Differenz der Körper unserer physikalischen Gattung, daß sie bewegt sind. Wie es also damals bei jenen zwei physikalischen Gattungen Wunder brauchte, um Quantität von Körpersubstanz zu trennen, so braucht es heute ein Wunder, um die Bewegtheit von dieser unserer Gattung zu trennen, und Gott allein weiß, ob es nicht einer inneren Zerstörung des Wesens dieser physikalischen Gattung gleichkäme. Denn wenn Bewegtsein von Energie, Energie von Energiesystem (Körpersubstanz) und seinem Stoff nicht adäquat zu trennen ist, wenn erst noch umgekehrt die Stoffteilchen Materiewellen sind, dann ist ein in jeder Hinsicht (simpliciter) unbewegter Körper dieser Gattung nicht bloß physikalisch unmöglich, sondern auch metaphysisch sehr schwer denkbar, mindestens so schwer, als damals Ausdehnung von Körpersubstanz oder z. B. Leuchten vom Lichtsein und Lichtsein vom Sonnesein und Sonnesein vom Sonnenstoffsein wegzudenken war.

Fünftens: Thomas konnte seine physikalischen Körpergattungen nach ihrer Beweglichkeit und Unbeweglichkeit unterscheiden. Die Himmelskörper waren orts-, aber nicht formbeweglich, die Erdkörper orts- und formbeweglich. Das waren nach ihm wesentliche Differenzen, wenn nicht Grundbeschaffenheiten, so doch wesentliche Folgebeschaffenheiten der generischen Grundbeschaffenheiten. Aber Bewegtheit ist dann unserer Körpergattung mindestens so wesentlich, als es damals Formbeweglichkeit den Erdkörpern, Formunbeweglichkeit dem Fixstern- und Planetenhimmel waren.

Fassen wir zusammen. Eine Körperart oder ein Körper, der von Natur aus (ohne Wunder) in jeder Hinsicht (simpliciter) unbewegt ist, mag zur metaphysischen Klasse der Körper (Stoffwesen), zu irgend einer theoretischen Gattung dieser Klasse gehören; aber er gehört nicht zur physikalischen Gattung der Körper, die unserer bekannten Körperwelt angehören. Da nun diese theoretische Körpergattung heute die einzige ist, die empirisch, d. h. unseres Wissens, in der Natur realisiert ist, so kann man sagen: Eine Körperart, ein Körperindividuum, das von Natur aus und in jeder Hinsicht unbewegt ist, ist kein Körper, nämlich kein Körper der uns bekannten Körperwelt.

Physik und realwissenschaftliche Metaphysik. — Die Metaphysik ist entweder idealwissenschaftlich

als Ontologie oder realwissenschaftlich als Naturphilosophie, spekulative Psychologie und Theodizee. Beide stehen zur Bewegungsphysik in enger Beziehung. Wenn nun die Physik sich so verändert hat, was ist mit der Metaphysik? Es ist klar, daß die Metaphysik von diesem Wandel nicht unberührt bleiben kann. Betreffs der Ontologie habe ich das soeben zu zeigen versucht, betreffs der Realmetaphysik werde ich es im einzelnen am Schlusse zeigen. Im allgemeinen ist es doch selbstverständlich, daß erstens eine Naturphilosophie und eine naturphilosophische Theodizee das überholte Tatsachenbild früherer Zeiten verlassen und sich, wie Thomas tat, fest auf den Boden des zeitgenössischen wissenschaftlichen Weltbildes stellen muß und daß sie dann zweitens manche ihrer Aufstellungen wird revidieren müssen.

Dabei glaube ich drittens sagen zu können, daß nirgends ein prinzipieller Gegensatz zwischen Physik und Metaphysik besteht, wenn man als prinzipielle Fragen die versteht, die für Christentum und christliche Philosophie solche sind. Im Gegenteil, die moderne und modernste Physik liefert eine Fülle von Tatsachen, die als Basis für christliche Natur-, Seelen- und Gottesphilosophie mindestens ebenso gut geeignet sind als die der alten Physik. Freilich muß dann Physik und Metaphysik folgerichtig verbunden werden. Es scheint daher viertens, um es noch einmal zu sagen, metaphysisch unmöglich, daß man z. B. die experimentelle Physik von heute und die theoretische Physik von damals unter einen Hut bringen könne.

Wer muß fünftens die Führung haben, Physik oder Metaphysik? Die prinzipielle Führung bei aller wissenschaftlichen Forschung muß der Gegenstand haben. Nach ihm, dem Sein, hat sich die Physik und Metaphysik zu richten. Und da nun einmal die Gegenstände es sich nicht diktieren lassen, wie sie sind, so werden Physik und Metaphysik ihre Begriffe, Sätze, Systeme je nach der besseren Erkenntnis der Gegenstände ständig verbessern müssen, wenn sie nicht unverbesserlich rückständig bleiben wollen. Das ist prinzipiell. Welche Wissenschaft aber tatsächlich die Führung haben wird, das ist kaum schwer zu erraten. Jene, die tatsächlich mehr leistet, ihre Gegenstände gewissenhafter und erfolgreicher erforscht, nicht leichtfertig Behauptungen aufstellt oder hartnäckig aufrechterhält, die sich nicht evident erweisen lassen, in echt Thomasischer Wahrheitsliebe stets bereit ist, von den Gegenständen zu lernen und umzulernen und von den Wissenschaften, die sie erforschen, sich auch eines besseren belehren zu lassen.

Ob also die Bewegungsphysik Thomasisch oder modern ist, das scheint keine prinzipielle Frage unseres Christentums, unserer christlichen Metaphysik zu sein, wenn der Ton auf christlich liegt. Es ist eine Tatsachenfrage. Ob man aber mit Erfahrungsphysik des hl. Thomas theoretische Physik von heute, oder experimentelle Physik von heute mit theoretischer Bewegungsphysik von Thomas vereinigen könne, das scheint nicht bloß eine Tatsachenfrage zu sein; es ist auch eine prinzipielle Frage, wenn es sich um Philosophie als Philosophie handelt. Die Antwort darauf scheint mir jedoch nur eine zu sein: Eine s o l c h e Synthese ist von vornherein unwahrscheinlich und tatsächlich unmöglich, so unmöglich, daß selbst Gott so etwas nicht realisieren kann, weil es widersinnig zu sein scheint. Ich zweifle nicht, daß Gott eine innerlich unbewegte Welt schaffen konnte, wie Thomas sie sich vorstellt. Ich bezweifle aber auch nicht, daß er eine innerlich bewegte schaffen konnte, wie die heutige Physik sie sich vorstellt. Aber ich zweifle ernstlich, daß Gott eine Welt erschaffen konnte, die experimentell Thomasisch, theoretisch aber modern, oder experimentell modern und theoretisch Thomasisch wäre. Formphysik und Energiephysik, Formerhaltungs- und Energieerhaltungssatz, Innerlichkeit des Bewegtseins und Bewegungssatz scheinen unvereinbare Gegensätze zu sein. Und eine Synthese muß doch wohl vor allem darauf sehen, daß sie nicht innerlich widerspruchsvoll bleibe. Philosophie, vor allem soweit sie Ontologie ist, hat, wie überhaupt alles Denken, so erst recht als wissenschaftliches und seinswissenschaftliches Denken sich nach dem Sein zu richten, wenigstens so weit, daß sie nicht mit Seinswidersprüchen behaftet ist. — Wir kommen nun zum Weltbild des hl. Thomas.

P h y s i k a l i s c h e s W e l t b i l d u n d k i n e t i s c h e r B e w e i s d e s G e o z e n t r i s m u s. — Physik ist nach Thomas Bewegungslehre der Körper[106]. Ihr Hauptsatz ist der Bewegungssatz. Auf ihm und seinen Voraussetzungen beruht das astrologische Weltbild, das ich schon anderswo schilderte[107]. Der Bewegungssatz steht also nicht allein. Mit ihm steht und fällt ein physikalisches Weltbild. Einst ging es um Geozentrismus oder Heliozentrismus. Schon damals war das nicht der tiefste Kern. Es ging um viel mehr. Nach dem Thomasischen Morphodynamismus ist etwas um so weniger aktiv, je stofflicher es ist, am wenigsten der Stoff selbst; es ist um so aktiver, je unstofflicher es ist, am aktivsten die stoff-

[106] Trin 5, 3. — [107] DM 2 ff.; MW 500/502 549.

losen Formen[108]. So entsteht eine Reihe von Weltsubstanzen, die folgendermaßen angeordnet sind: Die Elemente, vom stofflichsten (dem Erdelement) bis zum unstofflichsten (dem Feuerelement), von den formniederen Erdkörpern zu den formerhabenen Himmelskörpern, von der Mondhohlkugel bis zum Fixsternhimmel, dem obersten körperlichen Beweger[109]. Das physikalische Weltbild war astrologisch, d. h. es schrieb den Himmelskörpern höhere Wesensstoffe, Wesensformen, Wesensarten und spezifische Eigenschaften zu als den Erdkörpern, während ihnen heute nur eine Überlegenheit an Größe, Stoff- und Energiemenge zuerkannt wird.

Da Formen zugleich Kräfte, und folgerichtig höhere Formen höhere Kräfte sind (Morphodynamismus), so war das astrologische Weltbild astrodynamisch. Die Gestirne waren die überirdischen Erleuchter und Beweger alles Irdischen. Während also die Erde und besonders ihr Stoff das physikalische Zentrum des passiven Bewegtseins war, waren die Himmelskörper, besonders der Fixsternhimmel, obwohl peripher gelegen, die Kraftzentrale alles physikalischen Bewegens[110].

Die geozentrische These, daß die Erde ruhe, war also nicht nur empirisch im Augenschein begründet, sondern hatte ihre theoretische Begründung in der damaligen Bewegungsphysik. Der Streit um Geozentrismus oder Heliozentrismus war daher ein Streit um zwei grundverschiedene physikalische Weltbilder. Während wir uns an jenen empirischen Weltbildwechsel schon gewöhnt haben, scheint es manchem befremdlich, wenn er vor die theoretische Entscheidung Morpho- oder Hylodynamismus, Formphysik oder Energiephysik gestellt und die allgemeine physikalische Geltung des Bewegungssatzes bezweifelt wird. Und trotzdem ist das die konsequente Fortbildung des damals begonnenen Physikwechsels. Wenn damals das physikalische Bewegen vom Himmel zur Erde ging, so war es wegen der hohen hylomorphistischen und morphodynamischen Bewertung der Himmelsformen. Wenn sie heute vom Stoff zu den Systemen aus Stoff, zu deren Formen und Formfolgen geht, so ist es die hylodynamische Bewertung des Stoffes.

Nichts charakterisiert den Umsturz so sehr als der Umstand, daß die Körperwelt heute als physikalisch selbstbewegtes und geschlossenes Energiesystem aufgefaßt werden kann.

---

[108] Cg 3, 69 fin. und Cg 3, 82; Phys 3, 2, 6.
[109] Cg 3, 82; Pot 5, 8 c; *motus* 44/46; Anm. 86.
[110] *caelum* 77/78 158.

Dazu fehlten bei Thomas noch alle Voraussetzungen. Denn dieser Aufriß der Welt setzt, extensiv gesehen, die Einheit des Stoffes, die Einheitlichkeit der Formen, daher die prinzipielle Gleichheit aller Körper des Himmels und der Erde und aller physikalischen Eigenschaften voraus.

Der innerliche Aufriß dieses Weltbildes setzt voraus den Atomismus von Körperstoff, -substanz und Energie, die Aktualität und Aktivität von Stoff und Körper, den physikalischen Charakter des Raumes (der nicht bloß der Tummelplatz, sondern als Kraftfeld auch Faktor der Feldkräfte und Potentiale ist), nicht bloße Beweglichkeit, sondern Bewegtheit der Körper, die Auffassung der Körper und Körpersysteme als Energiesysteme, der Wesens- und Nebenformen nicht bloß als eines Seins, sondern auch als eines Bewegtseins ihres Stoffes, damit die Aufhebung des prinzipiellen Unterschiedes von Körperindividuum und Körpersystem in dem allgemeineren Begriff des Energiesystems, die gegenseitige Bezogenheit aller mit allen Körpern durch physikalische Kräfte, die Raumbezogenheit dieser Kräfte und die Zusammenfassung von Kraft und Raum im Begriff der Energie, somit die Zusammenfassung aller Körper zu einer einzigen Seins-(Stoff-, Form-) gemeinschaft.

Der zeitliche Aufriß setzt voraus die Aufhebung des wesentlichen Unterschiedes von Ruhesein und Bewegtsein, die Innerlichkeit des Bewegtseins und der Aktfolgen im Weltall (mit Ruhe als Grenzfall), daher die Innerlichkeit (nicht bloß Äußerlichkeit) der Zeit, die kausale Bedeutung der Aktfolgen, den Bewegungscharakter aller Körpertätigkeit, die gleichwertige kausale Bedeutung der sukzessiven Beweger-reihen neben der von Thomas überbetonten simultanen[111], die Erhaltung der Energie, den Wechsel der Energieformen nach dem Gesetz der größeren Wahrscheinlichkeit, lauter Voraussetzungen, die der Physik des hl. Thomas fehlten, ja zu seinen Voraussetzungen im geraden Gegensatz stehen, und die sich noch reichlich vermehren ließen.

Gottesbild und kinetischer Gottesbeweis. — Da nun auch die überirdischen Beweger, die Himmelskörper, eben körperlich und stofflich waren, so mußten auch sie, wenn sie bewegt waren, auf Grund des Bewegungssatzes von anderen Subjekten bewegt werden und zwar von unkörperlichen Subjekten, den Himmelsgeistern und zuletzt von Gott[112]. Wie Gottesbegriffe überhaupt von der Welt aus gebildet werden, so bestimmte Gottesbegriffe von einem be-

[111] 1, 46, 2 ad 7. — [112] DM.

stimmten Weltbild aus. Der Aristotelische unbewegte Beweger (movens immobile), der als reiner Akt (actus purus) und als stofflose Form (forma separata) zum formlosen Stoff (materia nuda), der reinen Potenz (potentia pura), in polarem Gegensatz steht, ist diesem Weltbild entnommen[113].

Bibel und Symbolum schildern uns Gott als Erzeuger (factor) der Welt. Nach dem Aristotelisch-Thomasischen Weltbild ist er sozusagen zu gleichen Teilen Erzeuger und Beweger (factor, motor), wenn wir Sein und Bewegtsein der Welt wie Thomas als trennbare Dinge betrachten. Man sieht ohne weiteres, daß diese beiden Attribute Gottes gleichsam ein Produkt bilden, das konstant bleiben muß: F (factor) × M (motor) = konstant. Je mehr Gott Factor ist, desto weniger braucht er Motor zu sein, und je mehr er Motor ist, desto weniger war er Factor. Hat Gott eine innerlich unbewegte und bloß passiv bewegliche Körperwelt erschaffen, so ist er natürlich außerdem der Motor ihres physikalischen Bewegtseins. Er bewegt die an sich unbewegte Welt. Schuf und erhält er aber eine innerlich bewegte Welt, so braucht er sie nicht außerdem und eigens zu bewegen.

Thomas hat diese Unbewegtheit, die bloße Beweglichkeit und passive Bewegtheit für die Körperwelt behauptet, und äußerlich nur für vier bzw. drei Gattungen des Seins. Speziell die Gattung Tätigkeit war hier, weil an sich kein Bewegtsein, nicht ohne weiteres einbegriffen, weder in der Körper- noch in der Geisterwelt. Stufler hat dafür zahlreiche Belege erbracht[114]. Man hat aber dann den Bewegungssatz ausgedehnt auf Bewegen und Bewegtsein, „auf alle Gattungen des Seins[115]", auf Körperwelt und Welt der Psychen. In einem solchen Weltbild ist Gott dann in einem noch viel umfangreicheren Maße Motor der Welt. Es ist leicht einzusehen, daß das auf Kosten des Factors geht[116]. Wie weit aber Gott die Wesen innerlich bewegt erschaffen hat, das läßt sich, wie die ganze Geschichte der Physik zeigt, nicht apriorisch dartun, sondern nur durch Untersuchung der Gegenstände.

---

[113] *materia* 2 11 12.

[114] Stufler, Joh., „De Deo operante" Oeniponti 1923.

[115] DT 1, 453.

[116] Gott bleibt noch immer *motor* der physikalischen Körperwelt, nicht bloß als Schöpfer und Erhalter ihrer Natur und daher ihrer Energie und Bewegtheit, sondern auch so, daß er (wunderbarerweise) Energie schaffen und vernichten oder den Energieformwechsel in einer Weise regulieren kann, der vom physikalischen Standpunkt aus unwahrscheinlich ist, und zwar in allen Graden bis zur höchsten Unwahrscheinlichkeit.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung liegen aber nicht in der Richtung, Gott in noch weiterem Umfang als Motor aufzufassen, als Thomas es getan hat, sondern in der entgegengesetzten Richtung.

Ich möchte aber niemand unrecht tun. Bei Gott sind bekanntlich alle Attribute real identisch. Aber in der Welt? Könnte es nicht so sein, daß Gott jedes einzelne Hylon so im Raume bewegt, daß zwar formal gerade das entsteht, was wir als Selbstbewegung festzustellen glauben, ohne daß aber kausal die Hylonen sich gegenseitig und die Energiesysteme sich selbst bewegen? Damit würde allerdings den Körpern und ihren letzten Teilen jede Ursächlichkeit abgesprochen. Einen solchen Standpunkt lehnt der hl. Thomas ab[117] und lehnen auch die modernen Physiker ab, sofern sie nicht positivistisch eingestellt sind und der Physik nur formal beschreibende, nicht aber kausal erklärende Aufgaben zuweisen. Oder könnte es nicht so sein, daß jenes Produkt F×M der Ausdruck für eine prinzipielle Grenze unserer metaphysischen Erkenntnis ist, wie die Physik heute solche prinzipielle Grenzen ihrer physikalischen Erkenntnis zugibt? Dann würden sich die Standpunkte „Mehr Factor" oder „Mehr Motor" als zwei verschiedene Auffassungen, die an sich gleich berechtigt sind, erweisen. Wenn man bedenkt, daß fromme und gelehrte Männer sich seit Jahrhunderten vergebens bemühen, zu einer Entscheidung zu kommen, so scheint diese Auffassung oft recht naheliegend.

Es wäre dann höchstens die Frage, welche opportuner und zeitgemäßer ist, und das scheint nach Thomas die zu sein, die dem zeitgenössischen Weltbild am besten entspricht[118]. Jedenfalls ist das dann der Fall, wenn man damit wissenschaftlich argumentieren will, wie es beim ersten Thomasischen Gottesbeweis der Fall ist, der auf dem Bewegungssatz beruht. Wenn man von physikalischen Voraussetzungen ausgeht, wie dieser Gottesbeweis, dann scheint es außer Frage, daß man nicht ein überholtes physikalisches Weltbild zugrunde legen dürfe, sondern nur das zeitgenössische. Sonst hat ein solcher Beweis nicht nur den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit verwirkt, er hat auch praktisch keine Wirkung mehr, jemand zu überzeugen, sondern jene andere Wirkung, vor der der hl. Thomas so sehr warnt[119]. Doch darauf hoffe ich nächstens zurückzukommen.

---

[117] 1, 115, 1. — [118] 1, 46, 2 c; Cg 1, 9.

[119] Ebd. — Den gleichen Standpunkt hatte ich bereits in einem Artikel „Gottesbeweise und moderne Naturwissenschaft" im Neuen

Menschenbild und kinetischer Seelenbeweis. — Auf Erden tummeln sich selbstbewegte Körper herum, die Organismen, besonders der Mensch. Auf Grund des Bewegungssatzes können sie nach Thomas nur von einem anderen Subjekt bewegt zu sein, natürlich nicht wieder von einem Körper, infolgedessen von einer Seele (Psychodynamismus). Selbstbewegtsein war ein genügender Beweis für Psychen. Es ist, wie wir oben sahen, nicht einfach so. Nur dann, wenn der Körper in einer Weise bewegt ist, die vom Standpunkt der physikalischen Gesetzlichkeit unendlich unwahrscheinlich ist, dann mag auf einen höheren Faktor als Ursache dieser Neu- und Eigengesetzlichkeit geschlossen werden.

Und das Leib—Seele-Verhältnis? Wenn die Körper Atom- und Energiesysteme sind, wird dann die Seele in dem Sinne Form der Körperlichkeit (forma corporeitatis) sein können, wie Thomas es meinte? Wenn sie selbstbewegt sind, wird sie in seinem Sinn physikalischer Motor ihres eigenen Körpers sein?

Und die Seele selbst? Wenn der Partner physikalisch so sehr verändert und aktiv geworden ist, wird das Erkenntnisbild der Seele davon unberührt bleiben? Wenn die Sinnesbeschaffenheiten (Sinnesquantität und Sinnesqualität) als solche nicht physikalische Eigenschaften der Körper, sondern Realitäten der Psychen sind, hat das keine Folgen für das Wesen der Psychen? Wenn schon die körperlichen Energiesysteme innerlich selbstbewegt sind, wird das auf die Selbstbewegtheit der Psychen kein Licht werfen? Wird man z. B. einen Satz wie den Bewegungssatz gegen Thomas auf die Seele ausdehnen dürfen, wenn er schon vom Körper nicht mehr allgemein gilt? Wird man nicht vielmehr das Prädikat „von einem anderen bewegt werden" noch vorsichtiger bei der Seele und speziell bei ihren geistigen Akten anwenden müssen, wenn man Vorsicht bei der Körperwelt gelernt hat?

Weltbilder sind geschlossene Ganze, so das Thomasische, so das heutige. Der Übergang vom einen zum andern ist,

---

wurde von Carl Lusser in einer Artikelserie der „Schweizerischen Reich 14 (1932) 605 (30. April) vertreten. Gegen diesen Artikel Kirchen-Zeitung" 102 (1934) Nr. 12—19 (22. März—10. Mai) S. 97—164 und von Viktor von Ernst in einem Nachwort Stellung genommen. Das ist ihr gutes Recht. Doch sehe ich keine Berechtigung, mir jene Neigungen (98), scheinbaren Andeutungen (130), Sympathien (131) und jene skeptische Einstellung (163) zu imputieren, womit der Versuch gemacht wird, den kirchlich korrekten Standpunkt eines unbequemen wissenschaftlichen Gegners zu verdächtigen, um sich dann (im Nachwort) über ihn zu entrüsten.

wie mir scheint, einem irreversiblen Prozeß ähnlich, der sich mit innerer Gewalt, mit einer bestimmten Geschwindigkeit, aber unaufhaltsam vollzieht und gegen den es keine adiabatischen Wände gibt. Bin ich zu optimistisch, wenn ich meine, es sei dies der Prozeß des fortschreitenden Ausgleiches (adaequatio) der Spannung zwischen Natur und Naturerkenntnis, jenes Ausgleiches von Sein und Denken, den der hl. Thomas Wahrheit nennt? Ich will noch optimistischer sein und meinen, daß unsere Gotteserkenntnis von der fortschreitenden Erkenntnis der Schöpfung und allgemein unsere Metaphysik von dem Fortschritt der Physik nur gewinnen kann.

Die Polemik gegen Platon im Aufbau der aristotelischen Metaphysik.

Von Dr. Endre v. Iványka.

Das Grundmotiv der neueren Aristotelesforschung, wie sie vor allem durch W. Jaegers „Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles" (1912) und durch seinen „Aristoteles" (1923) angeregt worden ist[1], bildet das Bestreben, die Entwicklung der aristotelischen Philosophie aus der platonischen genetisch zu erfassen. Ein gesichertes und endgültiges Ergebnis dieser Forschungen ist das Verständnis der Reste aristotelischer Dialoge, die man bisher, eben weil sie der platonischen Philosophie näherstehen als die übrigen erhaltenen Schriften des Aristoteles, entweder als unecht erklärte (V. Rose) oder gewaltsam im Sinne der späteren Lehrschriften umdeutete (Bernays), während sie jetzt als kostbare Zeugnisse für die Entwicklung des Aristoteles und für sein fortschreitendes Selbständigwerden von Platon anerkannt worden sind. Was hingegen die Lehrschriften betrifft, ist es, so fruchtbar an sich der Grundgedanke der Entwicklung der aristotelischen aus der platonischen Philosophie sein müßte, noch nicht gelungen, eine überzeugende Entwicklungsreihe auf jedem einzelnen Gebiet aufzustellen und die verschiedenen Teile der je ein solches Gebiet behandelnden Schriftsammlungen (denn das, nicht Bücher im heutigen Sinn sind die einzelnen „Werke" des Aristoteles, wie Physik, Metaphysik, Politik usw.) in diese Reihe einzuordnen. Im Gegenteil, teils widersprechen einander solche Versuche diametral, obwohl sie im wesentlichen von demselben Grundgedanken ausgehen, wie die Analyse der Politik in Jaegers „Aristoteles" und die in H. v. Arnims „Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik" (Wien 1924), teils zwingen sie, durchgeführt, zu einer gewaltsamen und aus inneren Gründen unannehmbaren Umdeutung und irrigen Interpretierung einzelner Stücke, wie ich es in dem Schol 7 (1932) 1—29 erschienenen Aufsatze „Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers ‚Ari-

[1] Ich sage „angeregt", weil der Gedanke der Entwicklung der aristotelischen Philosophie aus der platonischen auch vor Jaeger in der neueren Aristotelesforschung eine Rolle gespielt hat (die Belege dafür sind in A. Mansions Aufsatz „La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents": RevPhNéoscol 29 [1927] 318 zusammengestellt), aber erst durch Jaegers Werke Gegenstand der allgemeinen wissenschaftlichen Diskussion geworden ist.

stoteles" gezeigt zu haben glaube. Der Grund dafür ist gewiß nicht der, daß der Grundgedanke dieser genetischen Erklärung falsch wäre (ausgenommen etwa die Jaegersche Übertreibung des Entwicklungsgedankens, wonach die Linie der Entwicklung von Platon weg noch über die uns „authentisch" scheinende Form des Aristotelismus hinaus zu einem völligen Empirismus geführt haben sollte — eine Auffassung, die, wie ich in dem erwähnten Aufsatze gezeigt habe, nicht einmal in der von Jaeger selbst aufgestellten Reihenfolge der Schriften und der von ihm vorausgesetzten Entwicklung begründet ist [a. a. O. 27]). Daß er richtig sein muß, hat sich an der Interpretation der Dialogfragmente glänzend bewährt. Wenn er nun doch zunächst bei der Anwendung auf die Lehrschriften versagt, so muß dies darin begründet sein, daß seine Anwendung auf diese Schriften übereilt ist — übereilt in dem Sinne, daß ihre Interpretation noch nicht so weit fortgeschritten ist, daß man chronologisch und genetisch beweiskräftige Eigenschaften an ihnen (Unstimmigkeiten, verschiedene Argumentationen, Dubletten und ähnliches) mit Sicherheit von solchen zu unterscheiden vermöchte, die aus anderen Gründen als aus dem Fortschritte der Entwicklung zu erklären sind, und daß man daher in den Fehler verfällt, derlei Unterschiede oder charakteristische Eigenschaften für ein Zeichen der Entwicklung zu halten und so ein falsches Bild von der Entwicklungsreihe aufzustellen, einzelne Stücke solchen Stadien der Entwicklung zuzuweisen, in die sie nicht gehören, was dann dazu nötigt, die Teile in ihnen, die dieser Zuweisung widersprechen, gewaltsam wegzuinterpretieren.

Die Hauptquelle, aus der solche Unterschiede entspringen können, die Zeugen einer veränderten Auffassung und Beurteilung des Problems selbst zu sein scheinen, ohne es in Wahrheit zu sein, ist die veränderte methodische Stellung eines Abschnitts. Es macht gewiß einen großen Unterschied, ob ein Abschnitt am Anfange der ganzen Darlegung zu stehen bestimmt ist, noch nichts von den Ergebnissen, die sich in ihr herausstellen werden, voraussetzt und die gegnerische Ansicht noch als unwiderlegt betrachtet, — oder ob er, als Anhang, auf die Darlegung der eigenen Auffassung folgen soll und alle ihre Argumentationen und ihre Ergebnisse schon voraussetzen und sich auf sie berufen kann; einen Unterschied, der leicht zu der irrigen Meinung führen kann, im ersten Falle sei die betreffende eigene Ansicht, die erst folgen soll, noch gar nicht vorhanden gewesen und dieser Abschnitt sei daher in eine frühere Zeit zu verlegen als der entsprechende Abschnitt im zweiten Falle, der am Ende der ganzen Dar-

legung zu stehen bestimmt war. Erst wenn alle Abschnitte der einzelnen Werke des Aristoteles daraufhin geprüft sein werden, welche methodische Stelle ihnen im Zusammenhange des Ganzen zugedacht war (wobei wir immer den von Jaeger in der „Entwicklungsgeschichte . . ." herausgearbeiteten Begriff der „Methodoi", im Gegensatze zu der bisher üblichen Auffassung der Werke als „Bücher" berücksichtigen müssen; eben dieses neugewonnene Verständnis von der Natur dieser Schriften macht ja auch die erneute methodische Prüfung nötig), und wenn auf diesem Wege festgestellt sein wird, was wir von ihnen zu erwarten haben, welchen Gedanken wir in ihnen voraussetzen, welche Argumentation wir als erst in einem späteren Teile folgend betrachten müssen und wir so alle aus der methodischen Stellung sich ergebenden Unterschiede der Behandlung ausgesondert haben — erst dann können wir aus der Nichterwähnung eines Gedankens, dem wir in diesem Zusammenhang zu begegnen gewohnt sind, aus der Polemik gegen eine Ansicht, die vom Standpunkte des Aristoteles aus schon überwunden sein müßte, chronologische und entwicklungsgeschichtliche Schlüsse ziehen. Ebenso ermöglicht uns die methodologische Betrachtung in den meisten Fällen festzustellen, ob ein bestimmter Abschnitt, aus dem sich etwa chronologische Schlüsse ziehen lassen, dort, wo er heute steht, an seiner ursprünglichen Stelle ist oder ob er nicht (eine Möglichkeit, mit der wir bei dem ständigen Wachtums- und Umwandlungsprozeß, in dem sich die aristotelischen „Methodoi" befunden haben müssen, immer zu rechnen haben) aus einem früheren Entwurf in seinen jetzigen Zusammenhang hineingearbeitet worden ist. Das entscheidet dann darüber, ob wir die chronologischen Schlüsse auf den ganzen Zusammenhang ausdehnen können, in dem sich dieser Abschnitt befindet, oder ob wir sie auf ihn, und zwar auf ihn in seiner ursprünglichen Form, beschränken müssen. Viel beweisender als alle Erwägungen über den Einschub überleitender Sätze sind für solche Fragen die aus dem methodischen Aufbau der Abschnitte selbst gewonnenen Argumente.

Jedem Versuch, aus den Schriften des Aristoteles selbst die Entwicklungsreihe dieser Schriften zu erschließen, muß also eine methodologische Analyse dieser Schriften vorausgehen. wie sie im folgenden für die gegen Platon polemisierenden Teile der Metaphysik gegeben werden soll und wie ich sie in dem Aufsatze „Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers ‚Aristoteles'" S. 19—22 für das 7. Buch der Metaphysik, wenn auch nur in rohen Umrissen, zu geben versucht habe.

Daß er eine solche Analyse vorzunehmen vernachlässigt hat[2], ist der Hauptgrund dafür, daß Jaegers entwicklungsgeschichtliche Interpretation der einzelnen Schriften, trotz der Richtigkeit des Grundgedankens, im einzelnen zu Fehlinterpretationen geführt hat. Eine solche methodologische Interpretation trägt aber auch, mehr noch als die bloße Erforschung der Entwicklungslinie, die von Platon zu Aristoteles führt, zum Verständnis dessen bei, was an der aristotelischen Philosophie, unabhängig von zeit- und entwicklungsgeschichtlicher Bedingtheit, bleibende Bedeutung hat und was zugleich den — ich möchte sagen — künstlerischen Wert seiner philosophischen Werke als methodisch wohlaufgebautes Gedankengebäude ausmacht, die Systeme logisch volldurchdachter und notwendig verbundener Gedanken und nicht mehr gefühlsmäßiger Kombinationen von nicht ganz in ihren Zusammenhang verschmolzenen oder nicht ganz ihrer Bildlichkeit entkleideten Gedankenmotiven sind wie die meisten philosophischen Werke, selbst die Platons nicht ganz ausgenommen, vor ihm. Und vielleicht kann auch die methodische Analyse dieses oder jenes Stückes, selbst ohne den Umweg über die Aufstellung einer chronologischen Reihenfolge, bloß durch die Untersuchung dessen, was für Gedanken ein bestimmtes Stück voraussetzt und auf was für ein Ziel es hinarbeitet, uns ein Stadium der aristotelischen Philosophie enthüllen, das wir nicht anders denn als Übergangsstufe vom Platonismus zum reifen Aristotelismus verstehen können und das uns dann zur Grundlage für weitere, chronologische und genetische Untersuchungen dient.

Die Teile der Metaphysik, mit denen sich die gegenwärtige Untersuchung befassen soll, die gegen Platon polemisierenden, sind begreiflicherweise bisher am meisten dazu verwendet worden, Hinweise auf die Entwicklung des Aristoteles von Platon her aus ihnen zu gewinnen. Mit Recht; denn der jeweils erreichte Abstand von Platon, die jeweils erreichte Stufe der Entwicklung muß sich am deutlichsten in der Art der Polemik gegen Platon ausdrücken. Aber gerade hier muß man sich besonders davor hüten, einerseits das für ein Anzeichen einer besonderen Stellung zu Platon zu halten, was nur aus methodischen Gründen hier anders ist als in anderen

[2] Auch die „Entstehungsgeschichte . . ." ist mehr eine Untersuchung der gegenseitigen Abhängigkeit der einzelnen Bücher der Metaphysik und eine Analyse der Anlage des Ganzen als eine innere methodologische Analyse der einzelnen Teile, deren Verhältnis zum Ganzen ja doch nur auf diesem Wege klargestellt werden kann.

ähnlichen Abschnitten, anderseits die aus richtig beobachteten chronologischen Anzeichen gewonnenen Schlüsse auf Abschnitte auszudehnen, die mit den Stücken, in denen diese Anzeichen vorkommen, keine oder keine ursprüngliche methodische Einheit bilden. Einen guten Beleg für diese zweite Möglichkeit bietet der Fall der Ideenkritik in A 9. Jaeger hat aus dem darin herrschenden „Wirstil" gefolgert, daß hier Aristoteles sich noch als Mitglied der Akademie fühlt, und daß folglich Met A die erste Auseinandersetzung mit der platonischen Ideenlehre ist und noch zu Platons Lebzeiten abgefaßt worden sein muß. Daraus wiederum, daß Met. A die Lehre von den 4 αἰτίαι schon verwendet, die in der Physik sichtlich als neue Lehre vorgelegt wird, folgert er weiter, daß auch die Physik schon bei Platons Lebzeiten geschrieben worden ist. (Die Physik ist „noch auf dem Boden der Akademie entstanden" Aristoteles 162; „noch unter Platons Augen erwachsen" ebd. 312.) H. v. Arnim hingegen, der erkannte, daß dieser Abschnitt nicht hierhergehören könne, wenn Met A wirklich, wie Jaeger behauptet, zu dem aus ABΓE bestehenden Metaphysikentwurf gehöre, meinte (Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgesch. d. Arist. 23), dieser Abschnitt könne erst später hier eingefügt sein, und suchte seine Meinung dadurch zu begründen, daß er den von A 7 zu A 8 überleitenden Satz als späteren Einschub erwies, der seine Unechtheit noch jetzt durch seine Anakoluthie verrate (ebd. 23). Aber es wäre ja möglich, daß der Überleitungssatz eingeschoben ist und die beiden Stücke (A 1—7 und A 8—9 — denn A 10 ist eine Dublette von A 7) innerlich doch zusammengehören. Nur eine Analyse der in beiden Teilen befolgten Methode kann hier die letzte Entscheidung bringen.

Met A

Das Buch A soll die Einleitung zur Metaphysik, d. h. zur „Lehre von den obersten Ursachen und Gründen" (982b 9) sein. So wird die Metaphysik gleich in den ersten Kapiteln definiert. Vielerlei solcher Ursachen (αἰτίαι) gibt es — „wir haben darüber schon hinreichend in den Büchern über die Natur gesprochen" (der wichtige Rückverweis auf die Physik), fährt Aristoteles fort, „dennoch aber wollen wir auch die Meinungen derer, die vor uns über das Sein nachgedacht haben, mit in Betracht ziehen. Denn auch sie forschen nach den Ursachen und Gründen des Seins und geben solche Ursachen an. Sie der Reihe nach durchzunehmen, ist eine gute Vorbereitung für unsere Untersuchung. Denn entweder werden wir finden, daß es noch eine andere Art von Ursachen

gibt, oder wir werden uns um so fester an die erwähnten [vier] Ursachen halten" (983a 33—983b 6). Dem entspricht deutlich die Feststellung des 7. Kapitels: „Wir haben nun zusammenfassend und in den Hauptpunkten der Reihe nach die bisherigen Ansichten über die letzten Ursachen geprüft; soviel ist sicher, daß niemand eine Seinsursache aufgestellt hat, die nicht zu einer der von uns aufgestellten Klassen gehört" (988a 18—22). Dies wird durch die Unterordnung der von früheren Denkern aufgestellten Seinsursachen unter die aristotelischen Klassen erhärtet, und dann wird nochmals gesagt: „Daß wir die Klassen der Seinsursachen, ihrer Anzahl und ihrem Begriff nach, richtig aufgestellt haben, dafür zeugen uns diese [die früheren Philosophen], die auch keine andere Art von Ursachen gefunden haben" (988b 16—18). Es wäre gar nicht nötig, auf die Anakoluthie des jetzt folgenden Satzes zu verweisen, um zu zeigen, daß auf diesen Abschnitt keine Polemik gegen die Ideenlehre folgen kann. Denn nicht, um die Schwächen der älteren Seinslehren zu kritisieren, sind diese hier erwähnt worden; daß sie solche Schwächen haben, das wird von vornherein als zugestanden und bekannt vorausgesetzt; sie haben die Seinsursachen nur „undeutlich" (988a 23) erkannt, sagt Aristoteles, und wie „stammelnd" (985a 5) darüber gesprochen und sind auf die richtigen Seinsursachen nur so verfallen, „wie die im Kampfe Ungeübten tun, die auch oft, blind herumschlagend, kunstgerechte Schläge tun, aber nur zufälligerweise" (985a 13). Ihr Beispiel sollte nur beweisen, daß die von Aristoteles aufgestellte Reihe der vier Ursachen richtig sein müsse, weil sie selbst, wenn auch in ungenügender und undeutlicher Weise, doch von eben denselben vier Ursachen gesprochen haben. Das sagt auch Aristoteles mit klaren Worten: „Darum prüfen wir [diese Lehren] der Reihe nach, um zu sehen, welche Arten von Ursachen sie [die älteren Philosophen] aufgestellt haben und wie diese mit den von uns aufgestellten zusammenfallen" (986a 13). Die logische Fortsetzung dieses Abschnittes kann also nur eine metaphysische Untersuchung sein, die sich der so bestätigten Lehre von den vier Ursachen bedient, nicht aber eine Polemik gegen diese älteren Lehren — noch viel weniger eine s o l c h e Polemik, die den Grundgedanken des früheren Abschnittes verleugnet (nämlich den, daß jeder der früheren Philosophen mit seinen Seinsursachen — wenn auch unklar — auf eine oder mehrere der von Aristoteles aufgestellten Seinsursachen hingewiesen hat). Das ist aber der Fall, nicht bloß in dem Abschnitte, der mit den Worten beginnt: „Da die Weisheitslehre die Ursache der

sichtbaren Dinge erforscht . . ." (992a 24), wo Aristoteles (auch im „Wirstil": „dies nun versäumen wir, denn wir sagen nichts über die Ursache der Veränderung . . ." [992a 25]) feststellt, daß die Ideenlehre keine der vier aristotelischen Ursachen erfaßt habe[3], sondern auch im Hauptteil des 9. Kapitels, wo es heißt: „Aber die Dinge sind von den Ideen auf keine der gewöhnlich namhaft gemachten Weisen verursacht" (991a 19). Das widerspricht dem Grundgedanken des vorigen Abschnittes, wo es gerade von Platon hieß: „Aus dem Gesagten ist zu sehen, daß er nur zwei Seinsursachen kennt, die formale (das Was-Sein) und die materielle" (988a 8). Die Ideenkritik des 9. Kapitels bildet also mit den Kapiteln 1—7 des Buches A keine Einheit.

Dasselbe gilt vom 8. Kapitel. Denn wenn Aristoteles, anschließend an die Übersicht in A 1—7, eine Kritik der dort vorgeführten älteren Philosophen hätte geben wollen (wenn dies auch dem Grundgedanken von A 1—7 widerspricht), so hätte er doch zumindest die dort gegebene Disposition auch

---

[3] Das würde deshalb noch nicht viel beweisen, weil dieser Abschnitt nur eine Parallelfassung zum Hauptteil des 9. Kapitels (990b 1—992a 23) ist. Die Parallelität zeigt folgende Übersicht:

1. Die behaupten, daß es Ideen gebe, haben die Seinsursachen der sichtbaren Dinge zu erfassen gesucht, und haben gemeint, dies zu tun, indem sie gleichviel andere Wesen neben ihnen annahmen (990b 1).	Wir glauben, ihr Wesen zu bezeichnen, wenn wir andere Wesen neben ihnen annehmen (992a 26).

Der Unterschied ist hier bloß der, daß in dem Abschnitte 992a 24—992b 18 dies auf alle vier Seinsursachen angewendet wird, in 990b 1—992a 23 nur auf den formalen Seinsgrund, das „Wesen" (Substanz).

2. Sie [die Ideen] sind ihnen [den Sinnesdingen] auch nicht Grund der Bewegung und der Veränderung (991a 11).	Was aber die Bewegung betrifft . . ., woher stammt sie (992b 7)?
3.	Und was das Leichteste sein müßte, der Nachweis der Einheit des Alls, gelingt nicht (992b 9).
4. Wenn die Ideen Zahlen sind, wie können sie Seinsursachen sein (991b 9)? So muß man eine andere Art von Zahlen erdenken (991b 27).	Die aus den Zahlen abgeleiteten Seinsarten, Strecken und Flächen und Körper, sind auch nicht folgerichtig gedacht (992b 13).

Aber daß überhaupt hier solche Dubletten vorkommen, zeigt, daß wir damit rechnen müssen, daß auch andere hier vorkommende Abschnitte erst später in diesem Buch vereinigt worden sind. Darauf weist ja auch, daß 993a 11—27 eine Dublette zum 7. Kapitel ist, wie Jaeger in der „Entstehungsgeschichte . . ." festgestellt hat.

im kritischen Teil beibehalten. Dann hätte er aber nicht im ersten Teil Empedokles und in gewissem Grade auch Parmenides zu denen gerechnet, die schon zwei Ursachen erkannt haben, die bewegende und die materielle, und sie im 8. Kapitel wieder aus der Zahl dieser Philosophen ausgeschlossen und nur Anaxagoras zu ihnen gerechnet. Auch der Übergang zu den Pythagoreern ist in beiden Teilen verschieden. Nach dem 8. Kapitel waren sie die ersten, die die Notwendigkeit erkannten, nichtmaterielle Seinsursachen anzunehmen; da sie aber keine anderen nichtsinnlichen Wesenheiten kannten als die Zahlen, suchten sie in ihnen die letzten Seinsursachen — nach dem 5. Kapitel hingegen führte sie die Erkenntnis von der Bedeutung der Gestalt, des formalen Elements, neben und über der Materie, zu ihrer Zahlenlehre, da die Zahlenverhältnisse in ihrer geometrischen Anwendung die typischsten Vertreter des Gestaltelements sind. Auch der Passus, wo Aristoteles feststellt, daß der Hauptunterschied zwischen Platon und den Pythagoreern darin besteht, daß diese die metaphysischen Wesenheiten von den sinnlichen „nicht trennen" (990a 1—5), wäre überflüssig, wenn A 8 dazu bestimmt wäre, auf A 1—7 zu folgen, da dies dort schon (987a 16—19 und 987b 28) auseinandergesetzt worden ist.

Aus alledem folgt, daß A 8—9 erst später mit A 1—7 verbunden worden ist und der Anlage, dem Ziel und der Disposition nach nicht dazu gehört.

Met N

Was aber das Problem des 9. Kapitels des Buches A noch interessanter macht, ist der Umstand, daß sich sein Hauptteil (der übrigens nach dem Zeugnis Alexanders von Aphrodisias ein Auszug aus einer Schrift περὶ ἰδεῶν sein soll, was durch kompendiöse Ausdrücke wie „die Argumente von der Erkenntnis" [990b 12] für Argumente, die die Notwendigkeit der Annahme der Ideen aus der Notwendigkeit der Ideen für die Erkenntnis beweisen wollen — Ausdrücke, die nur als resümierende Zusammenfassungen in einem Auszuge verständlich sind — völlig bestätigt wird) fast wörtlich, bloß — das ist wichtig — mit Beseitigung des „Wirstils", im Buch M wiederfindet. Ist vielleicht dies seine ursprüngliche Stelle? Denn daß es nicht zu A 1—7 gehört, scheint erwiesen zu sein. Wieso ist es aber dann in das Buch A gelangt? Das sind Fragen, die sich nur durch die methodische Analyse des Buches M klären lassen, und die wiederum läßt sich nur so durchführen, daß man das Buch M vom methodischen Standpunkte mit seinem Pendant, dem Buch N, vergleicht.

W. Jaeger hat (Aristoteles 197) aus der verschiedenen Beurteilung des Speusippos und des Xenokrates in den beiden Büchern darauf geschlossen, daß N das ältere ist, und zur Bestätigung seiner Ansetzung auf die engen Berührungen zwischen N und Λ hingewiesen (232—236). Die Beobachtung ist richtig; es ist aber Jaeger entgangen, daß zwischen Λ und N eine noch weit über die Berührung in der Stilisierung einzelner Stellen hinausgehende Gemeinsamkeit besteht. Sie haben — im Gegensatz zum Buch M — denselben Aufbau, denselben Gedankengang und folglich auch dieselbe methodische Stellung im Ganzen der Metaphysik. Nachdem Aristoteles seine eigene monarchische Weltanschauung dargelegt hat, nach der die Ordnung des Kosmos darin besteht, daß „alles zu Einem hingeordnet ist" (1075a 18), geht er daran, sie dadurch zu bekräftigen, daß er zeigt, wie in ihr alle die Probleme eine Lösung finden, die für die frühere Philosophie unlösbar waren, weil sie alle in den Fehler des Dualismus verfielen: „Alle leiten das All aus Gegensätzlichem ab" (1075a 28). Ebenso beginnt N: „Alle lassen die letzten Seinsursachen einander entgegengesetzt sein" (1087a 29), und der Gedankengang geht in beiden Büchern parallel weiter: Entweder sollen die beiden gegensätzlichen Seinsursachen einander koordiniert sein,

Λ	N
aber Entgegengesetztes kann nicht eins auf das andere wirken. Nach unserer Lehre löst sich diese Schwierigkeit dadurch, daß es ein Drittes gibt [die Materie] (1075a 30).	aber aus Entgegengesetztem kann nur etwas entstehen, wenn ein Substrat vorhanden ist (1087a 36).

Oder aber soll die Materie selbst das eine der zwei entgegengesetzten Prinzipien sein? Hier beschäftigt sich N eingehend mit den Schwierigkeiten, die sich aus dem platonischen ὕλη-Begriff (μέγα καὶ μικρόν, ἀόριστος δυάς, ἄνισον usw., demgegenüber das ἕν und das ἴσον das formale Element vertreten sollen) ergeben, während Λ einfach feststellt: „Die allem gemeinsame Materie ist keinem Ding entgegengesetzt" (1075a 34). Die typischste Eigenschaft der platonischen ὕλη ist, daß nicht nur die körperlichen Dinge aus ihr bestehen, sondern auch die Ideen, die das „Eine" ebenso aus ihr „zeugt" (988a 3) wie die Ideen wiederum die körperlichen Dinge. („Das Wesen [τί ἦν εἶναι] verleihen den Einzeldingen die Ideen, den Ideen das Eine", sagt Aristoteles Met A 988b 4.) Dagegen richtet sich in N folgende Bemerkung, die inhaltlich auch in Λ steht:

Λ	N
Und warum die einen [Wesen-	Überhaupt muß man untersuchen, ob es möglich ist, daß Ewiges aus

heiten] vergänglich sind, die einen unvergänglich, kann keiner erklären. Denn sie leiten alle Wesen aus denselben Seinsursachen ab (1075b 13).

Elementen bestehe (1088b 14). Was aus Elementen besteht – und noch dazu aus denselben, woraus auch die körperlichen Dinge bestehen – muß vergänglich sein.

Hier folgt nun in N eine längere Untersuchung über die Ableitung der Ideen und der Idealzahlen aus gemeinsamen Urelementen. Der Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist aber auch hier nicht die Ideenlehre an sich, sondern die Ideenlehre als Versuch der metaphysischen Ableitung und Erklärung der sichtbaren Welt, wie ja auch die den Abschnitt einleitenden Worte beweisen:

Aus verschiedenen Gründen nun hat man zu solchen Seinsursachen Zuflucht genommen (1089a 7),

und das, was Aristoteles darin nachweisen will, ist nicht irgend ein innerer Widerspruch in der Ideenlehre, sondern daß sie zur Erklärung der Entstehung des Weltganzen ungeeignet sei. Nur der aristotelische ὕλη-Begriff wird der Wirklichkeit gerecht.

Man muß also jedem Ding als Substrat das, was der Möglichkeit nach, potentiell, dieses Ding ist, [als Materie] zuweisen (1089b 16).

Das ist wieder die aristotelische ὕλη, die gegen die formalen Unterschiede indifferent, „keinem Ding entgegengesetzt" (1075a 34) ist, im Gegensatz zur platonischen, die der Gegenpol des formalen Elements sein soll. Und dieselben Einwände, die hier gegen die platonische Zahlenlehre vorgebracht werden, kommen auch in Λ vor:

Wie kann aus Unausgedehntem Ausdehnung und ein Continuum entstehen (1075b 28)?

danach, daß sie die körperlichen Dinge aus Zahlen ableiten, Dinge, die Gewicht haben, aus Gewichtlosem, sollte man glauben, daß sie von anderen als den sinnlich wahrnehmbaren Körpern sprechen (1090a 32).

Die aber zunächst die mathematische Zahl annehmen und dann der Reihe nach andere Wesenheiten und für jede [Klasse von ihnen] eigene Seinsursachen, lassen das All episodisch zerfallen (1075b 37–1076a 2).

Eine Schwierigkeit ist auch die, ... daß von den Zahlen und den übrigen mathematischen Wesenheiten [Länge, Flächenhaftigkeit usw.], die der Reihe nach früheren zu den folgenden keine Beziehung haben. ... Der Augenschein lehrt aber schon, daß das All nicht episodisch zusammengesetzt ist wie eine schlechte Tragödie (vgl. Poetik 1451b 35) (1090b 14–20).

Der einzige Unterschied ist, daß dies alles erst in einem

späteren Abschnitt von Λ 10 vorkommt. Λ geht von der ὕλη direkt zum Begriff des ἀγαθόν über; den Übergang bildet der Gedanke: Wenn die ὕλη eine der gegensätzlichen Seinsursachen ist,

„so wird alles am Schlechten teilhaben außer dem ‚Einen'; denn das Schlechte ist selbst eines der gegensätzlichen Seinselemente" (1075a 34).

Ebenso N:
„Daß das ‚Eine' das Gute selbst sein sollte . . ., ist unmöglich" (1091b 21), denn so wäre „das ihm entgegengesetzte Seinselement, sei es das Viele oder das Ungleiche oder das Groß-Kleine, das Schlechte selbst" (1091b 31).

Hingegen geht N zur Untersuchung des ἀγαθόν-Begriffs erst nach der Widerlegung der Ableitung der Zahlen und der Ideen aus letzten Seinselementen über. Aber auch der Abschnitt über das ἀγαθόν befolgt in beiden Büchern denselben Gedankengang: Hier wie dort wird festgestellt, daß

„in allem zumeist das Gute Seinsursache ist" (1075a 37),

„zu behaupten, daß es eine solche Seinsursache gibt, wahr und berechtigt ist" (1091b 19),

daß es aber den bisherigen Philosophen nicht gelungen ist, die Natur und Rolle dieser Seinsursache im All zu zeigen.

„Andere behaupten richtig, daß es Seinsursache ist, aber wie es das ist, können sie nicht sagen" (1075a 38).

„Es bleibt aber unklar, wie sich die Seinsursachen zum Guten und Schönen verhalten" (1091a 31).

Zum Abschluß weist N noch einmal auf den Grundfehler des Platonismus, die Ableitung auch der transzendenten, metaphysischen Wesenheiten aus letzten, dualistisch aufgefaßten Seinselementen, zurück, was einerseits unvorstellbar ist und anderseits, selbst wenn es vorstellbar wäre, ihrer Ewigkeit und Unveränderlichkeit widerspricht — Λ hingegen betont, daß so aufgefaßte Seinsursachen die Einheit des Alls aufheben, und schließt mit den berühmten Worten: „Das All will aber nicht schlecht regiert werden. ‚Niemals frommt Vielherrschaft im Volk; nur einer sei Herrscher'" [Ilias II 204] (1076a 3).

Wenn wir also auch hier die Nuance feststellen können, die zwischen den beiden Stücken (Λ 10 und N) eine gewisse Typusverschiedenheit begründet — daß nämlich Λ mehr die absurden Konsequenzen des Dualismus betont, N mehr die Schwierigkeiten, die in der Ableitung der Dinge, der Zahlen und der Ideen aus letzten gemeinsamen Seinselementen liegen, so haben wir es doch hier im Grunde mit demselben Gedankengang, denselben Argumentationen und demselben methodischen Ziel zu tun. So können wir auch die methodische Stellung des Buchs N bestimmen: Es war bestimmt, auf eine

Darlegung der eigenen Metaphysik des Aristoteles zu folgen (eine Darlegung, die wir heute vielleicht nicht mehr besitzen) und zu zeigen, daß diese Metaphysik, die Lehre von der πρώτη οὐσία, dem πρῶτον κινοῦν, der οὐσία ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια, die richtige Metaphysik sei, weil in ihr alle die Probleme eine Lösung finden, die für die bisherige dualistische Metaphysik, eben wegen ihres dualistischen Grundgedankens, unlösbar waren. Ziel der Polemik gegen Platon ist also hier der Nachweis, daß die platonische Bestimmung der letzten Seinsursachen falsch ist und die gemeinsame Aufgabe, die existierende Welt aus letzten metaphysischen Seinsgründen abzuleiten, von Platon eben wegen seiner dualistischen Voraussetzungen nicht gelöst werden konnte.

Met M 1—9

Ganz anders verhält es sich mit dem Buch M. „Über die sinnliche Substanz ist gesagt worden, was sie ist", so beginnt es (1076a 8), „in der Untersuchung der Physik über die Materie und dann über die aktuell existierende Substanz." Dieser Verweis zielt auf die ersten zwei Bücher der Physik, wo Aristoteles im ersten seinen Begriff von der ὕλη als dem notwendigen Substrat jedes Werdens und jeder Veränderung auseinandersetzt, im zweiten die Form als das die in der ὕλη enthaltenen Möglichkeiten zu aktuellem Sein erweckende Prinzip behandelt. Dieselbe Zweiteilung wird auch dort angewendet, wo Aristoteles sagt: „Da aber die ‚Natur' eines Dinges (φύσις) zweierlei ist, seine Form und sein Stoff . . ." (194a 12). M ist also die direkte Fortsetzung der Physik. „Da aber zu untersuchen ist, ob es außer den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen unveränderliche und ewige gibt, und wenn es sie gibt, was für welche sie sind . . . ," (1076a 11) — der Teil, den N schon voraussetzt und fortsetzt, soll also hier erst folgen: die Darstellung der eigenen Metaphysik des Aristoteles — „so soll zunächst betrachtet werden, was andere darüber gesagt haben, damit, wenn sie etwas Falsches gesagt haben, wir nicht in denselben Fehler verfallen" (1076a 12). Das Ziel der Polemik ist also hier die Widerlegung der falschen metaphysischen Lehren, um auf diese Weise den Weg für die wahre Lehre freizumachen; unter metaphysischer Lehre aber ist hier nicht die Zurückführung der sichtbaren Welt auf metaphysische Seinsgründe verstanden, sondern die Lehre von ewigen, unkörperlichen, übersinnlichen Wesenheiten.

„Zwei Ansichten gibt es darüber: die mathematischen [Wesenheiten] sollen [solche] Substanzen sein, sagen einige, wie Zahlen, Strecken und verwandte Dinge, anderseits auch die

Ideen" (1076a 16—19). Dies ergibt die Disposition des Buches. Zunächst soll das selbständige, von den Sinnendingen unabhängige Sein der mathematischen Wesenheiten untersucht werden (2. und 3. Kapitel), dann das der Ideen (4. und 5. Kapitel), und zuletzt soll von der Lehre gehandelt werden, wonach Zahlen und Ideen nur verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben metaphysischen Realität sind (6.—9. Kapitel). Dem in der Einleitung gesetzten Ziele entsprechend wird auch wirklich bei der Behandlung der mathematischen Wesenheiten nur der sozusagen „transzendente" Gesichtspunkt berücksichtigt, so sehr, daß selbst dort, wo die Möglichkeit erwogen wird, diese Wesenheiten könnten in den Sinnendingen existieren, nur das Problem erörtert wird, wie die unendliche Teilbarkeit der Sinnendinge mit der Unteilbarkeit der mathematischen Wesenheiten (die ihnen als ewigen, unveränderlichen Substanzen zukommen müßte) zu vereinbaren ist, nicht aber die mathematischen Wesenheiten als Elemente der konkreten Körperlichkeit in Betracht gezogen werden, obwohl dies hier nahe genug läge. Und ebenso wird im 6.—9. Kapitel (soweit dieses letzte hierher gehört) nur von den Schwierigkeiten und Widersprüchen gehandelt, die in der gemeinsamen Ableitung der Ideen und Zahlen aus letzten Grundelementen liegen — vor allem die, daß die so abgeleiteten Zahlen keine einheitliche, kontinuierliche Zahlenreihe bilden, ἀσύμβλητοι sind —, und daraus wird gefolgert: „Es zeigt sich, daß die Zahlen nicht so beschaffen sein können, wie die sagen, die sie als getrennte Wesenheiten behandeln" (1083b 21), ohne daß irgendwie auf die Rolle der Ideen und der Zahlen als metaphysischer Seinsgründe der sichtbaren Wirklichkeit Bezug genommen würde. Demgegenüber hat N — selbst dort, wo es von der Ableitung der Ideen und der Zahlen aus gemeinsamen Urelementen handelt, in den letzten Kapiteln, die daher viel Ähnlichkeit mit den entsprechenden Kapiteln von M haben — immer betont, daß solche metaphysische Wesenheiten, selbst wenn man ihr Bestehen annähme, nicht geeignet sind, die konkrete Wirklichkeit in ihrem Sein metaphysisch zu erklären. N beurteilt also die Ideen- und Zahlenlehre danach, inwieweit sie die Rückführung der bestehenden Wirklichkeit auf ihre letzten Seinsgründe ermöglichen, M danach, ob die Annahme der Zahlen und Ideen als transzendenter, ewiger Wahrheiten Widersprüche enthält oder nicht. Bis hierher hat also M den im Anfange vorgezeichneten Weg der Untersuchung befolgt. Das einzige Stück, in dem es ihn verläßt, ist eben der mit A 9 gleichlautende Abschnitt. Hier wird fortwährend

damit gegen die Ideen argumentiert, daß sie nicht die gesuchten Seinsgründe sein können, weil sie weder das Zustandekommen des Seins der Dinge noch das der Bewegung noch das der Erkenntnis genügend erklären. Daraus können wir schließen, daß dieses Stück auch hier nicht an seiner ursprünglichen Stelle ist. Aber wir können noch mehr aus M über dieses Stück erfahren: Dort, wo Aristoteles diesen Abschnitt in Aussicht stellt, in der Einleitung des Buches M, sagt er: „Danach wird gesondert von den Ideen zu handeln sein, nur einfach und soweit es der Ordnung des Ganzen wegen (νόμου χάριν) nötig ist. Denn darüber ist ausführlich schon in den veröffentlichten Schriften gesprochen worden" (1076a 27). Zunächst haben wir hier den Hinweis auf die Schrift, aus der dieser Abschnitt, laut Alexander Aphrodisiensis, exzerpiert ist; aber wir finden hier auch die Erklärung dafür, warum hier ein Exzerpt aus einer älteren Schrift eingeschaltet wurde, das nicht einmal ganz in den Plan und die Anlage des ganzen Buches M paßte. Darum, weil nur νόμου χάριν, der Ordnung des Ganzen wegen, gegen die Ideen polemisiert werden sollte, weil es zweckmäßig schien, zunächst das Problem zu teilen, und erst dann gegen die Vereinigung von Zahlen und Ideen zu polemisieren. Leute, die bloß die Zahlen als metaphysische Wesenheiten annahmen, gab es (Speusippos), und auch solche, die Ideen und Zahlen gleichsetzten (Xenokrates); aber Leute, die die ursprüngliche platonische Ideenlehre, unabhängig von der Zahlenlehre, sich zu eigen machten, gab es damals nicht mehr. Darum mußte sich der Hauptteil der Polemik gegen die Vereinigung der Ideen- mit der Zahlenlehre richten („schließlich muß gegen jene Auffassung der größte Teil der Widerlegung gerichtet werden . . .", heißt es in der Einleitung [1076a 29]), während von den Ideen für sich nur der Ordnung des Ganzen wegen zu handeln war. Dafür reichte auch ein Auszug aus einer älteren Schrift hin, auch wenn er nicht ganz in den Plan dieses Buches paßte. Daß aber eine Polemik gegen die Ideenlehre, wenn sie nicht ausgesprochen die in der Einleitung von M gesetzten Ziele verfolgt (nämlich die Ideen und Zahlen nur als ewige, getrennte, übersinnliche metaphysische Wesenheiten zu behandeln), und insbesondere, wenn sie aus früherer Zeit (vor der völligen Ausbildung der Zahlenlehre) stammt, vor allem ihre Argumente daraus zu nehmen geneigt sein wird, daß die Ideen nicht die richtige Lösung des Problems der letzten Seinsgründe sind, ist einleuchtend, um so mehr, wenn man bedenkt, daß Aristoteles selbst sich darüber klar ist, daß der letzte Grund der Aufstellung der Ideen-

lehre das Bestreben war, eine Erklärung für das Bleibende im Sein und für das Allgemeingültige in der Erkenntnis zu finden: „Die Lehre von den Ideen ist so entstanden", sagt er in den Worten, die den soeben behandelten Abschnitt einleiten, „daß die, die sich zu ihnen bekennen, den Lehren Heraklits Glauben schenkten, daß alles sinnlich Erkennbare in ständigem Fließen begriffen sei und daß, wenn es von irgend etwas sichere Erkenntnis gäbe, dies nicht die sinnlich wahrnehmbaren, sondern irgendwelche andere, ewige Wesenheiten sein müßten" (1078b 12). Also zeigt auch die Untersuchung des Buches M, daß der A 9 entsprechende Abschnitt eine ältere, selbständige Untersuchung und Widerlegung der Ideenlehre ist.

M 9 und 10

An M schließt sich ein Abschnitt an, von dem Jaeger erkannt hat, daß er nicht die Fortsetzung des Hauptteils dieses Buches ist, sondern die Einleitung zu einer selbständigen Ideenkritik bildet; nur irrt Jaeger, wenn er darin den Prolog zum Buch N sieht (Aristoteles 195). Er stimmt darin zwar mit diesem Buche überein, daß beide die Ideen nicht vom Standpunkte des χωρισμός, ihrer getrennten metaphysischen Wesenheit, sondern als letzte Seinselemente behandeln: „Was über die ersten Ursachen und die letzten Seinsgründe und Seinselemente die sagen, die bloß von den sinnlichen Substanzen handeln, ist in der Physik behandelt worden; was aber die sagen, die neben den sinnlichen Substanzen andere annehmen, soll jetzt untersucht werden" (1086a 21). Aber die Disposition ist dieselbe wie in M, nur in umgekehrter Reihenfolge: „Die nur Zahlen, und zwar die mathematischen (d. h. nicht Idealzahlen), annehmen, sollen später behandelt werden; von denen aber, die Ideen annehmen, soll sowohl betrachtet werden, wie sie es tun (d. h. wahrscheinlich, ob sie nur Ideen annehmen oder sie mit den Zahlen gleichsetzen), und die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten" (1086a 29). Es wird im folgenden ersten Teile auch nicht von dem Grundfehler des Dualismus ausgegangen, wie in N, sondern wie in M 4 von der Schwierigkeit, die darin liegt, daß nach Platon die Ideen zugleich Einzelwesen und Allgemeinbegriffe sein sollen: „Nach ihrer Lehre sollen die Ideen zugleich Allgemeinbegriffe und das Wesen [der einzelnen Dinge] sein und auch getrennt als Einzelwesen existieren" (1086a 32). Aus der Art, wie dieser Teil durchgeführt wird, ergibt sich auch, daß Aristoteles seine eigene Lehre hier noch nicht vorgetragen hat, daß also diese Ideenkritik, ebenso wie die in M 1—9, als Einleitung zur eigenen Metaphysik

des Aristoteles gedacht ist. Was Jaeger irregeführt hat, ist, daß der angekündigte Teil, der die Zahlenlehre behandeln soll, hier fehlt, während N, weil es die gemeinsame Ableitung der Ideen und mathematischen Zahlen aus den Idealzahlen behandelt, ausführlich darüber spricht; aber N behandelt keineswegs ausschließlich die Zahlen, als ob der auf die Ideen bezügliche Abschnitt schon in M 10 voraufgegangen wäre, und befolgt auch eine ganz andere Disposition, als die ist, die in M 9 gegeben wird. Und vor allem steht N nach, M 9—10 sowie M 1—9 vor der eigenen Metaphysik des Aristoteles. Soviel ist aber an der von Jaeger behaupteten Verbindung von M 9—10 und N richtig, daß M 9—10, wenn auch nicht der methodischen Stellung, so doch der Zielsetzung seiner Polemik nach, dem Buch N näher steht als dem Buch M 1—9, wenn es auch anderseits der Disposition nach ganz zum Buch M gehört.

M : Λ

Die Stellung von M 1—9 und M 9—10 am Anfange der Metaphysik als vorbereitende Kritik der Ideenlehre wird durch eine merkwürdige Stelle in Λ bestätigt. Nachdem Aristoteles dort das Ziel der Untersuchung festgestellt hat — „die Ursachen und Gründe der Substanzen sollen gesucht werden" (1069a 18) — (was auch im folgenden geschieht, wo über die materielle, die formale, die bewegende und die Zweckursache zum höchsten Gut und vollsten Sein als zum eigentlichen Gegenstande der Metaphysik emporgestiegen wird), gibt er eine einleitende Übersicht über die verschiedenen Arten von Substanzen. Und an die Erwähnung der unbeweglichen, unveränderlichen ewigen Substanz (ἀκίνητος), die er der veränderlichen, „deren Existenz alle zugeben" (1069a 31), gegenüberstellt, knüpft er die Bemerkung: „Von der behaupten einige, sie existiere getrennt, und zwar nehmen sie teils zweierlei solche Substanzen an, teils fassen sie sie als eine Wesenheit zusammen, die Ideen nämlich und die Zahlen, teils nehmen sie bloß die Zahlen an" (1069a 33), was fast wörtlich in den Einleitungsworten von M wiederkehrt: „Da die einen diese [Ideen und Zahlen] als zwei Arten von Wesenheiten auffassen, Ideen nämlich und die mathematischen Zahlen, andere beiden dieselbe Wesenheit zuschreiben und wieder andere nur den mathematischen Wesenheiten [getrennte metaphysische] Existenz zuschreiben . . ." (1076a 19). Es ist die Disposition, die im ganzen Buch M befolgt wird. Man erwartet, irgendwo im Buch Λ eine Widerlegung dieser von der aristotelischen abweichenden metaphysischen Lehren zu finden, aber die Widerlegung, die dann im 10. Ka-

pitel gegeben wird und die, wie wir gesehen haben, dem Buch N entspricht, befolgt eine ganz andere Disposition und richtet sich auch nicht so sehr gegen die Ideen und Zahlen als getrennte metaphysische Wesenheiten, wie man es nach der zitierten Stelle erwarten sollte und wie es auch in M der Fall ist, sondern gegen die Ideen und Zahlen als Seinselemente und gegen die Ableitung aus noch einfacheren Urelementen. Das ist nicht die Ideenkritik, die wir nach diesen Worten erwarten. Hier muß also entweder ursprünglich die Widerlegung der Ideenlehre gestanden haben (und zwar eine der in Buch M gegebenen ähnliche) und dann durch die im Kapitel 10 vorhandene (dem Buch N entsprechende) ersetzt worden sein (nicht im jetzigen Buch Λ, sondern in einem ihm entsprechenden, früheren Aufrisse der Metaphysik) — oder aber es ist dieser Passus ein Hinweis darauf, daß die ursprünglich am Schlusse stehende Widerlegung der Ideen- und Zahlenlehre hierher hätte verlegt werden sollen. Das zu entscheiden, ist Sache der chronologischen Untersuchung. Methodisch beweist dieser Passus auf jeden Fall das eine, daß die Ideenkritik vom Typus M 1—9 und M 9—10 am Anfang, die vom Typus Λ 10 und N am Ende der Metaphysik zu stehen bestimmt war.

M : B

Wir haben es also mit drei Typen der Ideenkritik zu tun: Der eine (vertreten durch M 1—9, angedeutet in Λ 1069a 33—36) ist für den Anfang der Metaphysik bestimmt und polemisiert nach dem Schema: Ideen — Zahlen — Zahlen-Ideen gegen die Zahlen und Ideen als gegen transzendente metaphysische Wesenheiten. Der andere (vertreten durch N und Λ 10) steht am Ende der Metaphysik, polemisiert gegen die Rolle der Zahlen und Ideen als Seinselemente und gegen ihre Ableitung aus gemeinsamen letzten Urelementen und hebt als Grundfehler des Platonismus den Dualismus hervor. Er behandelt Schritt für Schritt Zahlen und Ideen parallel. Der dritte (von dem ein Auszug in A 9 und in M 4 und 5 erhalten ist) gehört auch an den Anfang der Metaphysik wie M 1—9, polemisiert aber gegen die Ideen nicht in ihrem transzendenten Sein, sondern gegen ihre Rolle als Seinselemente, vor allem auf Grund des Gedankens, daß eine Essenz außer dem Ding, dessen Essenz sie sein soll, und ein Allgemeines, das zugleich ein Einzelding sein soll, undenkbar sind. Eine Kombination dieses Typus mit dem ersten liegt in dem (unvollständigen) Entwurf einer Ideenkritik vor, dessen ersten Teil M 9—10 darstellt. Wie verhalten sich diese drei Typen zueinander? Ein und demselben

Entwurf der Metaphysik (methodologisch gesprochen, nicht literarhistorisch, so daß verschiedene, zeitlich aufeinanderfolgende, aber nach demselben Plan abgefaßte Darstellungen noch als ein Entwurf zu zählen hätten) können sie nicht angehören; zumindest der erste und der zweite schließen einander aus, und der zweite macht den dritten, wenn er ihn auch nicht gerade ausschließt, doch wenigstens überflüssig. Also muß ihre gegenseitige Aufeinanderfolge bestimmt werden, und zwar so, daß ihre Beziehung zu den übrigen Teilen der Metaphysik untersucht wird. Als bestes Kriterium bietet sich da zunächst ihr Verhältnis zu Buch B, dem Problembuch, an, das, wenn auch nicht in Form einer Ideenkritik, sondern nur einer Auseinandersetzung der metaphysischen Probleme, doch an vielen Stellen dieselben Gegenstände behandelt wie sie.

W. Jaeger hat die zahlreichen Stellen gesammelt, an denen M das Buch B zitiert (Aristoteles 175). Als Ergänzung dazu soll nur darauf hingewiesen werden, daß das Verhältnis des 2. Kapitels des Buches M zum 2. Kapitel des Buches B beweist, daß das nicht später eingefügte Verweise sein können, da M 2 überall das voraussetzt und teils übergeht, teils nur andeutet, was in B 2 schon gesagt worden ist. Es ist auch bekannt, daß das Hauptproblem von B (und der Parallelfassung K 1—2) das ist, wovon das Buch M ausgeht:

B	K
Ob man nur die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen als bestehend anzunehmen habe oder außer ihnen auch andere (997a 34).	Ob die in Frage stehende Wissenschaft über die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen handelt oder über irgendwelche andere (1059a 39).

Was dann K noch einmal so formuliert:

Die Aufgabe ist, zu untersuchen, ob es etwas gesondert Bestehendes, nicht den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen Zukommendes gibt (1060a 10).

Es ist aber noch nicht genügend bemerkt worden, daß das Problem des Auszuges aus dem Buch περὶ ἰδεῶν (der in A 9 und M 4 und 5 vorliegt) im Buch B schon eine erledigte Sache ist:

Es ist unlogisch, Wesenheiten neben und außer den im sichtbaren Kosmos existierenden anzunehmen, und dann doch wieder anzunehmen, sie seien den sinnlich wahrnehmbaren gleich (997b 5).	Daß es die Ideen nicht gibt, ist klar (1059b 3).

Ja im Buch B wird ausdrücklich auf eine frühere Schrift, wahrscheinlich eben das Buch περὶ ἰδεῶν, verwiesen:

Wie wir nun von den Ideen behaupten, sie seien Seinsursachen und für sich bestehende Substanzen zugleich, ist in einer früheren Schrift über sie auseinandergesetzt worden (997b 3).

Und es kommt auch darin als etwas längst Bekanntes das Hauptargument vor, mit dem in A 9 und M 4 und 5 gegen die Ideen als „Formen" der nach ihnen bezeichneten Dinge operiert wird:

Wenn die Seinselemente etwas Allgemeines sind, so können sie nicht Substanzen sein. Denn kein Allgemeinbegriff bezeichnet ein „Was", sondern ein „Wie-Beschaffenes", die Substanz aber ist ein „Was" (1003a 8).

Es macht aber auch Schwierigkeit ..., daß die Substanz nichts Allgemeines sein kann, sondern ein „Was" und ein für sich Bestehendes (1060b 19).

Die „Probleme" des Buches B betreffen auch großenteils — neben dem Hauptproblem, der Frage nach der Natur der transzendenten Wesenheiten — die für die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, ihr Dasein und ihre Erkennbarkeit aus dem Aufgeben der Ideenlehre sich ergebenden Schwierigkeiten:

Wenn es aber nichts außer den Einzeldingen gibt,

die Einzeldinge aber „unendliche" sind [deshalb eben hat Platon die Ideen angenommen], wie kann man da von ihnen eine Erkenntnis gewinnen? Aber wenn dies doch möglich sein muß, und es [daher] etwas neben den Einzeldingen geben muß, so müßten die Arten und Gattungen gesondert von den Einzeldingen existieren. ... Daß dies aber unmöglich ist, ist gezeigt worden (999a 26).

Ferner: ob man etwas außer den Einzeldingen annehmen soll oder nicht, so daß die gesuchte Wissenschaft sich nur auf sie bezöge. Aber die Einzeldinge sind unendlich [d.h. sowohl in unendlicher Zahl vorhanden als begrifflich nicht eindeutig bestimmbar; beides liegt im griechischen ἄπειρα].
Was es außer den Einzeldingen gibt, sind nur die Arten und Gattungen. Auf sie müßte sich also die gesuchte Wissenschaft beziehen. Daß dies aber unmöglich ist [weil sie Lehre vom Seienden ist, die „Formen" aber nicht existieren (1059b 3)], ist gesagt worden (1060a 3).

Daß also die Ideen nicht die letzten Ursachen und Seinselemente sind — das Problem von A 9 und M 4—5 —, wird hier schon als ausgemachte Sache betrachtet und als Axiom für weitere Argumentationen verwendet. Was für transzendente Wesenheiten es aber geben soll, wenn die Ideen nicht existieren und was die Seinsursachen und letzten Seinselemente der sichtbaren Wirklichkeit sein sollen, wenn es die Ideen nicht sind, das ist hier noch ganz unentschieden und bildet eben den Inhalt der „Probleme" dieses Buches. Daß Aristoteles von seiner eigenen Metaphysik hier noch gar nicht

gesprochen hat und daß, wo von transzendenten Wesen die Rede ist, immer an die platonische Ideen- und Zahlenmetaphysik gedacht werden muß, sieht man daraus, daß Aristoteles die Aufhebung der Idealzahlen mit dem Aufgeben der metaphysischen Wesenheiten überhaupt gleichsetzt: „Es fragt sich ..., ob die Zahlen ... Substanzen sind oder nicht. Denn wenn sie es nicht sind, können wir nicht sagen, was das Seiende ist und was die Wesenheiten der Dinge sind" (1001b 26). „Wenn sie nicht Substanzen sind, dann gibt es überhaupt keine Substanzen und kein Seiendes" (1002a 12). Das heißt natürlich nicht, daß Aristoteles hier noch wirklich Anhänger der platonischen Zahlenlehre gewesen sein muß; aber das beweist es, daß er seine eigene Metaphysik hier noch nicht vorgetragen hatte, daß sie eine noch ganz unbekannte, neue Lehre war, deren Darlegung erst folgen sollte, und daß er, als er das Buch B konzipierte, die platonische Ideen- und Zahlenlehre, soweit sie die Ideen und die Zahlen als metaphysische Wesenheiten behandelt, als die einzig bekannte Metaphysik und als sehr wohl diskutabel betrachtet, während die Auffassung der Ideen und Zahlen als Seinselemente eine abgetane Sache ist. Das stimmt ganz zu dem Eindruck, den wir aus dem Buch M erhalten: Gegen die Ideenlehre im alten Sinn wird nur „der Ordnung des Ganzen wegen" mit Exzerpten aus einer älteren Schrift darüber polemisiert, gegen die Idealzahlen „richtet sich der Hauptteil der Widerlegung". Ebenso sagt M 9—10 kurz: „Sie nehmen die Ideen zugleich als Wesenheiten [der Einzeldinge] und auch als getrennte Einzelwesen an; daß dies unmöglich ist, haben wir dargetan" (1086a 32), billigt aber die Annahme transzendenter Wesenheiten überhaupt und anerkennt in diesem Sinne die Ideenlehre, tadelt dagegen die zwischen den Ideen und den Einzeldingen behauptete Beziehung als Vorbild und Nachbild. „Sie nahmen zwar richtig an, daß, wenn es außer den sinnlichen und veränderlichen Dingen andere Substanzen gebe, diese für sich getrennt existieren müßten, da sie aber keine anderen [derartigen Substanzen] fanden, schrieben sie den Allgemeinbegriffen gesondertes Sein zu" (1086b 8).

Folgerungen

Abgesehen von der methodologischen Bestimmung der gegen Platon polemisierenden Abschnitte und der Feststellung der auf S. 536 umschriebenen drei Typen der Polemik, haben wir nunmehr auch eine Angabe über die Entwicklung des Aristoteles gewonnen: Es hat einen Zeitpunkt in ihr gegeben, wo Aristoteles die Ideen als „Seinsgründe" und „Vorbilder"

schon aufgegeben hatte, die Ideen und Zahlen als transzendente Wesenheiten aber noch gelten ließ[4]. Die Polemik gegen die Ideen als Seinsgründe und die gegen die Ideen und Zahlen[5] als transzendente Wesenheiten sind zwei aufeinanderfolgende, voneinander getrennte Schritte seiner Entwicklung. Auf dem Schneidepunkt dieser zwei Epochen steht B. Die Aufgabe der Ideen als Seinsgründe ist schon geschehen, die Polemik gegen die Ideen als transzendente Wesen wird erst vorbereitet, eine andere Metaphysik als die der Ideen und Zahlen gibt es noch nicht. Diese Polemik folgt in M, das den Boden für die eigene Metaphysik des Aristoteles vorbereitet. In sie wird — der Vollständigkeit halber — die ältere Polemik gegen die Ideen als „Vorbilder" hineingearbeitet.

Einem ganz anderen Plan gehört N und Λ 10 an. Nachdem Aristoteles seine eigene Metaphysik vorgetragen hat (dies müssen wir für N voraussetzen, wie oben bewiesen wurde[6]), polemisiert er zusammenfassend sowohl gegen die „Vorbilder"rolle als gegen die transzendente Existenz der Ideen. Er ist sich darüber klar, daß die Lehre von den Ideen und Zahlen als transzendenten Wesenheiten steht und fällt mit der Lehre von den Ideen als Vorbildern, und daß, wenn einmal die Ideen als Seinselemente aufgegeben worden sind,

---

[4] Dazu stimmt, daß die früheren Bücher der Physik (1—5) schon längst mit den Begriffen des immanenten εἶδος und der aristotelischen ὕλη operieren, die sie am Anfange (1. und 2. Buch) entwickelt haben, und doch noch mit einer Mehrheit metaphysischer Wesenheiten rechnen, so wie auch das auf diesen Teil der Physik aufgebaute 1. Buch von περὶ οὐρανοῦ (das sie freilich schon nicht mehr Ideen, sondern nur τάχει nennt, was begreiflich wird, wenn man bedenkt, daß der Ausdruck εἴδη nicht mehr zutreffend ist, sobald die Rolle der Ideen als „Vorbilder" der sinnlichen Dinge aufgegeben wird), und erst im 7. Buch der Physik, einer, wie die Einleitung zeigt, von den übrigen Büchern selbständigen Schrift, die aristotelische Lehre vom unbewegten Beweger — sichtlich zum ersten Male als etwas Neues — entwickelt wird (vgl. Arnim, Eudemische Ethik und Metaphysik 49).

[5] Es ist begreiflich, daß innerhalb der platonischen Metaphysik für Aristoteles die „Zahlen" in den Vordergrund treten, sobald die Rolle der Ideen als Vorbilder der sinnlichen Dinge aufhört und nur ihre transzendente Wesenheit in Betracht kommt, die im ewigen, unsinnlichen Dasein mathematischer Verhältnisse besser zum Ausdruck kommt als im Begriff von „Bildern' (εἴδη), die nach sinnlichen Dingen benannt sind.

[6] Dies wird bestätigt durch die Wichtigkeit, die Aristoteles der Tatsache beimißt, daß Platon nicht erklären konnte, wie das Gute Seinsgrund ist. Die Bedeutung dieses Abschnittes wird klar, wenn man bedenkt, daß er auf die Lehre vom höchsten Guten, das als Ziel die Welt bewegt (κινεῖ ὡς ἐρώμενον), folgt.

kein Grund mehr besteht, Ideen und Zahlen als transzendente Wesenheiten anzunehmen. In dem Abschnitt, der „die Gründe untersucht, warum sie zu solchen Seinsursachen Zuflucht genommen haben" (1089a 1) sagt Aristoteles: „Wer Ideen annimmt, bei dem haben Zahlen noch eine gewisse Berechtigung als Seinsgründe, insofern jede Zahl eine Idee ist und die Ideen auf irgendwelche Weise Seinsgrund der Einzeldinge sind. . . . Wer aber die Sache nicht so auffaßt wegen der Schwierigkeiten, die es mit den Ideen hat, und also nicht ihretwegen Zahlen [als metaphysische Wesenheiten] annimmt und doch Zahlen annimmt, was kann der für einen Grund für ihr Existieren angeben?" (1090a 4.) Soll man annehmen, daß diese Einsicht einen reiferen Standpunkt vertritt, einen größeren zeitlichen und innerlichen Abstand von der Lehre Platons verrät als eine Polemik, die zunächst nur, von der Hauptschwierigkeit ausgehend, die Ideen als Vorbilder angreift, sie aber (inkonsequenterweise) als transzendente Wesenheiten bestehen läßt und dann erst, in neuerlichem Anlaufe, diesen zweiten Schritt hinzufügt? Es wäre verführerisch, dies zu tun[7], aber beweisen läßt es sich nicht. Ebenso möglich ist der andere Fall, daß Aristoteles zunächst, nach der ersten Polemik gegen die Ideen (A 9, M 4—5), von den vier Ursachen der Physik aus seine Metaphysik dargelegt, anschließend daran die platonische Ideenlehre kritisiert hat und erst bei einer Neubearbeitung es für zweckmäßiger hielt, die Kritik der platonischen Ideenlehre auch nach ihrer transzendenten Seite seiner eigenen Metaphysik voranzusetzen. Eines ist sicher: Der Standpunkt, daß die Ideen nicht Vorbilder und Seinsgründe im platonischen Sinn sein können, war schon gewonnen, bevor Aristoteles noch gegen die platonischen Ideen und Zahlen als transzendente Wesenheiten aufgetreten ist, und die Trennung der Polemiken gegen die zwei Standpunkte ließe sich so auch im zweiten Falle dadurch erklären, daß die Polemik gegen die

---

[7] Daß nach W. Jaegers Beobachtungen M einer späteren Zeit angehört als N, wäre kein Argument, das gegen diese Auffassung spricht. Denn M braucht keineswegs die erste schriftliche Fixierung dieses Typus der Ideenkritik zu sein, sondern es ist möglich, daß Aristoteles später noch auf diesen Typus zurückgegriffen hat (etwa bei der Rückkehr nach Athen?), wenn er seine Metaphysik vor einer Zuhörerschaft entwickeln wollte, die die Vorbilderrolle der Ideen schon aufgegeben hatte, an den Ideen und besonders an den Zahlen als metaphysischen Wesenheiten aber festhielt. (Würde das nicht gerade zur philosophischen Lage in Athen zur Zeit der Rückkehr des Aristoteles stimmen?)

Ideen als Vorbilder eben schon anerkannt und bekannt und so nur noch die gegen die transzendente Existenz notwendig war. Freilich muß man zugeben, daß diese Art der Erklärung dem in B festgestellten Tatbestande weniger gerecht wird als die erste Annahme.

Die Frage, welcher dieser beiden Metaphysikentwürfe zeitlich früher anzusetzen ist, läßt sich methodologisch kaum mehr entscheiden; dazu ist eine literarhistorische Untersuchung notwendig. Wohl aber läßt sich eine literarhistorische Frage auf Grund unserer methodologischen Analyse entscheiden, eben die Frage, von der wir ausgegangen sind, die nämlich nach dem ursprünglichen Orte des Abschnitts A 9 und M 4—5. Im Buch M ist er nicht an seinem ursprünglichen Platze; das ist bewiesen worden. Und auch nicht im Buch A; das hat der Zusammenhang gezeigt, und dies wird durch die Erwägung bestätigt, daß A 1—7 nachweisen soll, man habe recht, den letzten Seinsgrund auf dem Wege über die vier Ursachen der Physik zu suchen, also eine Metaphysik von ähnlicher Anlage wie A einleitet, in der die Kritik der Ideenlehre erst am Ende der Darstellung der eigenen Lehre folgen soll. Der Abschnitt gehört also an keine der beiden Stellen, sondern ist eine ursprünglich selbständige Schrift (oder vielmehr der Auszug aus einer solchen), die in M nur leicht überarbeitet eingeschoben worden ist. Diese Schrift wird aber, das haben wir gesehen, in B schon vorausgesetzt. Die Redaktoren der Werke des Aristoteles, wahrscheinlich Andronikos von Rhodos selbst, mußten also, als sie diese ursprünglich selbständige Schrift in das Corpus der Metaphysik einordneten (sie muß also auch damals noch neben der in M vorhandenen, leicht überarbeiteten Fassung als selbständige Schrift vorhanden gewesen sein), sie vor B stellen und nach A 1—7, da sich dies als Einleitung zur ganzen Metaphysik darstellt. Dies lag um so näher, als sie im großen und ganzen auch die im geschichtlichen Abriß in A 3—6 befolgte Disposition verwendet (eine Disposition, die übrigens auch in anderen ähnlichen historischen Überblicken über die Vorgänger wiederkehrt), wenngleich in ganz anderer Absicht. Daß B die Ideen als transzendente Wesenheiten zum Problem macht, die Ideen als Vorbilder jedoch schon als widerlegt betrachtet, haben also die Redaktoren des heutigen Corpus der Metaphysik schon erkannt, und ein Beweis dafür ist eben der Platz, den A 9 heute einnimmt, im Widerspruch zu dem, was die logische Fortsetzung von A 1—7 sein sollte.

Tradition und Dogma bei Leo dem Großen.

Von August Deneffe S. J.

Leo I. hat weder über die Tradition noch über das Dogma eine eigene Abhandlung geschrieben. Aber seine Predigten und Briefe enthalten besonders über die Tradition beachtenswerte Gedanken, während es mehr von terminologischem Interesse ist, dem Worte *dogma* bei ihm nachzugehen. Der Brief 129 vom 10. März 454 an Bischof Proterius von Alexandrien (PL 54, 1075—1078) enthält soviel über die Tradition, daß er einer theoretischen Abhandlung darüber nahekommt.

Die ohne weitere Angaben gesetzten Zahlen bezeichnen die Spalten bei Migne, Patrologiae cursus completus, series prima, tomus 54. Die Zählung der Briefe ist der Migneausgabe entnommen. Brief 20—165 (mit einigen Ausnahmen) sind im Jahre 1932 mit anderer Zählung neu herausgegeben worden von E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum, Tomus II, Volumen 4, Concilium Universale Chalcedonense, Leonis Papae I Epistularum Collectiones, Berolini et Lipsiae 1932. Die Bezeichnung II 4 bedeutet diese Ausgabe von Schwartz, Tom. II, Vol. 4; es folgt dann Seiten- und Zeilenzahl. Der Text der Briefe ist nach Schwartz zitiert, soweit er dort vorhanden ist. Über frühere Neuausgaben einiger Briefe Leos siehe Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV (1924) 621. — Nach Empfang der Korrekturbogen sehe ich die von C. Silva-Tarouca S. I. veranstaltete Neuausgabe einer Reihe Leoninischer Briefe: S. Leonis Magni Epistulae contra Eutychis haeresim. Pars I. (Pontif. Univ. Gregoriana. Textus et documenta. Ser. theol. 15.) Romae 1934. In der Introductio p. XVI äußert der Herausgeber Bedenken gegen die Echtheit von 21 dem hl. Leo zugeschriebenen Briefen. Er stützt seine Zweifel, soviel ich sehe, hauptsächlich oder einzig auf innere Kriterien. Weitere Untersuchungen sind abzuwarten. Von den in unserer Arbeit zitierten Briefen fallen Brief 27 47 154 157 161 unter die von Silva-Tarouca in ihrer Echtheit angezweifelten.

I. Tradition.

1. Leo lehrt die Unveränderlichkeit des Glaubens. Zum Glaubensschatz kann nichts hinzugefügt werden, nichts darf von ihm weggenommen werden. Die Unversehrtheit des Glaubens ist zu bewahren. Der Sinn der Glaubenssätze kann durch ganz kleine Zusätze, Auslassungen oder Änderungen entstellt und zum Verderben verkehrt werden. Zu allen Zeiten und an allen Orten ist der Glaube derselbe.

In dem an die Kaiserin Pulcheria gerichteten Brief 95 vom 20. Juli 451, worin er die in Ephesus gehaltene monophysitische Synode vom August 449 eine Räubersynode, *latrocinium* (943 B 8: II 4, 51, 4), nennt, betont Leo die Unveränderlichkeit des Glaubens: „Hanc inter discordes sensus et carnales aemulationes moderationem volui custodiri, ut *integritati quidem fidei nihil avelli, nihil*

liceret apponi, ad unitatem vero pacemque redeuntibus remedium veniae praestaretur" (Ep. 95, 2; 943 AB; II 4, 50, 33). Die letzten Worte sind ein Zeugnis für die oft bewährte Milde und apostolische Hirtensorge Leos. Den Gedanken von der Unveränderlichkeit des Glaubens drückt er in der vierten Weihnachtspredigt so aus: „Magnum praesidium est fides integra, *fides vera, in qua nec augeri ab ullo quicquam nec minui potest;* quia nisi una est, fides non est, dicente apostolo: Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et Pater omnium, qui super omnes et per omnia et in omnibus nobis (Eph 4, 5). Huic unitati, dilectissimi, inconcussis mentibus inhaerete, et in hac omnem sectamini sanctitatem (Hebr 12, 14)" (Sermo 24, 6; 207 C 6).

Daher bleibt der Glaube zu allen Zeiten derselbe, wenn wir auch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Geheimnisse feiern: „cum *fides,* qua vivimus, *nulla fuerit aetate diversa*" (Sermo 23, 3; In Nat. 3, 3; 202 A 6). Leo selbst predigt keinen neuen Glauben, sondern den Glauben der Vorfahren: „Non enim novae praedicationis est epistula mea, qua ad relationem sanctae memoriae Flaviani contra Eutychen de Domini nostri Iesu Christi incarnatione respondi, *in nullo discedens ab eius fidei regula, quae evidenter a nostris vestrisque est defensa maioribus*", schreibt er unter dem 10. März 454 an den Bischof Proterius von Alexandrien (Ep. 129, 2; 1076 A 13; II 4, 85, 11). Proterius wurde 457 ermordet.

Der Glaube ist auch an allen Orten derselbe. Ägypten und Rom stimmen im Glauben überein: „Oportebat enim, ut ab Alexandrinae ecclesiae praesule talia scripta ad sedem apostolicam mitterentur, quae ostenderent magisterio beatissimi Petri apostoli *hoc ab initio* per beatum Marcum eius discipulum *didicisse Aegyptios, quod constat credidisse Romanos*", heißt es in demselben Brief an Proterius (Ep. 129, 1; 1075 A; II 4, 84, 28). Leo lehrt das, was die heiligen Väter auf dem ganzen Erdkreis gepredigt haben: „Ut autem pietas tua [Kaiser Leo I.] *cum venerabilium patrum praedicationibus nos concordare* cognoscat, aliquantas eorum sententias huic credidi subiciendas esse sermoni, quibus si dignaberis, recensitis *non aliud nos praedicare repperies, quam quod sancti patres nostri toto orbe docuerunt,* neque quemquam ab illis nisi solos impios haereticos discrepare" (Ep. 165, 10 vom 17. Aug. 458; 1171 B; II 4, 118, 29). Briefe gallischer und italischer Bischöfe sandte Leo an einen andern Teil der Kirche, damit man dort die Übereinstimmung des Glaubens dieser Bischöfe mit Rom erkennen könne: „Exemplaria quoque epistularum, quae Galli ad nos atque Itali episcopi concordi credulitate miserunt, pariter direximus, ut *quam etiam illorum nobiscum sit fides una, non lateat*" (Ep. 153, 2 an den Presbyter Aetius vom 1. Sept. 457; 1123 C; II 4, 99, 37). In einem Schreiben vom 11. Juli 457 bat der Papst den ost-

römischen Kaiser Leo, er möchte durch die katholischen Priester der bedrängten alexandrinischen Kirche einen neuen Oberhirten bestimmen lassen, damit überall die gleiche Glaubenspredigt gewahrt bleibe: „Sanctae primitus Alexandrinae ecclesiae pacis reparatione consulite et per catholicos sacerdotes talem provideri iubete pontificem, in quo et in actuum probitate et in fidei perfectione nihil possit reprehensibile repperiri, ut omnibus rite compositis *eadem ubique servetur praedicatio veritatis*" (Ep. 145, 2; 1114 B 8; II 4, 96, 14).

Die Vorsteher der Kirche („ecclesiarum . . . rectores" 1075 B 12; II 4, 84, 37) müssen darüber wachen, daß an den Glaubenssätzen keine Veränderung vorgenommen wird, da die Bedeutung der Sätze selbst durch einen ganz kurzen Zusatz oder durch eine kleine Änderung in den Irrtum verkehrt werden kann: „dum *vis sententiarum brevissima adiectione aut commutatione corrumpitur* et confessio, quae operabatur salutem, subtili nonnumquam transitu vergit in mortem. . . . Hoc igitur, frater carissime, pro sollicitudine fidei communis admoneo, ut, quia inimici crucis Christi omnibus et verbis nostris insidiantur et syllabis, nullam illis vel tenuem occasionem demus, qua Nestoriano nos sensui congruere mentiantur" (Ep. 129, 1 et 2 an Proterius; 1075 C 1076 B 9; II 4, 85, 2 et 18). Die letzten Worte, angefangen von „inimici crucis" zitiert der hl. Thomas, S. th. 2, 2 q. 11 a. 2 ad 2.

2. Gegen den einen apostolischen Glauben darf sich kein Geist und kein Wort erheben: „siquidem ipsa catholici symboli brevis et perfecta confessio, quae duodecim apostolorum totidem est signata sententiis, tam instructa sit munitione caelesti, ut omnes haereticorum opiniones solo ipsius possint gladio detruncari. Cuius symboli plenitudinem si Eutyches puro et simplici voluisset corde concipere, in nullo a decretis sacratissimi Nicaeni concilii deviaret et hoc a sanctis patribus intellegeret constitutum, ut *contra apostolicam fidem, quae non nisi una est, nullum se ingenium, nullum elevaret eloquium*" (Ep. 31, 4 an die Kaiserin Pulcheria vom 13. Juni 449; 794 B 2; II 4, 14, 30).

Von der apostolischen Tradition auch nur in einem kleinen Stücke abweichen, gilt als Sakrileg: „Si quis adversariorum machinationibus conivendum esse crediderit, ipse se a communione catholicae ecclesiae separabit, cum secundum inspirationem Dei et in fide incarnationis Domini et in custodia Calchedonensis synodi universalis ecclesiae sit una sententia et praecipue in nostris partibus tam firmiter *evangelica doctrina* teneatur, *ut magnum sacrilegium putetur, si a traditione apostolica vel in exiguo aliquo devietur*" (Ep. 157, 3 an Bischof Anatolius von Konstantinopel vom 1. Dez. 457; 1133 C; II 4, 109, 39). Eutyches hätte nicht von der katholischen Tradition abweichen sollen: „*quem a traditione catholica*

non decuerat deviare, sed in eadem, quae tenetur ab omnibus, credulitate persistere" (Ep. 27 an Flavian vom 21. Mai 449; 752 A; II 4, 9, 6).

3. Dieser eine unveränderliche Glaube leitet sich her vom Evangelium Christi und von der Predigt der Apostel. Er ist evangelisch und apostolisch. Bisweilen (Ep. 162, 2 und 93, 2) wird auch auf die Propheten als Quelle verwiesen[1].

In dem kurz vorher genannten Brief 145 an Kaiser Leo vom 11. Juli 457 bat der Papst den Kaiser auch um Schutz der Definitionen des Konzils von Chalcedon gegen die Umtriebe der Monophysiten: „Unde, quod negandum illis [haereticis] sponte vidistis, gloriosum vobis est universali ecclesiae me supplicante concedere et incommutabiliter perpetueque praestare, ut *quae secundum evangelium Christi et praedicationis apostolicae veritatem omnibus retro saeculis una fide unaque intellegentia roborata sunt,* nulla ulterius possint actione convelli" (Ep. 145, 2; 1114 AB; II 4, 96, 9). Die Definition des Konzils von Chalcedon, die in allem den evangelischen und apostolischen Lehren entspricht, ist unverletzlich: „Neque liceat quicquam de illa definitione convelli, quam ex inspiratione divina non dubium est *per omnia evangelicis atque apostolicis consonare doctrinis*" (Ep. 147, 2 an Bischof Julian und den Presbyter Aetius vom 11. Juli 457; 1116 BC; II 4, 97, 21). Von seinem dogmatischen Brief an Flavian (dieser ist gemeint, soviel ich sehe) sagt Leo, daß sein Inhalt aus der evangelischen und apostolischen Lehre geschöpft sei: „Quidquid tunc a nobis scriptum est, *ex apostolica et evangelica probatur sumptum esse doctrina*" (Ep. 152 an Bischof Julian vom 1. September 457; 1123 A; II 4, 99, 21). Er lobt die ägyptischen Bischöfe, daß sie in der evangelischen und apostolischen Lehre unüberwindlich feststanden: „Confortante vos Domino Nostro Iesu Christo *in evangelica apostolicaque doctrina insuperabiles perstitistis*" (Ep. 154 vom 11. Oktober 457; 1124 B; II 4, 101, 14). Ebenso lobt er (21. März 458) den Klerus von Konstantinopel: „Laetificatus valde sum et plurimum delectatus, quod mihi fidei vestrae est, de qua in Domino glorior, manifestata constantia, et *intellego vos per omnia devotissimos doctrinae evan-*

[1] Über die Propheten als Quelle oder Norm der christlichen Glaubensverkündigung in den ersten Jahrhunderten finden sich längere Ausführungen bei D. van den Eynde O. F. M., Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Gembloux u. Paris 1933) 5 ff. 21 ff. Auf S. 43 wird von Papst Klemens I. gesagt: „Il inaugure ainsi la méthode d'argumentation tripartite, — par les prophètes, le Seigneur et les Apôtres, — qui deviendra classique à partir d'Irénée." Über die Reihe: Propheten, Christus, Apostel bei Irenäus vgl. auch Deneffe, Der Traditionsbegriff (Münster 1931) 29 32.

gelicae esse discipulos, atque apostolicis praedicationibus, quae ex eodem fonte manarunt, *nihil prorsus sentire diversum,* quia catholica fides, quae vera et una est, nulla se patitur diversitate violari" (Ep. 161, 1; 1142 B; II 4, 108, 15). Wir dürfen nicht den verurteilten Häretikern zulieb den Schein erwecken, als ob wir an einer Sache zweifelten, die ganz klar mit den prophetischen und evangelischen und apostolischen Zeugnissen übereinstimmt: „. . . ne ad arbitrium damnatorum ipsi de his videamur ambigere, quae manifestum est per omnia *propheticis et evangelicis atque apostolicis auctoritatibus consonare*" (Ep. 162, 2 an Kaiser Leo vom 21. März 458; 1144 C; II 4, 106, 6). Die Entscheidungen von Nizäa und Chalcedon fließen aus der evangelischen und apostolischen Quelle: „. . . cum utrorumque *sancta decreta ex evangelico et apostolico manifestum sit fonte prodire* et quidquid non est de irrigatione Christi, poculi esse viperei" (ebd. n. 3; 1145 B; II 4, 106, 31). Die ganze Kirche ist mit Christi Lehre zu durchdringen, die von den Aposteln aufgenommen und gepredigt wurde: „. . . *ut universa ecclesia, Christi imbuenda doctrinis, hoc sibi non dubitaret credendum, quod apostoli susceperant praedicandum*" (Ep. 165, 7 an Kaiser Leo vom 17. August 458; 1165 B; II 4, 116, 25). Leo war sich bewußt, daß er in seinem dogmatischen Brief an Flavian auf Grund der Zeugnisse des Evangeliums und der Worte der Propheten sowie der Lehre der Apostel den rechten Glauben an das Geheimnis der Menschwerdung dargelegt hatte: „Reiecta penitus audacia disputandi contra fidem divinitus inspiratam vana errantium infidelitas conquiescat nec liceat defendi, quod non licet credi, cum *secundum evangelicas auctoritates, secundum propheticas voces apostolicamque doctrinam* plenissime et lucidissime per litteras, quas ad beatae memoriae Flavianum episcopum misimus, fuerit declaratum, quae sit de sacramento incarnationis Domini Nostri Iesu Christi pia et sincera confessio" (Ep. 93, 2 „Leo sanctae synodo apud Nicaeam constitutae" vom 26. Juni 451; 937 B; II 4, 52, 14).

Leo lehrt nichts anderes, als was der Apostelfürst Petrus, dessen Stelle er vertritt, gelehrt hat: „Cum ergo cohortationes nostras auribus vestrae sanctitatis adhibemus, *ipsum vobis, cuius vice fungimur, loqui credite,* quia et illius vos affectu monemus et *non aliud vobis, quam quod docuit, praedicamus*" (Sermo 3, 4, gehalten an einem Jahrestag seiner Erhebung zum Papst; 147 AB). Es ist dasselbe Kapitel 4, in dem am Anfang die berühmten Worte stehen: „cuius dignitas etiam in indigno herede non deficit".

Bei der „praedicatio apostolica" (z. B. Ep. 145 161) ist wohl zunächst an die mündliche Predigt der Apostel zu denken. Die „doctrina apostolica" kann die mündliche Predigt bedeuten, kann aber auch die in den Apostelbriefen vorgetragene Lehre bezeichnen, wie

es der Fall ist Sermo 69, 1 (376 B) in dem Satz: „. . . ut secundum apostolicam doctrinam ‚idipsum dicamus omnes et simus perfecti in eodem sensu et in eadem scientia' (1 Cor 1, 10)".

4. Die letzte Quelle der katholischen Glaubenslehre ist Gott. Wir glauben und lehren das, was „divinitus traditum" ist: „Ad fratrem nostrum Flavianum sufficientia pro qualitate causae scripta direxi, quibus et vestra dilectio et ecclesia universa cognoscat de antiqua et singulari fide, quam indoctus impugnator incessit, *quid divinitus traditum teneamus* et quid incommutabiliter praedicemus" (Ep. 34, 2 an Bischof Julian vom 13. Juni 449; 802 AB; II 4, 16, 34). Die katholische Glaubenslehre ist die Lehre Christi, unseres Gottes: „universa ecclesia, Christi imbuenda *doctrinis*" (Ep. 165, 7; 1165 B; II 4, 116, 25). Von Christus wird auch das „tradere" ausgesagt; er hat uns das Vaterunser überliefert: „Merito ergo *Dominus in oratione, quam tradidit,* noluit nos ad Deum dicere: fiat voluntas nostra, sed: fiat voluntas tua" (Sermo 93, 1; 456 B). Vgl. Cyrill von Jerusalem, Catechesis mystagogica 5, 11 (PG 33, 1117 A), wo vom Gebet des Herrn gesagt wird: ἣν ὁ Σωτὴρ παρέδωκε.

5. Die Lehre der Apostel ist durch Vermittlung der heiligen Väter auf uns gekommen. Was sie von ihren Vorfahren empfingen, das haben sie den Nachfolgern überliefert. Und auch Leo lehrt das, was die Väter gelehrt haben.

In dem schon dreimal zitierten Brief 129 vom 10. März 454 an Bischof Proterius von Alexandrien werden diese Gedanken über die Tradition vorgetragen. Wie das Schreiben des Bischofs von Alexandrien dem Papst zu seiner Freude beweist, haben die Ägypter durch das Lehramt des hl. Petrus aus dem Munde seines Schülers Markus von Anfang an dasselbe gelernt, was die Römer geglaubt haben. Der Text wurde schon S. 544 angeführt (Ep. 129, 1). Leo selbst ist in seinem Brief an Flavian in keinem Punkte von der Glaubensregel abgewichen, die offensichtlich von seinen Vorgängern und von den früheren Alexandrinischen Bischöfen verteidigt worden ist (S. 544 Ep. 129, 2). Das Volk Gottes soll wissen, daß ihm heute dieselbe Lehre verkündet wird, die die Väter von ihren Vorfahren überkamen und die sie ihren Nachfahren überlieferten: „Plebem autem et clerum omnemque fraternitatem ita debet diligentia tua ad profectum fidei cohortari, ut *nihil te novum docere demonstres, sed ea omnium insinuare pectoribus, quae venerandae memoriae patres consona praedicatione docuerunt,* cum quibus in omnibus nostra concordat epistula. Hoc autem non solum tuis verbis, sed et ipsa praecedentium expositionum recitatione monstrandum est, *ut plebs Dei noverit ea sibi praesenti doctrina insinuari quae patres et acceperunt a praecedentibus suis et posteris tradiderunt*" (Ep. 129, 2; 1076 B; II 4, 85, 21).

Dieselben Gedanken finden sich in anderen Briefen. Den katholischen Glauben haben wir durch die heiligen Väter von den Aposteln her gelernt und lehren ihn weiter: „*catholica fides, quam* instruente nos Spiritu Dei *per sanctos patres a beatis apostolis didicimus et docemus*“ (Ep. 89 an Kaiser Marcian vom 24. Juni 451; 930 B 14; II 4, 47, 28). Zwei Tage später schrieb Leo an denselben Kaiser: „Obtestor et obsecro clementiam vestram, ut in praesenti synodo *fidem, quam beati patres nostri ab apostolis sibi traditam praedicarunt,* non patiamini quasi dubiam retractari“ (Ep. 90, 2; 933 B; II 4, 48, 24). Die Konzilsväter wissen wohl, was wir aus der alten Überlieferung glauben: „Non potestis ignorare, *quid ex antiqua traditione credamus*“ (Ep. 93, 1 vom 26. Juni 451; 937 B; II 4, 52, 13). Dann wird die Einheit leicht gewahrt, wenn aller Herzen sich in dem Glauben zusammenfinden, den wir von den evangelischen und apostolischen Verkündigungen her durch unsere heiligen Väter empfangen haben: „Facile firmabitur probanda concordia, si in eam *fidem, quam evangelicis et apostolicis praedicationibus declaratam per sanctos patres nostros accepimus et tenemus,* omnium corda concurrant“ (Ep. 94 an Kaiser Marcian vom 20. Juli 451; 941 B; II 4, 50, 7).

Wenigstens in einem Briefe nennt uns Leo auch im einzelnen mehrere Väter, mit deren Lehre seine Lehre übereinstimmt. Er schreibt an Kaiser Leo: „*Ut autem pietas tua cum venerabilium patrum praedicationibus nos concordare cognoscat, aliquantas eorum sententias huic credidi subiciendas esse sermoni . . .*“ (Ep. 165, 10 oben S. 544). Im einzelnen führt dann Leo in der nun folgenden Sammlung von Väterstellen auf: Hilarius, Athanasius, Ambrosius, Gregor von Nazianz, Basilius, Johannes Chrysostomus, Theophilus von Alexandrien, Augustinus, Cyrill von Alexandrien. In Brief 31, 4 (oben S. 545) scheint er unter den „sancti patres“ die Väter des Konzils von Nizäa zu verstehen.

Beachtenswert ist die Erwähnung der „intellegentia christiana“, über deren Reinheit zu wachen ist: „Magna Sancti Spiritus eruditione nitendum est, ut diabolicis falsitatibus nequeat *intellegentia christiana* violari“ (Ep. 129, 1 an Proterius; 1075 B; II 4, 84, 35). Derselbe Ausdruck kehrt wieder im Brief 145, 2 an Kaiser Leo: „quae secundum evangelium Christi et praedicationis apostolicae veritatem omnibus retro saeculis *una fide unaque intellegentia* roborata sunt“ (1114 B 3; II 4, 96, 11). Auch das verdient Beachtung, daß vom katholischen Glauben das „tradere“ ausgesagt wird: „*Hoc catholica fides tradit,* hoc exigit, ut in Redemptorem nostrum duas noverimus convenisse naturas“ (Sermo 54, 1, de passione Domini 3; 319 B 2).

6. Außer der Überlieferung der Glaubenslehre kennt Leo auch eine Überlieferung von Gebräuchen.

Über den Sonntag als Weihetag schrieb Leo an Bischof Dioskorus von Alexandrien: „Cum enim beatissimus Petrus apostolicum a Domino acceperit principatum et Romana ecclesia in eius permaneat institutis, nefas est credere, quod sanctus discipulus eius Marcus, qui Alexandrinam primus ecclesiam gubernavit, aliis regulis traditionum suarum decreta formaverit; cum sine dubio de eodem fonte gratiae unus spiritus et discipuli fuerit et magistri, nec aliud ordinatus tradere potuerit, quam quod ab ordinatore suscepit. Non ergo patimur, ut, cum unius nos esse corporis et fidei fateamur, in aliquo discrepemus et alia doctoris, alia discipuli instituta videantur. *Quod ergo a patribus nostris propensiore cura novimus esse servatum, a vobis quoque volumus custodiri,* ut non passim diebus omnibus sacerdotalis vel levitica ordinatio celebretur, sed post diem sabbati eius noctis, quae in prima sabbati lucescit, exordia deligantur, in quibus his, qui consecrandi sunt, ieiunis et a ieiunantibus benedictio conferatur" (Ep. 9; 625 A; nicht bei Schwartz II 4). In demselben Brief mahnt er, an hohen Festtagen mehrere Messen zu feiern, damit alle Gelegenheit zur Beiwohnung des hl. Opfers hätten, und dann fügt er hinzu: „Studiose ergo dilectionem tuam et familiariter admonemus, ut *quod nostrae consuetudini ex forma paternae traditionis insedit,* tua quoque cura non negligat" (Ep. 9, 2; 627 A).

In der zweiten Predigt über das Pfingstfasten führt er die kirchlichen Gewohnheiten auf apostolische Tradition zurück. „Dubitandum non est omnem observantiam christianam eruditionis esse divinae, et *quidquid ab ecclesia in consuetudinem est devotionis receptum, de traditione apostolica et de Sancti Spiritus prodire doctrina*" (Sermo 79, 1; 418 B). Etwas Ähnliches gilt vom Septemberfasten: „Quod enim dudum et *traditio decrevit et consuetudo firmavit,* nec eruditio ignorat nec pietas praetermittit" (Sermo 94, 1; 458 A).

Um der Einheit willen nahm Leo für das Jahr 455 gegen die römische Liste, wonach Ostern auf den 17. April fallen sollte, die ägyptische Berechnung an, die den 24. April bestimmte: „non quia hoc ratio manifesta docuerit, sed quia unitatis, quam maxime custodimus, cura persuaserit" (Ep. 137, 1; 1101 A; II 4, 90, 12; vgl. Ep. 88, 4; 929 B; II 4, 47, 11). Er hält also nicht immer starr an einer disziplinären Anordnung fest. Die Sorge für die einheitliche Feier des Osterfestes gehört aber zum Apostolischen Stuhl: „Hoc divina institutio et paterna traditio ad nostram sollicitudinem voluit pertinere" (Ep. 96 an Bischof Ravennius von Arles über den Ostertermin des Jahres 452 [23. März]; 945 A; nicht bei Schwartz II 4).

7. Die Manichäer haben Geheimtraditionen: „Et omnia, quae tam in scripturis, quam *in occultis traditionibus suis* habent profana

vel turpia, ut nosset populus, quid effugeret aut vitaret, oculis christianae plebis certa manifestatione probavimus" (Ep. 7, 1; 621 A; nicht bei Schwartz II 4).

II. Dogma.

1. Sehr oft gebraucht Leo das Wort dogma, wo es sich um häretische Lehren handelt. Häufig verbindet er es mit dem Namen der Irrlehrer.

Apollinaris: „Eutyches . . . tertium *Apollinaris dogma* delegit" (Ep. 165, 2 an Kaiser Leo vom 17. Aug. 458; 1157 B; II 4, 113, 27).

Cerdo und Marcion: „sequentes *dogmata Cerdonis atque Marcionis*" (Ep. 15, 4 an Bischof Turribius von Asturien vom 21. Juli 447 über die Irrlehren der Priszillianisten; 682 B; nicht bei Schwartz II 4).

Eutyches: „Sed cum [Eutyches] anathematizando *impio dogmati* noluisset praebere consensum, intellexit eum fraternitas vestra in sua manere perfidia" (Ep. 28, 6 an Flavian vom 13. Juni 449; 779 A 7; Schwartz, Acta Conc. Oec., tom. II, vol. 2, pars prior [1932], p. 32, 15). „Nihil *Eutychiani dogmatis* praetermittat [Atticus presbyter tuus], quod non manifestatione suae professionis christiano populo audiente condemnet" (Ep. 157, 4 an Bischof Anatolius von Konstantinopel vom 1. Dez. 457; 1134 A 13; II 4, 110, 14). „Unde cum sancta Synodus Calchedonensis, quae ab universis Romani orbis provinciis cum totius mundi est celebrata consensu et a sacratissimi concilii Nicaeni est indivisa decretis, omnem *Eutychiani dogmatis* impietatem a corpore catholicae communionis absciderit, quomodo erit cuiquam lapsorum ad ecclesiasticam pacem recursus, nisi perfecta fuerit satisfactione purgatus?" (Ep. 164, 3 an Kaiser Leo vom 17. August 458; 1150 B; II 4, 111, 24.)

Manichäer: „Qui [sc. *Manichaei*] cum *de perversitate dogmatis sui* et de festivitatum suarum consuetudine multa reserassent . . ." (Sermo 16, 4; 178 C 4). *„Vae illorum dogmati,* apud quos etiam ieiunando peccatur. Damnant enim creaturarum naturas in creatoris iniuriam" (Sermo 42, 4; 278 B).

Nestorius: „Nos enim, venerabilis imperator, sicut *Nestorii dogma perversum* merito anathemavimus [sic], ita iuste etiam horum impietatem, qui veritatem carnis nostrae negant a Domino Iesu Christo susceptam esse, damnamus" (Ep. 54 an Kaiser Theodosius vom 24. Dezember 449; 856 A; II 4, 11, 21). „Prior itaque synodus Ephesena *Nestorium cum dogmate suo* merito iusteque damnavit" (Ep. 91, 1 an Kaiser Marcian vom 26. Juni 451; 933 A; II 4, 48, 19). „Andream . . . et Euphratam, . . . si professionibus plenissime scriptis non minus Eutychianam haeresim quam *Nestorianum exsecrabile dogma* condemnant, quoniam venia est praestanda correctis, presbyteros consecrabis" (Ep. 135, 2 an Bischof Anatolius

von Konstantinopel vom 29. Mai 454; 1097 B; II 4, 89, 8). „Agat ergo dilectio tua, frater carissime, ne vel *Nestoriani dogmatis* vel Eutychiani erroris ullum in Dei populo possit vestigium reperiri" (Ep. 171, 2 an Bischof Timotheus von Alexandrien vom 18. August 460; 1215 C; nicht bei Schwartz II 4; CSEL 35 a [ed. O. Günther] p. 121, 6).

Novatian: „Libellum fidei suae ad nos meminerit dirigendum, quo et *Novatiani dogmatis* damnet errorem et plenissime confiteatur catholicam veritatem" (Ep. 12, 6 an die afrikanischen Bischöfe der Provinz Mauritania Caesariensis vom 10. Aug. 446; 653 A; nicht bei Schwartz II 4).

Priszillian: „Hoc prodidit iusta querimonia, quod Dictinii tractatus, quos secundum *Priscilliani dogma* conscripsit, a multis cum veneratione legerentur" (Ep. 15, 16 an Bischof Turribius vom 21. Juli 447; 688 B; nicht bei Schwartz II 4).

Außerdem finden sich bei „dogma" verschiedene Beiwörter, die zur Kennzeichnung einer verwerflichen Lehre dienen: *„damnato olim dogmati* laudabiliter contrairet potius, quam consortium Eutychianae impietatis eligeret" (Ep. 129, 2 an Bischof Proterius vom 10. März 454; 1076 B 7; II 4, 85, 17; es handelt sich um das „Dogma" des Eutyches). — „Atticum vero et Andream, . . . quos a vestra laudabili fide dissentire cognovi atque Eutychianorum apertissime convivere perfidiae, nisi prius *hostilia dogmata* propria voce ac subscriptione damnaverint . . . , ordinis sui honore priventur" (Ep. 161, 2 an die Presbyter, Diakone und Kleriker von Konstantinopel vom 21. März 458; 1143 A; II 4, 108, 36). — „Monemus, ne . . . in receptione *nefarii dogmatis* consensum tui cordis immisceas" (Ep. 47, 2 an Bischof Anastasius von Thessalonich vom 13. Oktober 449; 839 C; II 4, 22, 27). — „Cum etiam per Aegyptum, Deo vos in omnibus adiuvante, celerius credamus omnes *pravi dogmatis* exstinguendas esse reliquias" (Ep. 136, 2 an Kaiser Marcian vom 29. Mai 454; 1099 B; II 4, 91, 4). — „Ut inter *compugnantia dogmata falsitatis* vera catholicae fidei pace gauderent" (Ep. 87 an Bischof Anatolius vom 14. Juni 451; 926 A; II 4, 45, 27).

2. Leo der Große redet auch vom „dogma catholicum". In dem Aufsatz „Dogma, Wort und Begriff" (Schol 6 [1931] 513) hatte ich geschrieben: „Ambrosius, Augustinus, Leo d. Gr., Gregor d. Gr. gebrauchen, so viel mir bekannt ist, niemals das Wort dogma zur Bezeichnung der katholischen Lehre." Ähnlich ebd. 537. Unterdessen habe ich aber das Wort in dieser Bedeutung bei Leo gefunden. An drei Stellen setzt er ausdrücklich das Beiwort catholicum dazu: Über den Bischof Proterius von Alexandrien schreibt Leo unter dem 10. März 454 an Kaiser Marcian: „Quam sincerus sit *catholici dogmatis praedicator,* ipsius professione clarescit" (Ep. 130, 1; 1078 B 9; II 4, 83, 22). Das catholicum dogma, das Pro-

terius verkündet, ist, wie sich aus dem folgenden ergibt, insbesondere die Lehre vom menschgewordenen Wort Gottes, die Leo in seinem dogmatischen Brief an Flavian dargelegt hat: „Nam cum amplecti se epistulam meam, quam ad beatae memoriae Flavianum contra Eutychen impium misi, toto corde profitetur, quid aliud quam apostolorum se ostendit esse discipulum?" (1078 C; II 4, 83, 26.)

In einem andern Brief an Kaiser Marcian vom 29. Mai 454 empfiehlt er dem Kaiser den päpstlichen Vertreter Julian von Kios, den er mit dem Schutz des katholischen Dogmas in Konstantinopel betraut habe: „Suggestiones autem fratris et coepiscopi mei Iuliani, quem pietati vestrae commendo, quaeso, ut benignius, sicut facitis, audiatis. Hoc etiam fratri meo Anatolio proderit, si eum, quem *pro catholico dogmate* illic esse volui, dignanter habeatis" (Ep. 136, 3; 1100 A; II 4, 91, 15). Auch hier dürfte besonders das Dogma von der Menschwerdung und die rechte Lehre über Christus gegenüber der eutychianischen Irrlehre gemeint sein.

In einem Brief vom 17. Juni 460 an Bischof Gennadius von Konstantinopel sagt Leo von dem Eindringling Timotheus Ailurus, der sich widerrechtlich die Bischofswürde in Alexandrien angemaßt hatte, er dürfe, wenn er sich auch wieder, vielleicht widerwillig, dem katholischen Dogma zuwende, doch nicht zur alexandrinischen Kirche zurückkehren: „invitus saltem ad *catholicum se dogma* convertat" (Ep. 170; 1214 B; nicht bei Schwartz II 4).

Eine vierte Stelle ist ein Zitat aus dem sogenannten dogmatischen Brief des hl. Cyrill. Das Zitat beginnt mit den Worten: „Ait igitur sancta et magna synodus". Gemeint ist die Synode von Nizäa vom Jahre 325. Der Text findet sich griechisch PG 77, 45 B; bei Schwartz, Acta I 1, 1, p. 26, 20; lateinisch PG 77, 46 B; bei Schwartz, Acta I 5, p. 338, 20; ferner bei Isidor von Sevilla, Graecorum Concilia, X. Concilium Ephesinum, PL 84, 159 A, sowie bei Pseudo-Isidor PL 130, 301 B. Vgl. Schol 8 (1933) 66 210 212. Eine andere alte lateinische Übersetzung rührt von Marius Mercator her. Der von Leo zitierte Satz, der uns angeht, lautet: „Haec nos sequi verba debemus, *his nos convenit obtemperare dogmatibus,* considerantes, quid sit incarnatum esse et hominem factum Dei Verbum." Das lateinische Wort „dogma" ist dabei die Wiedergabe des gleichen griechischen Wortes. Die Übersetzung des Marius Mercator († nach 451) vermeidet an dieser Stelle das Wort „dogma". Es heißt dort: „Haec etiam nos scita ac rationes sequentes, quid significet incarnatum esse illud Dei Verbum de Deo videamus" (Schwartz, Acta I 5, p. 50, 13). In der Migneausgabe (PL 48, 806 A) lautet der Satz: „Haec etiam nos scita hac ratione sequentes . . .". Das Zitat ist bei Leo das letzte in der Sammlung von Väterstellen, die er dem an Kaiser

Leo gerichteten, vom 27. August 458 datierten Brief 165 beigefügt hat (Ep. 165; 1187 A; II 4, 129, 10).

Eine fünfte Stelle findet sich in der 8. Weihnachtspredigt (Sermo 28, 4; 224 AB). Der Papst zählt im vierten Abschnitt dieser Predigt eine Reihe christologischer Irrlehren auf und erwähnt als letzte: „Postremo iidem asserere praesumpserunt partem quandam Verbi in carnem fuisse conversam, ut *in unius dogmatis varietate multiplici* non carnis tantum animaeque natura, sed etiam ipsius Verbi solveretur essentia." Das „unum dogma" scheint eben die katholische Lehre von Christus zu sein, wie sie Leo im Eingang des Kapitels kurz zusammenfaßt: „duarum in Christo naturarum veritatem sub unius personae confessione" (223 C). Unter „unius dogmatis varietas multiplex" wären dann wohl die verschiedenen Entstellungen des Dogmas durch die Häretiker zu verstehen. In der Bibliothek der Kirchenväter (München 1927, I S. 127) ist die Stelle von Th. Steeger so übersetzt: „bei der mannigfachen und verschiedenen Auslegung dieses e i n e n Glaubenssatzes".

Ich glaube sämtliche Stellen, an denen Leo I. in seinen Predigten und Briefen das Wort *dogma* zur Bezeichnung der katholischen Lehre gebraucht, namhaft gemacht zu haben. Es sind im ganzen fünf; davon finden sich vier in den Briefen und nur eine (oder höchstens eine) in den Predigten. In den Briefen wird das Wort in dieser Bedeutung nicht vor dem Jahre 454 gebraucht. Dagegen konnten 18 Stellen angeführt werden, darunter zwei aus den Predigten, wo das Wort auf falsche Lehren angewandt wird. Die ältesten datierten Briefe, in denen das Wort in dieser Bedeutung vorkommt, sind aus dem Jahre 446. Der Ausdruck „dogmata divina" steht in einem Brief des Kaisers Theodosius an die Kaiserin Galla Placidia (Ep. 63; 877 B 4; Schwartz, Acta Conc. Oec., tom. II, vol. 1, pars 1, p. 7, 31).

Was Leo der Große über die T r a d i t i o n lehrte, läßt sich wenigstens zu einem großen Teil in einen Satz zusammenfassen, den T e r t u l l i a n als Katholik in seinem Buch De praescriptione haereticorum (37, 1) niedergeschrieben hat: „In ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit." Bezüglich des Traditionsbegriffes bei Leo kann man, besonders nach den unter I 5 gemachten Angaben, sagen: er faßt die Tradition als die unfehlbare kirchliche Glaubensverkündigung auf, die mit den Aposteln begann und von den kirchlichen Lehrern fortgesetzt wird. Der katholische Glaube ist der Glaube, den Leo mit der Gnade des Hl. Geistes durch die hl. Väter von den Aposteln gelernt hat und den er unverändert weiter lehrt: „catholica fides, quam instruente nos Spiritu Dei per sanctos patres a beatis apostolis didicimus et docemus" (Ep. 89 an Kaiser Marcian vom 24. Juni 451; 930 B 14; II 4, 47, 28).

Analyse der Hoffnung.

Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J.

Im sechsten Jahrgang (1931) dieser Zeitschrift (S. 1—41) hatte ich eine Analyse der Liebe versucht. Schon damals bestand die Absicht, das Tugendsystem, wie es vor allem der hl. Thomas von Aquin in glänzendem logischem Aufbau geboten hat, mehr psychologisch zu zerlegen sowohl wie aufzubauen. Denn wenn der Aquinate auch eine Fülle wertvollster psychologischer Einzelmomente bringt, geht seine ganze Einstellung in der Tugendlehre doch zu sehr auf das Logische, als daß die Psychologie ganz zu ihrem Recht käme. Darum soll hier ein weiterer Versuch gemacht werden mit der zweiten göttlichen Tugend, der Hoffnung. Zwar hat nach Fertigstellung der Arbeit Coel. Zimara ein ganzes Buch über „Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur" geschrieben (Paderborn 1933, Schöningh; s. Schol 8 [1933] 572 ff.). Da er sich aber wesentlich an die scholastischen Autoren hält, wird vorliegende Behandlung nicht überflüssig.

I. Die Hoffnung als allgemein menschliches Phänomen.

1. Die Hoffnung im Triebhaften, Animalischen. Die Frage, ob die Hoffnung sich schon in der tiefsten Schicht des Seelenlebens finde, im Triebhaften, Animalischen, ist schon öfter aufgeworfen und, wo man es wohl am wenigsten vermuten möchte, in der mittelalterlichen Philosophie mit Ja beantwortet worden. Kein Geringerer als Thomas von Aquin stellt sich bei seiner ausführlichen Behandlung der menschlichen Triebe und Affekte (S. th. 1, 2 q. 40 a. 3) diese Frage und begründet seine bejahende Antwort nicht mit einem abstrakten Prinzip, sondern einer Naturbeobachtung: Sieht der Hund einen Hasen, der Habicht einen Vogel in zu weiter Entfernung, so stürzen sie ihm nicht nach, wie wenn sie ohne Hoffnung wären, die Beute zu erreichen; ist diese aber nahe, so setzen sie ihr nach, wie voll Hoffnung, sie zu erjagen. Aus diesen äußeren Bewegungen lassen sich aber die inneren Triebe erschließen. Sollte dem so sein, so wäre es nur folgerichtig und ähnlichen psychologischen Analogieschlüssen entsprechend, auch im Menschen die Hoffnung im Animalischen verwurzelt sein zu lassen. Dagegen spricht aber zuerst die Tatsache, daß das Tier, wenn es enttäuscht wird, die pickende Henne, der an die Tür kratzende Hund, die Lasten tragende Ameise, ihre Bewegungen trotzdem häufig nicht aufgeben, ja, sich manchmal zu Tode arbeiten; ferner die Erwägung, daß die sog. Hoffnung einfacher erklärt werden kann: als triebhaftes Verlangen, das erst durch eine bestimmte Art und Stärke der Wahrnehmung ausgelöst wird; vor allem aber durch die mehr abstrakte Erwägung, die der englische Psychologe Shand

(The foundations of character, 2. Aufl., London 1920) angestellt hat: Schon die Grundlage der Hoffnung, das Verlangen, ist beim Menschen etwas anderes als Trieb und Impuls beim Tier, weil der Mensch dabei Ziel und Mittel einander gegenüberstellt; der Hoffende stellt außerdem noch in seinem Affekt Ziel und Kraft, es zu erreichen, gegenüber. Eine solche Reflexion und Abstraktion ist dem Tier nicht gegeben.

2. Die Elemente der Hoffnung in den verschiedenen Seelenschichten. Der Tatsache, daß die Hoffnung als Komplex sich nicht im Animalischen findet, widerstreitet es nicht, daß dies von einzelnen ihrer Elemente gilt. Als erstes ist das Verlangen zu bezeichnen, allerdings in dem oben erwähnten weiteren Sinn. Es mit Shand als bloße Abstraktion anzusehen, weil es sich in allen primären Strebungen: der Furcht, dem Zorn, der Selbstbehauptung usw. finde, geht nicht an, da es auch selbständig vorkommt. Schon das Verlangen ist ein recht kompliziertes seelisches Gebilde. Sein Kern, der Trieb zum Ziel, ist unzurückführbar. Er setzt neben der einfachen Zielerkenntnis, die beim Instinkt des Tieres nicht einmal notwendig ist, eine Mittelerkenntnis voraus. Damit steht auf dem Grunde des Verlangens eine Überzeugung, ein Werturteil, das meist von einem Wertgefühl oder einem Wohlgefallen und von Zweck—Mittel-Beziehungsurteilen begleitet ist. Diese letzten sind dadurch bedingt, daß das Verlangen einen Verzug voraussetzt — erreicht man das Erstrebte sofort, so ist ein Verlangen überflüssig —; dieser Verzug bringt gleichzeitig ein anderes Gefühl mit sich, nämlich eine gewisse Ungemütlichkeit.

Dieses Unlustgefühl kommt schon direkt an das Kernerlebnis der Hoffnung oder die Hoffnung im engern Sinn heran. Das Verlangen hat nämlich, wie wieder Shand sehr gut bemerkt, eine ganze Reihe von Emotionen zur Verfügung, die seine Wirkung erhöhen oder auch eindämmen. Sie bauen auf der Erkenntnis von der Erreichbarkeit des Zieles auf, bilden eine Mischung von Lust- und Unlustgefühlen und bewegen sich auf der Skala: fast reine Lust bis reine Unlust. Es sind die Emotionen: Zuversicht, Hoffnung, Bangigkeit, Verzagtheit, Enttäuschung, Verzweiflung. Die Hoffnung möchte man die normale Mischung aus Lust und Unlust nennen. Die Lust verdankt ihren Ursprung der Möglichkeit, die Unlust der Unsicherheit der Zielverwirklichung. Die Lust besteht im Vorauskosten der Zielverwirklichung. Der Besitzfreude gegenüber hat sie die Tendenz, die eingeschlagene Richtung, nicht den augenblicklichen Zustand zu bewahren. Die Unsicherheit, oder besser die Erkenntnis der Unsicherheit, bedarf näherer Erklärung. Sie ist zunächst nicht notwendigerweise objektiv begründet: die Mutter hofft noch auf die Heimkehr ihres Sohnes, der inzwischen schon ins

Haus eingetreten ist. Sie ist auch nicht notwendig vom Hoffenden selbst abhängig: man hofft, in der Lotterie einen Gewinn zu machen. Dagegen genügt nicht die bloße Zukünftigkeit eines Ereignisses, um von Hoffnung reden zu können: man hofft nicht auf eine Sonnenfinsternis, deren sicheres Eintreten man kennt, sondern nur solange man über ihr Eintreffen oder ihre Sichtbarkeit im Zweifel ist. Von Hoffnung im Vollsinn spricht man endlich nur dann, wenn diese Unsicherheit in einer persönlich zu überwindenden Schwierigkeit — dem „arduum", wie es die scholastische von der griechischen Philosophie übernommen hat, — begründet liegt. Das wird Anlaß für das Eintreten einer neuen Emotion in den Komplex der Hoffnung, nämlich des Mutes. In Analogie zum folgenden dritten Hauptelement der Hoffnung im weitern und vollkommenen Sinn kann man diesen Mut, die „erectio animi" der Scholastiker, auch als Selbstvertrauen bezeichnen. Danach wird man zusammenfassend die Hoffnung selbst wohl bestimmen können als die auf einer guten Wahrscheinlichkeit des Erfolgs ruhende und im Vorauskosten dieses Erfolgs bestehende Freude.

3. Die soziale Hoffnung. Eine eigentümliche Färbung und eine Bereicherung ihrer Elemente erhält die Hoffnung noch im sozialen Leben. Hier tritt das Moment des Vertrauens in sie ein. Für die Sache ist es belanglos, ob man lieber umgekehrt sagen will: die Hoffnung wird zum Vertrauen und geht in dieses als Teilbestand ein. Gemeint ist jedenfalls das Gesamtphänomen. Das Vertrauen besagt zunächst eine Verschiebung der Grundlage der mutvollen Freude: man erwartet den Erfolg nicht mehr, oder wenigstens nicht ausschließlich vom eigenen Können, sondern wenigstens teilweise von der Güte und vom Können eines Mitmenschen. Dadurch kommt ein Abhängigkeitsgefühl in die Hoffnung. Girgensohn hat in seinem bekannten Werk: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, mit viel Geschick der Untersuchung des religiösen Vertrauens die des sozialen vorausgeschickt. Eine recht glückliche Analyse scheint die der Vp. G zu sein (S. 466): „Es liegt darin das Bewußtsein: Auf diesen Menschen kann ich mich vollkommen in allen Stücken verlassen . . . Es ist ein Gefühl der Ruhe, der Sicherheit . . . Es ist ein so freies und leichtes Gefühl, es ist ein selten beglückendes Gefühl . . ."

Aber die Vp. zerlegen noch weiter und stellen eine doppelte Tatsachen- und Erkenntnisgrundlage dieses Gefühls fest, eine vollkommenere und eine unvollkommenere. Diese ist das Wissen um den edlen Charakter, die Wahrhaftigkeit und Treue, das Sichgleichbleiben des andern, sie ist also wesentlich Achtung vor ihm. Jene ist das Wissen um die Liebe des andern, um eine Liebe, die keinen Neid kennt und keinen bösen Willen, sie ist auch selbst Liebe. (Siehe bes. S. 112—116.)

Mit diesen drei Hauptelementen: Verlangen, Hoffnung im engeren Sinn, Vertrauen, und ihren erkenntnismäßigen und emotionalen Elementen, die vielleicht noch weiter zerlegt, jedenfalls aber noch feiner abgeschattet werden können, dürfte die Hoffnung als allgemein menschliches Phänomen dargestellt sein. Es bedarf kaum des Hinweises, daß alle diese Elemente, wenn auch in recht verschiedener Bewußtheit, in jedem Hoffnungserlebnis vorhanden sind. Daraus ergibt sich von selbst, ein wie reiches und kompliziertes Phänomen die Hoffnung ist.

II. Die Hoffnung als religiöses Erlebnis.

Tritt man rein vom psychologischen Standpunkt an die religiöse Hoffnung heran, so wird man annehmen, daß sie wesentlich das gleiche Erlebnis ist wie die soziale Hoffnung, nur durch den Gegenstand des Verlangens und das Motiv des Vertrauens, nämlich Gott, unterschieden. Die Tatsachen der Religionsgeschichte enttäuschen dagegen einigermaßen diese Erwartung, wenigstens in dem Sinn, daß die Mischung der Teilelemente der Hoffnung recht verschieden ist. Der Stoiker etwa hat prinzipiell überhaupt keine Hoffnung, weil er sie, ebenso wie die Furcht und ihre gemeinsame Wurzel, das Verlangen, ertöten will. Ist der Muselmann konsequenter Fatalist, so hat Hoffnung für ihn einen sehr eingeschränkten Sinn, weil die Erreichung des Endziels ausschließlich von Gott abhängt und weder das Moment der Furcht noch das des Mutes in seiner Hoffnung vorhanden sein muß. Das Moment des Vertrauens wird dagegen dem Pelagianer fast ganz abgehen, weil ihm die Gnade Gottes Gabe der Natur ist. Der evangelische Christ läßt den Glauben an das gegenwärtige Heil in der Hoffnung aufgehen und kennt als Fundament der Hoffnung nur das kindliche Liebesverhältnis, das jede Furcht ausschließt. Der Katholik trennt Glaube, Hoffnung und Liebe scharf und gibt der Furcht einen nicht unbedeutenden Raum in seiner Hoffnung. Doch deckt sich auch da der theologische Begriff nicht vollkommen mit unserm psychologischen Komplex. Diese Tatsache ist einmal ein Beweis dafür, daß die Hoffnung kein angeborenes Erbgut des Menschen ist, sondern auf erworbenen Überzeugungen ruht, dann aber auch, daß der Anhänger einer Religion niemals diese vollkommen auf der Psychologie aufbauen wird. Das hindert natürlich nicht, daß die psychologische Analyse für die Erforschung jeder Religion von Wert ist und daß gerade sie geeignet ist, die einigenden Elemente klarer ans Licht zu stellen.

Hier sollen die Hoffnung selbst, ihre Grundlagen und ihre Auswirkungen beschrieben werden.

1. Die Grundlagen der religiösen Hoffnung. Daß die Religion vom Verlangen getragen wird, zeigt ein Blick auf

die verschiedenen Religionen, etwa die, die uns am nächsten stehen, die jüdische und die christliche. Seit der Verheißung an Abraham: Ich will dich zu einem großen Volk machen und in einem deiner Nachkommen werden alle Völker der Erde gesegnet werden, ist die Religion des Alten Bundes wesentlich eine Religion des Verlangens und der Hoffnung. Anfangs ist ihr Gegenstand vorwiegend das irdische Gelobte Land, das ruhige Wohnen des Israeliten unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum; später wird er mehr vergeistigt, bis zur idealen Auffassung des Zacharias vom messianischen Reich, der Vergebung der Sünden, dem Dienst Gottes in Heiligkeit und Gerechtigkeit. Das Christentum ist in gewissem Sinn weniger Hoffnungsreligion, weil es besitzt, was Israel erwartet hat: Das Reich Gottes ist unter euch! Aber es ist auch wieder mehr Hoffnungsreligion, weil das Endreich, von dem das jetzige Reich nur Bild und Unterpfand ist, noch fern liegt und durch seine klarere Zeichnung in den neutestamentlichen Schriften größeres Verlangen weckt. Besagt es doch nichts Geringeres als den Besitz und das Schauen Gottes, wie er ist. Daß das Verlangen des Christen daneben auch auf irdische Güter geht — Unser tägliches Brot gib uns heute! —, bedarf nicht des Beweises.

Ein Element, das in der sozialen Hoffnung sich wenig bemerkbar macht, tritt bei der religiösen stark in den Vordergrund: die Demut. Treffend sagt Heiler von der Religion der Primitiven (Das Gebet, 2. Aufl., S. 42): Die Verbindung des Abhängigkeitsgefühls mit dem Selbstbehauptungsstreben läßt die Hoffnung keimen: das Wesen, das Herr über mein Schicksal ist, kann mir auch helfen und mich retten. Zahlreiche Psalmen, das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner sind ein Beleg für diese Auffassung. Der Grund für die besondere Betonung dieser Grundlage ist, daß der Mensch sich vom absoluten Sein ganz anders abhängig fühlt als vom Mitmenschen.

Daß die Liebe (Freundschaftsliebe) wenigstens häufig Grundlage der Hoffnung ist, steht außer Zweifel. „Auf die Freunde, also auf die, von denen man geliebt wird und die man liebt, setzt man die meiste Hoffnung" (S. th. 2, 2 q. 17 a. 8). A. Bolley bringt dafür in seinem neuen Werk: Gebetsstimmung und Gebet, lehrreiche Protokolle. So schreibt ein Schüler: „Ich bete das Vaterunser mit dem Herzen, als ob ich mit meinem Vater spräche" (S. 212). Ähnlich über ein Mariengebet: „Obwohl das Gebet äußerlich den Charakter eines Bittgebetes trägt, so habe ich doch nur einen Gedanken: Bei einer guten Mutter fühlt man sich immer wohl, man braucht keine Angst und keine Furcht zu haben. So ist das Gebet, wenn ich es verrichte, für mich kein eigentliches Beten mehr, sondern bereits ein Akt des Vertrauens" (ebd. 187). — Daß die Liebe nicht immer und notwendig Grundlage der Hoff-

nung ist, möchte man wohl apriorisch daraus ableiten, daß die bloße Überzeugung von der Macht und Güte Gottes genügt, ohne daß schon ein Kindes- oder Freundschaftsverhältnis vorliegt. Aber auch die positiven Aussagen scheinen darauf hinzudeuten, wenn bei Bolley der Gedanke der Liebe gelegentlich ganz fehlt, bei Girgensohn manche Versuchspersonen Achtung und Ehrfurcht vor Gott wenigstens sehr in den Vordergrund stellen. Die sog. Bußpsalmen, Ausdruck der Hoffnung des noch unversöhnten Sünders, weisen in die gleiche Richtung, daß es nämlich neben der höchsten noch eine weniger hohe, aber doch wahre Art der Hoffnung gibt.

Notwendig gemeinsam ist diesen beiden Arten der Hoffnung die ganz wesentliche und unersetzliche Grundlage des Glaubens oder, allgemeiner ausgedrückt, der Überzeugung von der Güte und Macht Gottes und von dem Wert der religiösen Güterwelt.

Von bloßer Überzeugung wird man für den, wenn auch bloß imaginären Fall reden müssen, wo es sich nicht um eine Offenbarungsreligion handelt. Daß die Hoffnung tatsächlich auf dem Glauben aufbaut, ist eines der Hauptergebnisse von Girgensohns schon genanntem Werk. Wenn auch eingebettet in die verschiedensten Vorstellungen und Gefühle, ist der Kern des religiösen Erlebens immer ein rein gedanklich sachlicher. Ja, gerade die Analyse der Aussagen jener Vp., die die Bedeutung des religiösen Gedankens herabsetzen oder leugnen, läßt ihn als schlechthin unentbehrlich erscheinen (S. 453). Inhalt dieses Glaubens, insofern er der Hoffnung zugrunde liegt und in ihr ganz oder teilweise enthalten ist — im Gegensatz etwa zum Glauben an die Hölle, die man nicht erhofft, wie Augustin bemerkt (Enchiridion c. 8) —, ist für den Christen „das wunderbare Licht", in das uns Gott berufen hat aus der Finsternis, also das Reich der Gnade und Glorie in seiner ganzen Ausdehnung. Subjektiv gesehen ist dieser Glaube kein bloßes objektives Wissen, sondern eine persönliche Stellungnahme, „die Verwandlung des vom Ich losgelösten objektiven oder fremden Gedankens in einen eigenen" (Girgensohn a. a. O. 457). Mit dem Wachsen dieser „Ichfunktion", dem Leben in der Glaubenswelt, wächst notwendig auch die Hoffnung. — Nicht weniger wichtig als der Glaube an die Heilsgüter ist der an die Macht und Güte und Treue Gottes, der sie schenken soll. Wie die Glaubensschriften bieten die Leben der Glaubenshelden überreiches Material solcher seelischer Vorgänge. Die römischen Kanonisationsakten und die 60 Foliobände der Bollandisten sind eine unerschöpfliche Fundgrube für die Untersuchung dieser und der meisten andern religiösen Erlebnisse. Die Stärke dieses Glaubens, der oft bis zum Wunderglauben und so zur Wunderhoffnung wurde, wird etwa von einer hl. Theresia gerühmt, die, obwohl eine Frau, arm und krank, ohne menschliche Mittel und unter größten Hemmnissen im Glau-

ben an Gottes Hilfe die Reform ihres Ordens zuwege brachte (Benedikt XIV., De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione lib. 3 c. 23 n. 17). — Diese Überzeugung von der Hilfe Gottes ist jedoch nur in seltenen Fällen ein reiner Autoritätsglaube; meistens kommt das Moment persönlicher Erfahrung hinzu. Heiler findet es schon bei den Primitiven: „Von Anfang an haben wir nur durch Deine Gunst gelebt. Laß uns auch in Zukunft davon teilhaftig sein!" beten die Khonds (Das Gebet 91). David sagt vor seinem Kampf mit Goliath: Der Herr, der mich dem Rachen der Löwen und Bären entrissen hat, wird mich auch aus der Hand dieses Philisters erretten (1. Kön. 17, 37). Girgensohns Vp. kommen häufig auf die persönliche Erfahrung von der Führung Gottes zurück, wie sie deren Bedeutung auch für menschliches Vertrauen betonen. — Schließlich wird der, der sein Heil irgendwie auch von der eigenen Mitarbeit erwartet, einen gewissen Glauben an sich selbst haben, mag er seine letzte Stütze auch im Glauben an Gottes Kraft finden.

2. Die Komponenten der religiösen Hoffnung. Auf dieser breiten Basis baut sich die eigentliche Hoffnung auf: Freude und Friede, Mut und Furcht. Paulus drückt die Eigenart dieser Freude knapp aus, wenn er sagt: τῇ ἐλπίδι χαίροντες (Röm. 12, 12), und anderswo: Wenn wir nur für dieses Leben auf Christus hoffen, so sind wir ärmer daran als alle Menschen (1. Kor. 15, 19). Sie ist also wesentlich das Vorauskosten des jenseitigen Lebens. Dessen Wert und nicht weniger dessen Unverlierbarkeit ist auch der Maßstab für ihre, wenigstens mögliche Intensität. In der christlichen Religion hat sie noch eine eigentümliche Qualität durch die Überzeugung vom „Unterpfandscharakter" des diesseitigen im Verhältnis zum jenseitigen Zustand: Ihr seid besiegelt mit dem Hl. Geist, der das Unterpfand unserer Erbschaft ist (Eph. 1, 14). Die psychische Wirkung einer solchen Überzeugung ist kaum zu überschätzen.

Da es sich aber in der religiösen Hoffnung um Freude des Vertrauens handelt, tritt ein verwandtes Gefühl nicht weniger hervor, das des Friedens, der Sicherheit, des Sichgeborgen-Fühlens. Das Symbol des Ankers (Hebr. 6, 19) bringt es wohl am besten zum Ausdruck; ähnlich die Bilder von Gott als dem Felsen, der Burg, der Mauer, dem Hirten, dem Muttervogel, dem Bräutigam usw.

Vorzüglich auf dem Frieden erhebt sich das anscheinend entgegengesetzte, weil kämpferische Gefühl des Mutes. Auch hier hat Paulus den besten Ausdruck geprägt: Ich vermag alles in dem, der mich stärkt (Phil. 4, 13). Die physiologischen Begleiterscheinungen erwähnt der gleiche Apostel in der Mahnung: Stärkt die erschlafften Hände, festigt die wankenden Knie! (Hebr. 12, 12.)

So wird die Hilfe und die Kraft Gottes nicht als äußerlich gefühlt, sondern als die eigene Seele durchdringend und stählend, verschmolzen mit dem eigenen Können. Doch hat auch dieses in der religiösen Hoffnung seinen eigenen Mut, ein wirkliches Selbstgefühl, das gleichfalls durch die Erfahrung wächst. Recht anschaulich wurde es in einem Zeitungsbericht (Kath. Korrespondenz vom 28. März 1931) dem Mut in Hinsicht auf Gott gegenübergestellt. In Hongkong kamen in kurzem Abstand junge Missionare aus Europa durch und alte Veteranen, die der geschwächten Gesundheit wegen in die Heimat fahren mußten. Jene hatten neben dem auf Gott gegründeten Mut den wegen ihrer guten Spezialstudien, der Missionsgruppen, in denen sie gearbeitet, der Kongresse, an denen sie teilgenommen hatten; diese setzten nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte auf Menschenkraft keine Hoffnung mehr, aber eine stillere und festere auf Gott.

Ein noch größerer Gegensatz scheint es zu sein, daß sich mit diesen Gefühlen das der F u r c h t und Sorge verbindet oder wenigstens verbinden kann. Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern! (Phil. 2, 12.) Dieses Gefühl ist veranlaßt durch die Unsicherheit unser eigenen Treue in dem schwierigen Heilsgeschäft. Wer also diese Überzeugung hat, wird notwendig in seine Hoffnungsfreude diesen Wermutstropfen mischen.

Wenngleich der Hauptzweck meiner Arbeit eine Analyse ist, sollen ihre Elemente doch nicht sozusagen tot nebeneinander liegen, sondern es soll wenigstens kurz daran erinnert werden, daß sie in lebendiger Bewegung abwechseln. Heiler hat das gut zusammengefaßt (Das Gebet 380): „Der drängende, unlustvolle Affekt, der heiße Wunsch, geht über, ja springt über in die sanfte, lustvolle Stimmung des Getrost- und Gefaßtseins, der Hoffnung und Zuversicht; das Gefühl der Unsicherheit und Haltlosigkeit wird abgelöst von dem beglückenden Bewußtsein des Behütet- und Geborgenseins in der Hand einer schützenden höhern Macht. So bricht aus dem Zweifeln und Fragen die Gewißheit durch, aus der Angst die Zuversicht, aus dem Bangen und Zagen der zukunftsfrohe Mut, das Wollen und Wünschen wird zum innern Haben und Besitzen." Dann spricht er noch von der höchsten und einfachsten Form, der vollkommenen Ergebung, in die die Hoffnung im Ölbergsgebet übergegangen ist: Vater, dein Wille geschehe! Der religiöse Mensch, der sie sich zu eigen macht, gewinnt in ihr die harmonische Verschmelzung von Glauben, Hoffen und Lieben.

Eine Reihe von Fragen, die noch zu behandeln sind, gehen ausschließlich die Theologie an, z. B.: Welche der zahlreichen Elemente gehören zur *virtus infusa* der Hoffnung? Wenn alle oder mehrere, welches ist das wesentliche?

3. D i e A u s w i r k u n g e n d e r r e l i g i ö s e n H o f f n u n g.

Hier soll nur einiges kurz angedeutet werden; die religionspädagogischen Folgerungen bleiben sogar ganz unberücksichtigt. Wie gerade die letzten Zeilen gezeigt haben, ist die Hoffnung eine der wichtigsten Grundlagen des Gebetslebens, also jener Betätigung, die im Zentrum des religiösen Erlebens steht. Es ist klar, wie mächtig sie dieses beeinflussen und bis zu seinen höchsten Höhen, der ganz reinen und selbstlosen Gottvereinigung, hinaufführen kann. Um so ungünstiger wirkt umgekehrt das Schwinden der Hoffnung auf das Beten ein. — Sowohl mittelbar durch das Beten wie unmittelbar übt die Hoffnung einen weitreichenden Einfluß auf das ganze Leben. Sie erfüllt es mit Optimismus, Schwungkraft, Arbeitsfreude. „Alle Tätigkeit des Menschen setzt Hoffnung voraus" (Fröbes, Lehrbuch d. exp. Psych. II 313). Die Religion gewinnt durch sie die Helden der Tat und des Opfers. Sie vertrauen so, als wenn Gott alles allein täte, und mühen sich so ab, als müßten sie selbst alles allein tun (Ignatius von Loyola). Der vor allem aufs Transzendente gehenden christlichen Hoffnung ist das Wort Pauli eigentümlich: Ich verlange aufgelöst und mit Christus zu sein (Phil. 1, 23), das aber dem christlichen Frommen ebensowenig wie dem Apostel die Arbeitsfreude raubt. Weitere Auswirkungen ergeben sich, wenn die Hoffnung in die anderen oben genannten Gemütsstimmungen übergeht: Bangigkeit, Kleinmut, Enttäuschung, Verzweiflung. Nur das soll noch erwähnt werden, daß die schwindende Hoffnung das Selbstvertrauen ebensowohl mit sich zum Schwinden bringen wie zu steigern vermag.

Das Verhältnis der Hoffnung zum Glauben ist zunächst derart, daß beide nicht notwendig parallel gehen. Bei gleicher Glaubenssicherheit mehrerer Menschen kann Hoffen, ebenso wie Lieben, verschieden groß sein, weil die Hoffnung zum Glauben ein emotionales Moment beifügt und weil sie den Blick mehr oder weniger stark auf die günstigen Aussichten, also die Hilfe Gottes, zu konzentrieren vermag. Besonders deutlich wird das beim Wunderglauben, der ebenso eine Wunderhoffnung ist. Der Verlust der Hoffnung braucht zwar nicht den des Glaubens nach sich zu ziehen, wird aber fast notwendig ihn ungünstig beeinflussen. Denn er lenkt den Blick hin zur eigenen Schwäche und weg von Gottes Macht. So glaubt man zwar prinzipiell an Gottes Hilfe, aber nicht in diesem konkreten Einzelfall. Daß das auf die Dauer für den Glauben verhängnisvoll werden muß, beweisen längere Zeiten der Not wie Weltkrieg und Inflation. Ferner sinkt mit der Hoffnung die ihr innewohnende Freude am Vorauskosten der Seligkeit, damit das Wohlgefallen an den religiösen Werten, das den Glauben lebendig erhält. Alles das erweist bei der Verschiedenheit der Phänomene ein enges Verflochtensein von Glauben und Hoffen.

„Erlebnistheologie" und Mystik.

Von Karl Richstaetter S. J.

Die große Verwirrung auf dem Gebiete der Mystik, wo sich selbst in grundlegenden Fragen konträre Ansichten gegenüberzustehen scheinen, hat ihre Gründe in der schwankenden Terminologie, in der verschiedenen Umgrenzung des Gebietes, das man der Mystik zuweist, in der verschiedenen Auffassung, welche Tatsachen des geistlichen Lebens als „mystisch" zu bezeichnen seien, in der verschiedenen Methode, sei es der deduktiven, die das mystische Leben aus dogmatischen und auch philosophischen Grundlehren ableitet, oder der induktiven und deskriptiven, die die ververschiedenen mystischen Phänomene beschreibt. Wird dies berücksichtigt, so dürfte sich ergeben, daß der sachliche Gegensatz längst nicht so groß ist, als es scheinen möchte. Vor allem aber dürfte der Gegensatz aus der nicht geringen Schwierigkeit erwachsen, das innere Erlebnis, das hochbegnadigte Mystiker auszudrücken sich bemühen, richtig aufzufassen, wenn man es nicht aus eigener Erfahrung kennt. Was Heinrich Denifle O. P. vor sechzig Jahren schrieb, dürfte auch heute noch gelten: „Die mystische Theologie ist unter allen theologischen Disziplinen die schwierigste. Der Begriff der Mystik der ungeklärteste und flüssigste in der Theologie[1]."

Die Mystik ist zwar einerseits ein Sondergebiet der Theologie, zieht aber zugleich Tatsachen in den Bereich ihrer Behandlung, die der psychologischen Beobachtung zugänglich sind. Bei Anwendung der induktiven, psychologischen Methode sind „die Aussagen des Mystikers an den Lehren des Glaubens unter Berücksichtigung seiner selbstgebildeten Ausdrucksweise zu prüfen[2]". Denn „der Glaube selbst ist für alle übernatürlichen Erleuchtungen hienieden sowohl das festigende Fundament wie das lenkende Licht und die einführende Pforte". Im Anschluß an diese Worte des hl. Bonaventura bemerkt Scheeben: „Ohne den Glauben als Fundament und Maßstab der durch übernatürliche Erleuchtungen oder innere Gemütserfahrungen erworbenen Kenntnisse beizubehalten, würde man einer visionären oder sentimentalen Schwärmerei verfallen und die Würde der göttlichen Offenbarung nicht weniger gefährden als durch die Prätension einer vom Glauben sich emanzipierenden Wissenschaft. Ja, die pseudomystische Gnosis ist unter Umständen noch viel verderblicher als die pseudowissenschaftliche. Es soll jedoch hier nicht die Möglichkeit bestritten werden, daß wenigstens bezüglich einzelner Geheimnislehren durch

---

[1] Richstaetter, Myst. Gebetsgnaden (Innsbruck 1924) 26.
[2] Ebd. 40.

ein besonderes Wunder der Gnade eine Art evidenter Kenntnis schon in diesem Leben ermöglicht werden könne[3]."

Sind also einerseits bei der Schilderung und Analyse der mystischen Erlebnisse die theologischen Prinzipien nicht außer acht zu lassen, „so wird man andererseits auch nicht aus der Gnadenlehre *a priori* das ganze mystische Leben ohne induktiv-empirische Kenntnis der mystischen Vorgänge und Tatbestände deduzieren können[4]". Mit Recht betont hiermit M. Grabmann die psychologische Beobachtung der von den Mystikern berichteten inneren Erlebnisse. „Denn in dem inneren Erlebnis des Mystikers treten psychologische Momente auf, über die uns weder die Offenbarung noch die dogmatische Spekulation Aufschluß geben . . . Insofern ist die Mystik auch Erfahrungswissenschaft, und die von ihr gestellten entscheidenden Fragen können nicht aprioristisch vom Dogmatiker entschieden werden[5]."

Für den Dogmatiker aber, wenn er nicht selbst Mystiker ist, entsteht sofort die nicht geringe Schwierigkeit, das, was der Mystiker aus eigener Erfahrung berichten will, zu verstehen, und zwar so zu verstehen, wie dieser es meint. Der hl. Bonaventura gibt die allgemeine Ansicht der Mystiker wieder, wenn er in dem *Itinerarium mentis in Deum* (c. 7) betont, daß nicht Wissenschaft und Bücherstudium das Verständnis vermitteln könne, sondern nur eigenes inneres Erlebnis. Surin S. J. spricht es aus eigener Erfahrung wiederholt in seinen mystischen Schriften aus, daß die „spitzfindigste theologische Wissenschaft" dazu nicht ausreiche. In allen Wissenschaften berufe man sich auf Fachleute, in der Mystik aber halte sich jeder für einen Fachmann[6]. Den Grund für die genannte Schwierigkeit gibt der hl. Johannes vom Kreuz an: „Die Seele findet keine Art und Weise und keinen bildlichen Ausdruck, die ihr genügten, ein so kostbares geistiges, eingegossenes Erlebnis auszudrücken[7]." Eine deutsche Mystikerin schreibt in demselben Sinne an ihren Seelenführer: „Obschon meine Seele in diesem Zustande [des mystischen Schauens] Wunderbares in Gott erkennt, vermag ich mich nicht darüber auszusprechen. Mit vielen Worten würde ich nichts oder nur sehr wenig sagen[8]." Wer das Dunkel, das die *contemplatio infusa* umgibt, nicht hinreichend würdigt, verschließt sich von vornherein die Möglichkeit, sie in etwa so zu

---

[3] Ebd. 41 f.

[4] Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik (München 1922) 20.

[5] Richstaetter-de Maumigny, Kath. Mystik (Freiburg 1928) 49.

[6] Ebd. 36. — [7] Ebd. 33 f.

[8] Richstaetter S. J., Eine moderne deutsche Mystikerin (Freiburg[5–7] 1928) 95.

verstehen, wie der Mystiker sie erlebt: als *cognitio Dei experimentalis, sine formis et imaginibus,* in geistiger Weise, nach Art der Engelerkenntnis, durch die Sinne des Geistes. Alle stimmen darin überein, daß diese Beschauung zum Gebiet der Mystik im engsten Sinne gehört. Nur die Erfahrung aber sagt uns, daß sie wirklich existiert. „Auf Grund dessen, was durch so viele Jahrhunderte hindurch bei Mystikern jeden Geschlechtes, jeden Standes, jeder theologischen oder allgemeinen Bildung als psychologisches Erlebnis festgestellt worden ist, kann die Mystik ihre sicheren Resultate gewinnen und diese dann der Dogmatik zur weiteren wissenschaftlichen Bearbeitung vorlegen. Es sei nur an die Verwertung der Gaben des Heiligen Geistes zur Erklärung des mystischen Erlebnisses erinnert. Ob die höheren Gebetsgnaden des mystischen Lebens vom Dogmatiker in der richtigen Weise dargestellt werden, findet der Mystiker, der aus Erfahrung redet, mit intuitivem Blick sofort heraus. Sein Urteil ist deshalb auch für den Dogmatiker von geradezu entscheidender Bedeutung. Denn was helfen seine scharfsinnigsten Konstruktionen, wenn der Mystiker achselzuckend die Darstellung des mystischen Erlebnisses als der objektiven Wirklichkeit nicht entsprechend ablehnt? Hier liegt eine verhängnisvolle Fehlerquelle, wenn dies vom Dogmatiker nicht beachtet wird[9]." Wenn die Schwierigkeit des Mystikers, sein Erlebnis in Worten auszudrücken, nur durch die ähnliche Schwierigkeit des Künstlers erklärt wird oder wenn man in der mystischen Beschauung weiter nichts sieht als ein gradmäßig gesteigertes affektives Gebet, wie es jedem innerlichen Menschen bekannt ist, so lehnt der Mystiker, der aus Erfahrung spricht, eine solche Erklärung ab, weil sie den Tatsachen nicht Rechnung trägt. So könnte man in einem berechtigten Sinne von einer „Erlebnistheologie" in der Mystik reden, weil die mystische Theologie eben Erlebnisse zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht[10]. — Wo Jos. Kleutgen in seiner „Theologie der Vorzeit" das Verhältnis der Scholastik zur Mystik behandelt, führt er aus: „Die Mystik bemüht sich, die Erfahrungen, welche auf dem Wege der Beschauung gewonnen werden, zu erklären und dadurch über Gott und die göttlichen Dinge höhere Aufschlüsse zu geben" (IV 51).

Eine andere Ansicht vertritt eine eben erschienene Doktorarbeit von Dr. Franz Lieblang[11], der sich den ernsten Vorwurf zu

---

[9] Kath. Mystik 49 f.

[10] Richstaetter, M. Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik (Freiburg 1932) 41 ff.

[11] Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien (Freib. Th. Studien, Heft 37). gr. 8° (XII u. 184 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. *M* 4.50,

eigen macht: „Auf dem Wege, der zur Zeit von der deutschen Poulain-Schule eingeschlagen wird, kommen wir zu einer irrigen theologischen Erkenntnislehre, zu einer Übertragung der Erlebnistheologie in die katholische Literatur[12]." Gemeint ist wohl eine unkirchliche, modernistische „Erlebnistheologie". Es wird dann weiter dazu bemerkt: „Diese Auffassung ist bei einem großen Teil der Theologen heute vorherrschend." Damit wird in einer Erstlingsarbeit der Vorwurf auf die Mehrzahl der Theologen ausgedehnt, die heute die Mystik zum Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung machen. Wenn als Zweck der Arbeit angegeben wird, „die Grundgedanken Gregors des Großen zu den schwebenden Fragen der mystischen Theologie herauszuarbeiten", so geschieht es in der ausgesprochenen Absicht, den genannten Vorwurf auch durch die Lehre des heiligen Papstes zu begründen.

Mit großem Fleiß sind Gregors Moralia und seine Ezechielhomilien durchforscht worden, und alle Texte sind übersichtlich zusammengestellt, die nach des Verfassers Ansicht deduktiv als Grundfragen der Mystik in Betracht kommen: Paradies und Sündenfall, „Gott in der Seele des Gerechten", die theologischen Tugenden und die *dona Spiritus Sancti*. So befaßt die Arbeit sich zur Hälfte mit Fragen, die in dem Traktat *de gratia* behandelt und bei induktiver, psychologischer Darstellung der Mystik aus der Dogmatik vorausgesetzt, hier aber in Beziehung zur mystischen Begnadigung gebracht werden. Die psychologische Seite gelangt einigermaßen in den folgenden Kapiteln zur Darstellung: „Aufstieg auf den Berg der Beschauung", „Auf dem Berge der höchsten Erhebung". Die Gottschauung, wie sie von den Mystikern allgemein behauptet wird, findet durch Gregors Worte nähere Erklärung, sowie „der Wille, die Hoffnung, Sicherheit und Freude in der Beschauung, ihr Verkosten der ewigen Seligkeit und ihre Dauer". Daran schließen sich „Folgerungen" und ein zusammenfassender „Rückblick".

Nach Lieblangs Ansicht gibt es bei Gregor keinen wesentlichen Unterschied zwischen mystischer und „gewöhnlicher" Gnade; „die Mystik stellt den Weg der Vollkommenheit dar, von dem niemand an und für sich ausgeschlossen ist, weil jeder Gerechtfertigte *in radice* die mystische Gnade besitzt"; „das letzte Ziel der Rechtfertigungsgnade sind im irdischen Leben eigentlich das mystische Leben und die Beschauung"; „es muß hervorgehoben werden, daß jeder zur Mystik berufen ist und die Vereinigung mit Gott in der Beschauung anstreben soll" (176). Vorher bemerkt er: „Christliche Vollkommenheit und Mystik werden von Gregor gleichgesetzt,

[12] Eng. Krebs, Mystik als theologische Wissenschaft: ThRev 27 (1928) 202.

weil die Mystik nichts anderes ist als die Entfaltung des in der heiligmachenden Gnade in der Seele grundgelegten Gnadenschatzes" (171). Aus der Gregor zugeschriebenen Ansicht, daß „jeder zur Mystik berufen sei", hatte bereits früher Emil Dimmler, einer der von Lieblang für seine Ansicht angeführten Gewährsmänner, den Schluß gezogen, Mystik müsse das Ziel der Seelsorge sein.

Sehr erfreulich ist das von dem Verfasser bekundete wissenschaftliche Interesse für das schwierigste und dunkelste Gebiet der Theologie. Auch die von ihm angegriffenen Theologen werden ihm für die Zusammenstellung der Texte Dank wissen, besonders auch, weil der lateinische Wortlaut in den Fußnoten beigegeben ist. Manche Gedanken des großen Papstes wirken in dieser Zusammenstellung aszetisch anregend. Man kann nur wünschen, daß der Verfasser auch späterhin einem Zweige der Theologie treu bleiben möge, der leider in Deutschland wissenschaftlich wenig behandelt wurde und bei den Theologen wenig Beachtung gefunden hat. Allerdings dürfte er dann gerade mit Rücksicht auf die von ihm bereits jetzt zusammengestellten Texte Gregors seine Ansichten in manchen Punkten ändern, wenn er sich voraussetzungslos oder vorurteilslos mit den von den Mystikern übereinstimmend berichteten Tatsachen näher beschäftigt, sowie mit den Werken der großen Vertreter der mystischen Theologie, deren Kenntnis leider in seiner Arbeit nicht hervortritt.

Es läßt sich verstehen, wenn man in einer Doktorarbeit für die Ansicht seines Professors eintritt, auch wenn dieselbe, zumal in ihren praktischen Folgerungen wie in ihren Beispielen mystischer Begnadigung, von der gesamten Fachkritik abgelehnt wurde und auch von seiten der Pastoraltheologie ernsten Bedenken begegnete. Weniger verständlich aber könnte es sein, daß man sich mit einer Richtung der mystischen Theologie, gegen die man glaubt schwere Bedenken erheben zu müssen, so wenig bekannt gemacht hat, wie aus den erhobenen Einwendungen klar hervorgeht. Auch ist es nicht recht zu verstehen, daß man sich nicht mehr bemüht hat, wo man über Mystik schreibt, die lebendige Wirklichkeit mystischer Gnaden kennenzulernen. Poulain war nach der Mitteilung an einen vertrauten Mitbruder selbst mit der übernatürlichen Gabe der Beschauung begnadigt, von de Maumigny war es allgemein bekannt. Beide schrieben nicht bloß eigenes Erlebnis, sondern auch aus reicher Erfahrung, die sie sich als Seelenführer mystisch hochbegnadigter Seelen viele Jahre hindurch angeeignet hatten. Die praktische Brauchbarkeit ihrer Werke ist selbst von Gegnern nie angezweifelt, vielmehr allgemein anerkannt worden.

Bezeichnend für die Arbeit Lieblangs ist es, daß die Benutzung der Werke des hl. Johannes vom Kreuz nirgendwo hervortritt, und doch ist er der Kirchenlehrer der Mystik. Die hl. Theresia aber,

von Pius X. „die große Lehrmeisterin der Psychologie der Mystik" genannt, wird in dem Verzeichnis der benutzten Literatur nicht einmal angeführt, obwohl sie unter dem besonderen Beistand der göttlichen Gnade die mystische Beschauung in ihrem Wesen und ihren Graden in klassischer Weise dargestellt hat. Statt dessen finden sich zahlreiche unbedeutende, kleine Schriften angegeben, die sich bemühen, den Begriff der Mystik weit auszudehnen, schon jedes affektive Gebet mystisch zu deuten und solche „Mystik" in ungesunder Weise zu popularisieren. Der Einfluß dieses Schrifttums scheint sich mehrfach bemerkbar zu machen.

Nach Art dieser Literatur spricht die Arbeit von Mystik, ohne von vornherein zu sagen, in welcher Bedeutung man dieses viel mißbrauchte Wort verstanden wissen will. Gregor spricht nirgendwo im Zusammenhang davon und bei ihm finden wir noch keine festumschriebene Terminologie. Das Wort *contemplatio* benutzt er für besinnliche Lesung und Betrachtung, für affektives Gebet und das Gebet der Einfachheit, für erworbene Beschauung und eingegossene, wesentlich mystische Beschauung bis zu den höchsten Stufen, auch für die *visio beatifica*. Klare Begriffe zugrunde zu legen, müßte bei einer wissenschaftlichen Arbeit als selbstverständlich gelten. Hier aber darf um so weniger davon Abstand genommen werden, weil nach den Worten des großen Dominikanermystikers Vallgornera „die Größe und Erhabenheit der mystischen Theologie so hoch ist, daß man mit Recht fürchten muß, vom Wege der Wahrheit abzuirren, weil sie unsere Fähigkeit übersteigt".

Lieblang hat bei Behandlung der Gregorianischen Mystik die deduktive Methode gewählt, und das ist sein gutes Recht. Die Poulain-Schule wählt nach dem Vorgange des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia die induktive, psychologische Methode, ohne dabei selbstredend die Rücksicht auf die Dogmatik aus dem Auge zu verlieren. Man glaubte, so auch besser der Praxis dienen zu können.

Gleich in der Einleitung der Doktorarbeit wird nun der Vorwurf einer unkirchlichen Erlebnistheologie nicht nur Poulain und den Vertretern der deduktiven Methode in Deutschland gemacht, darunter A. Mager O. S. B. und dem Referenten, sondern dieser Vorwurf wird auch ausgedehnt auf J. Maréchal S. J., Professor der Philosophie in Löwen, † J. V. Bainvel S. J., ehemals Professor der Dogmatik in Paris, J. de Guibert S. J., Professor der Dogmatik und der Mystik an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, sowie deren Zeitschrift *Gregorianum* und die angesehene *Revue d'Ascétique et de Mystique* der französischen Jesuiten. Von Jesuiten werden noch genannt die Patres de La Taille, Harent, Pottier, de Grandmaison, Picard, Zimmermann, v. Hertling. Von anderen bekannten Theologen werden angeführt Farges, Tanquerey, Fonck,

Coulon, Pourrat und der hervorragende Bonaventuraforscher Ignatius Jeiler O. F. M. Auch Bischof Lejeune hätte noch genannt werden können, und Bischof Waffelaert von Brügge, der sich sein Leben lang mit Ruysbroich beschäftigt hat, ferner aus Deutschland u. a. der bahnbrechende Forscher in der deutschen Mystik H. Denifle O. P., Grabmann, Scheeben, Kleutgen S. J., Meschler S. J., Dorsch S. J., Pummerer S. J.

Wenn Lieblang damit die wenigen Namen vergleicht, die er für seine Ansicht glaubt anführen zu können, so hätte ihn das allein schon veranlassen können, in seinem Urteil zurückhaltender zu sein, auch abgesehen davon, daß man einige seiner angeführten Schriften in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht ungern vermißt hätte, daß seine Gewährsmänner in ihren Ansichten keineswegs übereinstimmen und manche durch seine Ausführungen direkt widerlegt werden.

Eine überragende Vorarbeit fand der Verfasser in den Untersuchungen des gelehrten englischen Benediktiners Cuthbert Butler[13], der Beschauung und beschauliches Leben nach der Lehre des hl. Augustinus, Gregor und Bernhard behandelte, allerdings z. T. zu anderen Ergebnissen gelangte, so daß er vom Verfasser als Gegner hätte angeführt werden können. Jedenfalls wäre eine Auseinandersetzung mit jener klassischen Arbeit erwünscht gewesen.

Wiederholt betont Gregor in seinen Werken seine Abhängigkeit von Augustinus. So hätte die Untersuchung Magers über die Mystik des hl. Augustinus, die der Verfasser leider nicht berücksichtigt, manches Licht über mehrdeutige Texte Gregors verbreiten und sie vor Mißdeutungen schützen können. In dieser Untersuchung kommt Mager zu dem Ergebnis: Es läßt sich feststellen, daß Augustinus in Einklang mit der Mystik aller Jahrhunderte steht, wenn er das Wesen der Mystik in einer artbesonderen Erkenntnisweise findet[14]." Zu demselben Ergebnis kommt der hervorragende französische Dominikaner Gardeil, der vom Verf. leider ebenfalls nicht genannt wird. Ausgehend von einer sorgfältigen Analyse der *mens* bei Augustinus als Träger des übernatürlichen Lebens, kommt er in seinem Strukturaufriß des mystischen Schauens unter beständiger Berücksichtigung des hl. Thomas und der lebendigen Erfahrung der hl. Theresia zu dem Ergebnis, daß das Wesen der mystischen Erfahrung in einer unmittelbaren Wahrnehmung

---

[13] Western Mysticism, The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life (London [2]1926).

[14] Alois Mager O. S. B., Augustinus als Mystiker in Philosophia perennis, hrsg. von Fr. J. v. Rintelen, Regensburg I (1930) 95.

der Gegenwart Gottes in der Seele besteht[15]. Nicht bloß in der Lehre von den geistigen Sinnen, sondern in seiner ganzen Lehre der *mens* erweist sich Gregor von Augustinus abhängig. Wäre dies beachtet worden, so würde die Darstellung sicher an Klarheit gewonnen haben, die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Mystik aber hätte wohl anders gelautet. Dankbar wird man dem Verfasser für die Zusammenstellung der Texte über *mens* und die geistigen Sinne gerade von seiten der Poulain-Schule sein, die wegen dieser Lehre angegriffen worden ist, obwohl sie sich bereits bei Origenes findet.

Was Gregor in den zusammengestellten Texten über die direkte Wahrnehmung Gottes bei der *contemplatio infusa* schreibt, ist so einfach, klar und deutlich, daß man nicht bloß an die Abhängigkeit von Augustinus erinnert wird, sondern auch einen begnadigten Mystiker zu hören glaubt, der eigenes Erlebnis schildert. In diesen Texten spricht Gregor von dem Zentralphänomen der Mystik, von der Gottschauung, wie sie die Mystiker alle Jahrhunderte hindurch von sich behauptet haben. Aus seinen Worten ergibt sich, daß Gott in der passiven *contemplatio infusa* durch geistige Bilder geschaut wird. Psychologisch betrachtet ist sie also nicht bloß gradmäßig, sondern vielmehr artmäßig von der *contemplatio acquisita* verschieden, wie die Poulain-Schule, gestützt auf die übereinstimmenden Aussagen der Mystiker, immer behauptet hat. Ob man deshalb auch auf eine artmäßig verschiedene Gnade als Wirkursache schließen muß, wie Lieblang selbst andeutet, sei gern der Dogmatik in ihrem Traktat *de gratia* überlassen, zumal dabei umstrittene Probleme der Gnadenlehre in Frage kommen. An dieser Auffassung hindert nicht, wenn man der Kürze halber von Gebetsgnaden spricht, wobei sich aus dem ganzen Zusammenhang deutlich ergibt, daß man eine psychologisch wahrnehmbare Seite der Gnade behandelt.

Daß die Lehre der Kirche auch für die Behandlung der psychologischen Seite der Mystik Grundlage und Norm sein muß, ist für jeden Katholiken eine solche Selbstverständlichkeit, daß es wohl für einen katholischen Theologen überflüssig erscheinen könnte, das noch besonders betonen zu müssen.

Die große Bedeutung Gregors für die Mystik der kommenden Jahrhunderte, besonders auch für die Mystik des Mittelalters, wird vom Verfasser mit Recht hervorgehoben, wobei er auch Tauler nennt, der nicht bloß einer der größten Mystiker des Dominikaner-

---

[15] A. Gardeil O. P., La structure de l'âme et l'expérience mystique (Paris 1927) I 349; II 21 ff. 131 ff.; die mystische Erfahrung nach der hl. Theresia und dem hl. Johannes vom Kreuz ebd. 265 ff.

ordens, sondern des ganzen Mittelalters ist. Sein Mitbruder Heinrich Denifle charakterisiert zustimmend die Mystik Taulers: „Tauler spricht vor allem den Grundsatz aus: Wir sind nicht alle zur Beschauung berufen. Wir dürfen wohl bitten, daß Gott uns eine wahre Verleugnung unserer selbst schenke und daß wir uns ganz zu ihm wenden. Das ist eine nüchterne Lehre, die nicht einmal alle späteren Lehrer der Mystik in dem Maße gehabt haben. Tauler sagt deshalb, die Beschauung sei nicht eine Folge natürlicher Eigenschaft, sondern der Überformung, die der Geist Gottes dem geschaffenen Geiste aus freier Güte gegeben habe." „Da jenes höhere Leben", so fährt Denifle fort, „von einer außerordentlichen Gnade abhängt, hat es eben nicht jeder. Aber auch jene, denen Gott diese Gnade gibt, haben sie nicht ununterbrochen, sondern nur zu Zeiten, und darum wechselt Tätigsein und Schauen." Denifle verweist dann auf die „schöne Darlegung bei Suarez" De relig. II tract. 4 lib. 2 c. 14[16].

Was Denifle „mit magistraler Gelehrsamkeit" bereits bei den Dominikanermystikern des 14. Jahrhunderts nachweist, bezeichnet Lieblang als „neuere Theorie", und er will bei Gregor das Gegenteil finden, wenn er bemerkt: „Gregors Doktrin steht im Gegensatz zu einer neueren Theorie, derzufolge ein Streben nach der Kontemplation vermessen wäre"; es sei gefährlich, „daß man die Mystik als eine außerordentliche Gnade, zu der eine außerordentliche Berufung Gottes notwendig ist, bezeichne" (174). Der große Papst dagegen äußert sich in seinem Briefe an Marianus ungehalten darüber, daß man seine Moralia öffentlich vorgelesen habe, weil er eben darin von hoher, außergewöhnlicher mystischer Begnadigung spricht. Es sei „eine rein erzieherische Maßnahme", meint Lieblang. Allerdings, aber andere werden darin zugleich die Ansicht Taulers wiederfinden, der Gregor eingehend studiert hat.

Gregor soll nach der Darstellung der Doktorarbeit „Vollkommenheit" und „Kontemplation" „als eines setzen". „Die moderne Auseinanderreißung von Kontemplation und Vollkommenheit" soll bei Gregor „scharfe Widerlegung" finden (105). Vor allem vermißt man bei dieser Behauptung, was mit dem vieldeutigen Worte Kontemplation gemeint ist. Wird mit diesem Worte ein gehobenes inneres Gebet bezeichnet oder ein affektives Gebet in besonderer Ergriffenheit oder das Gebet der Einfachheit oder die *contemplatio acquisita*, so dürfte es schwer sein, auch nur einen einzigen Namen zu nennen, der das Streben nach einer solchen „Kontemplation" als vermessen bezeichnen würde. Die Ignatianischen Exer-

[16] Buch v. geistl. Armut, hrsg. von H. S. Denifle O. P. (1877) S. XXVII.

zitien weisen sogar direkt den Weg dazu. Meint man aber damit die *contemplatio infusa,* die ebenso wie Visionen und Offenbarungen ein artverschiedenes präternaturales Erlebnis darstellt, so sind allerdings in alter wie neuer Zeit nicht wenige der Ansicht, daß diese ein freies, außergewöhnliches Geschenk Gottes sei, auf das man sich besser vorbereitet, wenn man sich dessen für unwürdig hält, als wenn man es zum Gegenstand seines aszetischen Strebens macht. Zur Heiligkeit ist es nach der Ansicht der großen Geisteslehrer nicht notwendig. Der hl. Franz von Sales rühmt ein heldenmütiges, gottgeweihtes Leben auf dem gewöhnlichen Gnadenwege als „ekstatisches" Leben; „von vielen Blutzeugen und Heiligen lesen wir, daß Gott ihnen im Gebet außer großer Andacht und glühendem Eifer keine besonderen Gnaden gewährt hat". Nach dem hl. Vinzenz von Paul „besteht die Vollkommenheit nicht in der Gebetsweise, sondern in der Liebe, die größer und glühender in einer Seele sein kann, deren Gebet nach der gewöhnlichen Art in Erwägungen, Anmutungen und Vorsätzen verläuft, als bei einer anderen, die sich mit dem Gedanken schmeichelt, eine höhere Gebetsart zu besitzen". Der hl. Alfons gestattet das Verlangen nach der *contemplatio infusa* nur solchen Seelen, „die schon mit ähnlichen Gunstbezeugungen begnadigt wurden. Denn für andere ist es der sicherere Weg, nur nach der aktiven Vereinigung zu verlangen und nur diese zu erbitten. Diese besteht in der Vereinigung unseres Willens mit dem göttlichen[17]."

Für die eingehende Arbeit über den großen heiligen Papst und die geschickte Zusammenstellung der Texte werden alle, die sich mit diesem Gebiete beschäftigen, dem Verfasser zu aufrichtigem Danke sich verpflichtet fühlen. Ungewollt aber ist hier der Beweis geboten, wie notwendig eine richtig aufgefaßte „Erlebnistheologie" ist, um zum Verständnis des inneren Erlebens hochbegnadigter Mystiker zu gelangen.

---

[17] Myst. Gebetsgn. 298 ff.

Besprechungen.

Prat, Ferdinand, S. J., Jésus Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre. 2 Bde. gr. 8° (VII u. 595 S. u. 1 Karte; 594 S. u. 1 Karte) Paris 1933, Beauchesne. *Fr* 80.—.

Von der christuszentrischen Einstellung des heutigen Katholizismus zeugen die vielen neuen Jesusleben der letzten Jahre, die z. T. in kurzer Zeit mehrere Auflagen erlebt haben. Ihnen reiht sich neuerdings das zweibändige Werk von P., dem Verfasser der „Théologie de St. Paul", würdig an. Es ist als reife Frucht einer langjährigen Arbeit herausgewachsen aus einer genauen, durch mehrfachen Aufenthalt im Hl. Lande gewonnenen Kenntnis von Land und Leuten und einem gründlichen Studium der Evangelien. Der Verf. versetzt uns auf Schritt und Tritt in die irdische Heimat und in die Zeitgeschichte Jesu und läßt dort in schlichter, anspruchsloser Weise vor allem die Evangelien selbst in ihrer Eigenart zu uns reden. Dabei überläßt er weitere Reflexionen und Anwendungen ganz dem Leser. Nichts von rhetorischem Wortschwall, hinter dem sich nur zu leicht Unkenntnis verbirgt, sondern wohltuende Klarheit und Sachlichkeit bis zum letzten, verbunden mit einer verhaltenen Wärme und Begeisterung für den erhabenen Gegenstand. Vielleicht wird freilich mancher Leser gerade wegen der objektiven Sachlichkeit und des starken Zurücktretens des Persönlichen von seiten des Verf. die Darstellung etwas trocken finden, bis er sich tiefer eingelesen hat.

P. will keinen Evangelienkommentar schreiben und sieht darum von der Erörterung mancher Einzelheiten ab, wenn auch kaum eine bedeutendere Frage unerwähnt bleibt. Soweit ihm ein näheres Eingehen auf bestimmte Fragen geboten schien, findet man sie in den 26 Exkursen am Schlusse der beiden Bände behandelt. Der Leser findet dort Ausführungen über das Heimatland Jesu; die Chronologie des Lebens Jesu; das „Wort" als Licht und Leben; die beiden Stammbäume Christi; die Schätzung des Quirinius; die Dynastie des Herodes; die Weisen; die bildlichen Darstellungen Christi; die Verwandtschaft Jesu; die Bergpredigt; die Gleichnisse des Evangeliums; die Wunder des Evangeliums; den jüdischen Kalender z. Z. Christi; Tages- und Stundenzählung bei den Juden; Geldwesen in Palästina z. Z. Christi; Maria Magdalena, Maria von Bethanien und die Sünderin; das Abendmahl, das Osterfest und das Leiden; den Abendmahlssaal; den Kreuzweg; Kalvaria; das Hl. Grab und das Grab des Lazarus; das Ende des Judas; die Erscheinungen des Auferstandenen; die Emmausfrage und endlich über die Bezeichnung „Taufen im Namen eines anderen".

Der Verf. möchte die Geburt Christi in das Jahr 6 v. Chr. verlegen, ohne aber das Jahr 7 und selbst 8 ganz auszuschließen. Das 15. Jahr des Tiberius sei wohl nach der Mitregentschaft gezählt, so daß der Beginn des öffentlichen Lebens Jesu in den Anfang des Jahres 27 falle und der Tod Christi um Ostern 29. Der Heiland habe also 2 Jahre und einige Monate gewirkt. Bei Joh 5, 1 neigt er dahin, ἡ ἑορτή zu lesen und darunter das im Kap. 6 erwähnte Osterfest zu verstehen. Dabei hält er es für mindestens wahrscheinlich, daß Joh 5 u. 6 in der Überlieferung aus irgendeinem Grunde umgestellt worden seien. Für das Jahr 29 käme als 15. Nisan (Ostern), der auf einen Sabbat fiel, nur der 19. März in Betracht. Dann müßte aber der Neumond schon am 4. März

abends sichtbar gewesen sein, was astronomisch ausgeschlossen scheint. Dazu kommt, daß es am 20. März in Palästina noch kaum eine reife Gerstengarbe gibt, die nach den Pharisäern am Tage nach Ostern darzubringen war. Darum ist sehr wahrscheinlich in jenem Jahre ein Schaltmonat (secundus Adar) eingelegt und Ostern erst im April gefeiert worden, wo es aber nicht auf einen Sabbat fallen konnte. Alle diese Schwierigkeiten bestehen für die Jahre 30 und 33 nicht. — Um die Berichte der Syn. und des Joh. über den Zeitpunkt des Abendmahles und des Todes Christi in Einklang zu bringen, erkennt der Verf. zwei Lösungsversuchen eine größere Wahrscheinlichkeit zu: entweder habe der Heiland in jenem Jahre mit den Sadduzäern das Ostermahl auf den 13. Nisan vorverlegt, um nicht am 14. Nisan die Sabbatruhe zu brechen, da der 14. Nisan auf den Vorabend eines Sabbates gefallen wäre (Chwolson-Klausner), während die Pharisäer trotzdem beim 14. Nisan geblieben wären, oder es hätte in jenem Jahre 2 Osterfeste gegeben, das der Pharisäer, mit denen der Heiland es gefeiert hätte, und das der Sadduzäer (Boëthosäer), die den Neumond und damit auch Ostern um 1 Tag später angesetzt hätten (Strack-Billerbeck). Der Grund wäre gewesen, die Pharisäer dahin zu bringen, mit ihnen am selben Tage Pfingsten zu feiern, das von beiden Parteien 7 Wochen nach der Darbringung der ersten Gerstengarbe gefeiert wurde, die nach den Pharisäern immer am 16. Nisan zu geschehen hatte, nach den Boëthosäern aber erst „le lendemain du samedi qui suivait la Pâque" (II 517). Hier wäre beizufügen: vorausgesetzt, daß nicht der 15. Nisan (Ostern) selbst auf einen Sabbat fiel. In diesem Falle, der im Todesjahre Jesu nach der Zählung der Boëthosäer eingetreten wäre, hätten beide Parteien die Garbe am 16. Nisan darbringen müssen. Aber die Pharisäer hätten die Richtigkeit der Beobachtung des Neumondes durch die Boëthosäer bestritten und den 1. Nisan und damit folgerichtig auch Ostern 1 Tag früher angesetzt.

Wohltuend ist die bescheidene Stellungnahme des Verf. bei umstrittenen Fragen. Die Gründe für und gegen werden kurz vorgelegt, so daß der Leser sich ein selbständiges Urteil bilden kann. Bei den Literaturangaben hat sich der Verf. mit Rücksicht auf die Bestimmung des Buches — es ist für weitere Kreise gedacht — absichtlich große Beschränkung auferlegt, dafür aber den Leser auf die einschlägigen Werke verwiesen. Vielleicht hätte aber doch z. B. bei der Magdalenenfrage die umfassende und gründliche Arbeit von Ketter, Die Magdalenenfrage (Pastor bonus 40 [1929] 101—118 203—214 264—285) erwähnt werden können.

Die kleinen Ausstellungen, die im Laufe dieser Besprechung gemacht wurden, können den Wert des Buches, das man als glücklichen Wurf bezeichnen darf, nicht beeinträchtigen. Es ist so gehalten, daß es jedem gebildeten Laien leicht verständlich ist, dabei aber auch für jeden, der sich wissenschaftlich eingehender mit dem Studium der Hl. Schrift beschäftigt, manche neue Anregung bieten wird; alle aber, die es aufmerksam lesen, wird es tiefer einführen in das Verständnis der Persönlichkeit Jesu, und das ist schließlich das einzige, was der Verf. bezweckt, und was wir seinem Werke von Herzen wünschen.

B. Brinkmann S. J.

Kroll, J., Gott und Hölle (Studien der Bibl. Warburg, Heft 20). Lex.-8° (IX u. 569 S.) Leipzig 1932, Teubner. *M* 25.—.

Schon wegen des ungewöhnlichen Umfanges (530 Seiten Text)

wird die religionsgeschichtliche Untersuchung des Kölner Altphilologen über die Gestalt des Motivs vom gewaltsamen Einbruch eines Helden in die Unterwelt innerhalb der verschiedensten Kulturen auf lange Zeit das maßgebende Werk über den interessanten Stoff bilden. Es hat mittlerweile schon vielfache anerkennende Würdigung erfahren. Wir heben von kath. Seite die Besprechung von Nötscher in der ThRev 32 (1933) hervor. Unter Vorbehalt späteren näheren Eingehens verzichten wir hier auf eine ausführliche Stellungnahme und beschränken uns auf einige grundsätzliche Bemerkungen zur Einleitung Kr.s sowie zur Einordnung des Descensus des Herrn in die Kategorie des Mythos.

1. Einige Bemerkungen zu den einleitenden Ausführungen Krolls. — Aus dem Worte des Engels Mk 16,6 und Parallelen möchte Kr. eine urchristliche Anschauung herauslesen, derzufolge „nicht nur der Leichnam Jesu, sondern er selbst im Grabe geblieben sei bis zur Auferstehung" (1). Das widerspricht schon den Auffassungen des Judentums über das Schicksal der Seele nach dem Tode, in denen die Synoptiker, jedenfalls Markus, verwurzelt waren. Die Seele eines Verstorbenen nimmt nach der Anschauung der Juden ihren Aufenthalt sofort in der Scheol. — Hingegen ist die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, unter denen die Auferstehung des Herrn in den neutestamentlichen Quellen betrachtet wird, ursprünglich. Lk 24, 7 gebraucht der Herr selbst das aktive „Auferstehen". Die Aufnahme des Logions in das dritte Evangelium bietet nicht nur die Gewähr für die Ursprünglichkeit, sondern bezeugt auch die allgemeine Verbreitung des Gedankens von der Selbstmächtigkeit der Auferstehung des Herrn, da er uns ja in dem paulinischen Evangelium erhalten ist. — Nach S. 2 oben soll sich in den Darstellungen der Höllenfahrt in den ersten Jahrhunderten als „originalchristlicher Grundgedanke" der auswirken, „daß der Lebensfürst in den Hades . . . hinabgestiegen ist, um auch die dort weilenden Menschengeschlechter . . . zu retten". Diese Bemerkung kann richtig verstanden werden. Auf keinen Fall ist jedoch der Glaube an die Niederfahrt des Herrn aus diesem Grundgedanken durch theologische Reflexion herausgesponnen worden.

Aus 1 Petr 3, 19 und 4, 6 liest Kr. die Hadespredigt des Herrn heraus; viele katholische Exegeten teilen diese Ansicht. Davon unterscheidet Kr. die Vorstellung vom Fortnehmen der Gerechten aus dem Totenreich. Diese bedinge notwendig den Gedanken einer Brechung der Macht des Höllenfürsten, die dieser nicht freiwillig hinnehmen kann, was dann auf eine Auseinandersetzung Jesu mit dem Herrn der Unterwelt führe. In der anschließenden Darstellung der Form, die diese Idee in der Vorstellung der Urchristenheit angenommen habe, fällt sofort die zum mindesten grelle Wiedergabe einer als Bild gemeinten Formulierung altkirchlicher Texte auf. „Es hat einmal eine Anschauung gegeben, nach der Jesus zunächst von der Unterwelt, die personifiziert als ein riesiges Ungeheuer gedacht war, verschlungen worden ist. Dann erst geschah die Manifestation seiner Göttlichkeit" (3). Wiederum einen anderen Typus der Höllenfahrtauffassung glaubt Kr. aussondern zu können. Bei ihm „hört die Menschlichkeit [des Herrn] mit dem Augenblick des Todes auf [eine gewiß unzutreffende Wiedergabe christlicher Gedanken]. In der Unterwelt erscheint Jesus als der in Wahrheit nicht Tote, sondern als der Lebendige, als der Gott. Mit Macht und Gewalt dringt er in die Hölle ein, . . . vernichtet

ihre Herrschaft und vollzieht damit die Erlösung" (4). Also das Motiv des kriegerischen Einbruchs in die Unterwelt in seiner vollen Ausgestaltung. Kr. sieht in ihm etwas, was mit Erlösung an sich nichts zu tun hat. Der Bruch des Gesetzes des Todes habe einen viel weiteren Geltungsbereich, komme z. B. auch im Märchen vor. „Die Verquickung dieses Motivs mit der Höllenfahrt Jesu führt also in die Welt des Mythos" (ebd.). Hier fällt das Wort, das im folgenden mehr und mehr betont und in der Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse geflissentlich unterstrichen wird.

2. Zur religionsgeschichtlichen Wertung des Abstiegs des Herrn als eines Mythos. — Im 1. Sendschreiben des hl. Petrus ist unbestritten von der Hadesfahrt des Herrn als einer Tatsache die Rede; aber aufmerksame Lesung des N. T. findet noch an vielen anderen Stellen Anklänge an dieses Dogma. So dürften die Worte Pauli Röm 10, 7: „Wer wird in den Abgrund hinabsteigen, — nämlich: um Christus von den Toten heraufzuführen —", die Bekanntschaft der Leser des Briefes mit der Lehre von der Gegenwart Christi in der Unterwelt voraussetzen. Von der oft vorgenommenen Beziehung der Worte Christi Mt 12, 40 auf das heilsgeschichtliche Ereignis vom Besuch Jesu in der Unterwelt, die sich schon bei Irenäus und Tertullian findet und auf den starken Ausdruck: „der Menschensohn wird drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein" stützen kann, können wir hier absehen. Als man im 4. Jahrhundert, veranlaßt durch polemische Rücksichten gegen den Apollinarismus, der Jesus eine menschliche Seele absprach, die Tatsache des Abstieges der Seele Jesu in die Unterwelt ausdrücklich dem Bekenntnis einfügte, wußte man sich jedenfalls als Erbe einer Lehre, die von den Aposteln an in einem ziemlich reichlich fließenden Strom von Zeugnissen bis auf die damalige Gegenwart weiter geleitet war. Von Anspielungen des Ignatius abgesehen, findet sich das Dogma in bestimmter Gestalt schon bei Justin.

Somit ist die Kategorie „Mythos" auf dieses Stück altchristlichen Glaubens nicht anwendbar. Gewiß handelt es sich um ein Ereignis, das jenseits irdischer Erfahrung liegt. Aber diese seine Eigenart spricht nicht gegen seine Geschichtlichkeit. Diese ist zu bejahen, wenn Kriterien vorliegen, die es als geschichtliche Wirklichkeit beglaubigen. Alles spricht dagegen, daß es sich bei diesem Lehrstück zunächst um eine schon von den Zwölfen entweder vollzogene oder gutgeheißene bloße theologische Folgerung aus allgemein anerkannten Prämissen handle. Gewiß war es für die Apostel, das Prinzip von der vollständigen Eingliederung des Herrn in die geschichtliche Lage des gefallenen Menschen, die nur vor der Übernahme der Sünde haltmachte, einmal vorausgesetzt, ein naheliegender Gedanke, daß die Seele des Herrn sich an den allgemeinen Aufenthalt der alttestamentlichen Gerechten begeben habe, um dort die Zeit bis zur Wiedervereinigung mit dem Leibe zuzubringen. Der Herr war das Haupt der Menschheit; er war die große Sehnsucht der „ewigen Hügel", der Patriarchen und Gerechten des Alten Bundes. Nachdem durch seinen Sühnetod das einzige Hindernis gefallen war, das den Eingang dieser Gerechten in die Seligkeit der Gottesschau hinderte, bestand kein Grund, ihrem Zustand länger den Charakter des Wartens, der Entbehrung dieser Seligkeit, zu belassen. Diese Gedanken waren so naheliegend und führten mit solcher Zwangsläufigkeit auf die Annahme eines

Besuches des Herrn im Warteort der Gerechten, und zwar zum ausgesprochenen Zwecke ihrer Befreiung aus der unbefriedigenden Lage der Entbehrung der Seligkeit, daß der wesentliche Inhalt des Descensusdogmas auch auf diesem Wege theologischer Reflexion hätte gewonnen werden können. Die Klarheit und Bestimmtheit jedoch, mit der die Lehre von Anfang an im Gesamtgefüge der apostolischen Christusaussagen auftritt, läßt für eine solche Auffassung der Entstehung der Lehre psychologisch keinen Raum. Die Apostel haben ja keine Missionspredigt gehalten ohne eine Erwähnung der Auferstehung des Herrn. Schon die Art, wie Petrus in der ersten Pfingstrede die Auferstehungsbotschaft vorträgt, läßt nun aber darauf schließen, daß die Auferstehungstatsache, öfter wenigstens, ganz konkret mit Angabe eines Ausgangspunktes, des terminus a quo, wenn der Ausdruck erlaubt ist, umschrieben wurde. Nichts war natürlicher, als daß man bei Erwähnung der Auferstehung des Herrn wenigstens andeutend den Ort angab, an dem sich der höhere Teil der menschlichen Natur Jesu, nämlich seine menschliche Seele, in den Stunden zwischen ihrer Trennung vom Leibe und der Wiedervereinigung mit ihm befunden habe. Wenn man mit vollem Recht bemerkt hat, die Evangelisten hätten keine Zeile geschrieben, ohne sich den Herrn als den Auferstandenen und Erhöhten vorzustellen, so kann man füglich noch einen kleinen Schritt weitergehen und sagen: Die ganze Urgemeinde, erst recht jedes ihrer judenchristlichen Mitglieder, hat sich die Auferstehung des Herrn in concreto als den Weggang seiner Seele aus der Scheol zum Zwecke der Wiedervereinigung mit dem Leibe vorgestellt. Daß aber diese Anschauung mit solcher Sicherheit und Bestimmtheit als ein Grundbestandteil der apostolischen Katechese, als Urbesitz der Muttergemeinde erscheint, kann doch nur auf eine ausdrückliche Mitteilung des Herrn selber zurückgeführt werden. Der Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern und die Fülle von Belehrungen, die er ihnen gab, sind aber als geschichtliche Tatsachen zu werten. Auf diesem durchaus auf dem Boden der Geschichte sich haltenden Wege ist das Ereignis der Niederfahrt des Herrn, das an sich gänzlich der Welt des Jenseits angehört, geschichtlich verankert.

Wer hier den Begriff Mythos anwendet, setzt sich über zuverlässige geschichtliche Bezeugung einer Lehre, die mit den Kernwahrheiten des Heilswerkes Jesu innig verwachsen ist, hinweg. Er verbaut sich, was vom Standpunkt des Historikers gesehen, zunächst noch unverzeihlicher ist, die Möglichkeit, die seelische Haltung zu würdigen, die die Kirche dieser Aussage von der Niederfahrt des Herrn gegenüber stets eingenommen hat.

Die Kirche hat ihre Gläubigen dazu erzogen, den Inhalt ihrer das Heilswerk Jesu betreffenden amtlichen Verkündigung als geschichtliche Tatsache rund zu bejahen; die damit geforderte Einstellung bedeutete den vollendeten Gegensatz zu der fließenden inneren Haltung, die der antike Heide seinen Mythen gegenüber einzunehmen gewohnt war. Die Substanz des Dogmas war somit auf jeden Fall durch die ganze Art der Glaubensvorlegung der mythischen Sphäre entrückt. Deswegen war aber die Voraussetzung für eine etwas später hinzutretende Vermengung des dogmatischen Kernes mit heidnischem Mythos nicht günstig; es bestand eben keinerlei seelische Aufgeschlossenheit für den Einlaß mythischen Fremdgutes. Dogmatischer Glaube und mythische Haltung lagen für das Empfinden des schlichtesten Gläubigen der Urkirche auf

gänzlich verschiedenen Ebenen. Die fast ausschließliche Beschäftigung mit den Inhalten des antiken Mythos lenkt Philologen leicht von der erforderlichen Einschätzung dieses wesentlich der subjektiven Ebene angehörigen Momentes ab. Nur so erklärt sich die große Hemmungslosigkeit, mit der sie die kausalen Verbindungslinien von heidnischem Mythos zu christlichem Glauben ziehen.

K. Prümm S. J.

Athanasius' Werke, hrsg. im Auftrag der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akad. d. Wiss. 3. Band, 1. Teil. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318 bis 328 von Hans-Georg Opitz. 1. Lfrg. 4° (40 S.) Berlin 1934, de Gruyter. *M* 6.50.

All die theologischen Fragen, die wir unter dem Namen Kampf gegen den Arianismus zusammenzufassen pflegen, haben mannigfache philosophische Unterlagen, die besser als Harnack und auch als Gwatkin (Studies of Arianism, Cambridge 1882) bereits 1846 der nicht auf gläubigem Standpunkt stehende Franzose Etienne Vacherot (Histoire critique de l'école d'Alexandrie I 296—303, II 65—118, besonders 83 ff.) dargelegt hat. Die als Förderer der antikirchlichen Lehre bislang zu stark in den Vordergrund gerückten Persönlichkeiten Arius, Asterius, Aetius und Eunomius, zum Teil auch der Kirchenhistoriker Euseb, verlieren viel von ihrer Bedeutung. Anderseits spiegelt sich gerade in ihrem Briefverkehr, in den Glaubensbekenntnissen und Urkunden, die sie hinterließen, sowohl der für die Schreiber zumeist unbewußt gebliebene philosophische Untergrund, als auch die persönliche Kampfbereitschaft, um die entgegengesetzte Lehre niederzuringen. Begreiflicherweise wurden Schriften und Darlegungen, die zum arianischen Waffenarsenal gehörten, von den siegreichen Vertretern des Nizänums nicht eigens erhalten und vervielfältigt, um einer späten, rein wissenschaftlich orientierten Nachwelt als Quellenmaterial zu dienen. Soweit dies überhaupt auf uns kam, ist es in nizänisch gerichtete Werke hineingearbeitet.

Die vorliegende neue Sammlung löst nun jedes einzelne Stück heraus, stellt neben den griechischen Text verschiedene Übersetzungen, soweit sie nur vorliegen, und ordnet die Briefe, Glaubenssymbole und Urkunden chronologisch nebeneinander. Der Forscher ist dadurch in den Stand gesetzt, sich in die Entfaltung des Streites unabhängig von jeder späteren Darstellung selbst hineinzulesen, die von Arius, Euseb usw. gebrauchten philosophischen Wendungen in die uns heute bekannten philosophischen Systeme hineinzustellen und dadurch ihre Auffassung vielfach bestimmter zu umgrenzen und zu verstehen, als dies die meist orientalischen Gegner in der Hitze des Kampfes fertig brachten.

Mit mustergültiger Akribie hat Opitz für diese erste Lieferung herausgegeben: 1. Brief des Arius an Euseb von Nikomedien (318). 2. Brief des Euseb von Nikomedien an Arius (318). 3. Brief des Euseb von Cäsarea an Euphration von Balaneä (318). 4a. Alexander von Alexandrien an seinen Klerus; 4b. sein Brief an alle Bischöfe (319). 5. Regest des Synodalschreibens der Synode in Bithynien (320). 6. Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien (320). 7. Brief des Euseb von Cäsarea an Alexander von Alexandrien (320). 8. Brief des Euseb von Nikomedien an Paulin von Tyrus (320/1). 9. Brief des

Paulin von Tyrus (320/1). 10. Regest des Synodalschreibens der Synode in Palästina (321/2). 11. Brief des Athanasius von Anazarbos an Alexander von Alexandrien (322). 12. Brief des Presbyters Georgius an Alexander von Alexandrien (322). 13. Brief des Presbyters Georgius an die Arianer in Alexandrien (322). 14. Brief Alexanders von Alexandrien an Alexander von Thessalonich (324). 15. Alexander von Alexandrien an alle Bischöfe (Fragmente; 324), syr.-griech. Übertragung von Schwartz. 16. Lateinische Nachricht von einem Briefe Alexanders von Alexandrien an Silvester von Rom (Datum ?). 17. Kaiser Konstantin an Alexander von Alexandrien und an Arius (Okt. 324). 18. Schreiben der Synode von Antiochien (325), syr.-griech. Übertragung von Schwartz. Der Apparat zu diesen Urkunden macht nur die Überlieferung des Textes unter Vergleichung aller Zeugen anschaulich. Mit Orthographica ist er nicht belastet — nur der lat. Text gibt alle Varianten.

H. Bruders S. J.

Jungmann, J. A., S. J., Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forsch. zur Gesch. des innerkirchl. Lebens 3/4). 8° (XII u. 338 S.) Innsbruck 1932, Rauch. *M* 10.—.

Der Bußgeschichte fehlte bisher der systematische Einbau der liturgischen Quellen. Das war um so bedauernswerter, als die Quellen über die Bußgeschichte auch für die nachpatristische und vorscholastische Zeit so dürftig fließen. Auf der anderen Seite ist die Lage der liturgischen Quellen so schwierig, daß nur einem liturgischen Fachmann die Lösung der von J. gestellten Aufgabe gelingen konnte. Mit Freude kann man feststellen, daß das im vorliegenden Werke wirklich geschehen ist, soweit es bei einer ersten Darstellung überhaupt gelingen konnte. J. hat möglichst alle gedruckten liturgischen Quellen für seine Untersuchung herangezogen und in die bisher bekannten Ergebnisse aus den anderen bußgeschichtlichen Quellen eingebaut. Mit Recht sind zunächst die beiden großen liturgischen Kreise, der römische und der gallische, behandelt worden. Es schließt sich ein 3. Kapitel über die neuen Formen seit der Karolingerzeit bis zum späten Mittelalter an.

Das Ergebnis ist in 5 Abschnitten des 4. Kapitels weit auseinandergesetzt. Wesentlich dürfte etwa Folgendes sein: Deutlich tritt im Laufe der Jahrhunderte eine gewisse Verschiebung in der Trennung des Sünders von der Kirche ein. Immer stärker werden dabei Büßer und Volk zusammengefaßt. Während früher Liturge und Volk zusammen für den Büßer beteten, spricht nun der Liturge über Büßer und Volk. So kommt es zu der auffallenden Entwicklung, daß Bußformulare, die früher über den Büßer allein gesprochen wurden, nun immer mehr zu Orationen „super populum" werden. Das beste Beispiel dafür sind die Generalabsolutionen; ein anderes bietet die von J. gut begründete Hypothese, daß die Orationes super populum unserer Fastenmessen früher die Gebete über die der öffentlichen Buße sich unterziehenden Sünder waren. Ich sehe in dieser Feststellung der Verschiebung der Stellung des Volkes von der einen zur anderen Seite ein überaus wichtiges Ergebnis, das für die kommende Betrachtung der Bußgeschichte wertvollste Aufklärung geben wird. Wesentliche Aufklärung hat J. auch über die Krankenbuße gegeben, die ja für die Erkenntnis der Buße der Frühzeit eine wichtige Rolle spielt. Nun sind wir auch über ihre liturgische Seite unterrichtet. Dadurch erhält auch die

Frage der kirchlichen „Privatbußen" neues Licht. Es erscheint auch hier in der Liturgie deutlich ein Unterschied zwischen der „öffentlichen" Buße mit all ihren kanonischen Folgen und einer anderen leichteren Bußart. J. konnte dabei ebenfalls einen Unterschied in der Benennung feststellen. Von *paenitentia* ist meist nur bei der eigentlichen Kirchenbuße die Rede, wie es ja auch noch in den systematischen Werken der Frühscholastik oft der Fall ist (vgl. meine Bemerkung in Schol 7 [1932] 105). Bemerkenswert ist für den Unterschied der beiden Bußarten z. B. die Oratio viatica super infirmum iuvenem im Liber Ordinum der altspanischen Liturgie (139), wo an Stelle der eigentlichen offiziellen Kirchenbuße mit ihren kanonischen Folgen eine besondere Absolution beigegeben ist, damit man sie anwende, um dem Büßer „wegen des jugendlichen Alters" nicht die ganze Last der offiziellen Kirchenbuße aufzuerlegen. J. führt noch mehrere ähnliche Fälle vor dem Kommunionempfang an. Sie bilden jedenfalls eine von den feierlichen Wiederaufnahmeriten stark abfallende einfache Form. Es wird sich hier wohl um die Wiederaufnahme solcher Büßer handeln, von denen z. B. Elvira berichtet, daß sie ohne die eigentliche paenitentia für eine Zeitlang von der Kommunion ausgeschlossen waren. Man sieht also recht deutlich den Weg einer kirchlichen Rekonziliation ohne die mit der „paenitentia" verbundenen kirchenrechtlichen schweren Folgen.

Für die damit angeschnittene Frage der kirchlichen Privatbuße glaubt J. einen Mittelweg zwischen Poschmann und Adam gehen zu können, wenn er annimmt, daß auch für die Frühzeit die Möglichkeit zur Annahme gegeben sei, es habe einen kirchlichen Sündennachlaß gegeben nach privater Beichte unter öffentlicher Handauflegung. Der Bischof legte ja im Lauf der öffentlichen Bußzeit öfter die Hand den Büßern auf. J. meint nun, daß man annehmen könne, der Beichtvater habe Privatbüßern eine bestimmte dieser Handauflegungen für sie als Absolution angegeben. Man müßte also annehmen, daß die Gebete über die Büßer, wie es ja sicher in späterer Zeit der Fall war, nicht nur über die eigentlichen Büßer, sondern auch schon in gewisser Weise über das übrige Volk, unter dem sich ja die Privatbüßer befanden, ausgedehnt waren. Ja J. geht so weit zu sagen: „Wir dürfen den Büßersegen im Gottesdienst für diejenigen, die keine Kapitalsünden hatten, suppositis supponendis als das gewöhnliche Bußmittel des ausgehenden christlichen Altertums betrachten" (316). Sicher ist, daß es jedenfalls in späterer Zeit einen solchen Büßersegen gab. So wird man die Verfügung Leos des Großen über die Buße der Christen, die in der Gefangenschaft zwar heidnisch gelebt, nicht aber ganz abgefallen waren, zu verstehen haben. Sie sollen nicht wie die Abgefallenen zur *publica paenitentia* angehalten werden. Von ihnen heißt es im Gegensatz dazu: „possunt ieiuniis et manus impositione purgari" (308). Es gab also eine Handauflegung, die nicht die der öffentlichen Buße als solcher war. Einer weiteren Untersuchung, die aber über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgeht, bedürfte es freilich noch, um das auch für die frühere und vor allem für die patristische Zeit zu belegen. Es scheint mir aber schon jetzt aus den bisher vorliegenden Quellen mehr, als J. anzunehmen scheint, auch schon vor dem 10. Jahrhundert vielfach die Absolution unmittelbar im Anschluß an die Beichte gegeben worden zu sein, wenn keine Sünden, die der offiziellen Buße unterlagen, vorgekommen waren. Dabei wird aber bestehen blei-

ben, daß auch die Praxis einer späteren Lossprechung bestanden haben mag. Hier ist noch vieles in Dunkel gehüllt, da es sich immer mehr zeigt, daß die Frage der Bußpraxis nicht auf die einfache Formel: öffentliche Buße—Privatbuße zurückgeführt werden kann. Es gab zweifellos sehr viele Zwischenformen. Und vielleicht liegt der ganze Kampf um die Frage der Privatbuße daran, daß man sich zu stark an die beiden extremen Formen hält. Auch hier kann man J. für seine Aufklärung der Zwischenformen nur dankbar sein, wenn man auch seine eigene Lösung in dieser Allgemeinheit für kaum möglich hält.

Das sind nur einige Punkte aus dem inhaltreichen Buch. Es wird für Jahrzehnte ein unerläßlicher Begleiter jeder Bußforschung bleiben. Vielleicht schenkt uns der Verf. eine Erweiterung aus den handschriftlichen Quellen. Das würde den Wert des Werkes noch bedeutend erhöhen. H. Weisweiler S. J.

Galtier, P., S. J., L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles. gr. 8° (XII u. 511 S.) Paris 1932, Beauchesne. *Frs* 50.—.

In zwei großen Abteilungen nimmt hier der bekannte Kenner der patristischen Bußgeschichte zu den beiden wichtigsten Fragen Stellung: zum Inhalt der kirchlichen Absolution und zum Problem der Privatbuße. Beide löst er in positivem Sinn, wie es ja schon nach seinem Lehrbuch De paenitentia (vgl. Schol 6 [1931] 628) zu erwarten war. Hier kann er die Einzelfragen genauer und eingehender verfolgen. Es wird sich bei dem heutigen Stand der Bußfrage und besonders bei dem nun einmal bestehenden allzu starken Festhalten der Forscher an ihrer eigenen Ansicht nicht vermeiden lassen, daß die Urteile über ein solches Gesamtwerk und auch über Einzelheiten sehr verschieden ausfallen. Ich möchte dabei nicht wiederholen, was in einer Besprechung von dem völlig festgefahrenen Weg der modernen Bußuntersuchung gesagt worden ist. Jedenfalls aber geben die bisher erschienenen Besprechungen des Werkes, seien sie positiv, seien sie negativ, Anlaß zur Frage, ob nicht doch eine gewisse Loslösung von der Vergangenheit notwendig ist, um überhaupt das Problem weiterzuführen.

So ist z. B. in der Frage der Privatbuße doch im Laufe der Zeit soviel an neuen Erkenntnissen über die Verschiedenheit der einzelnen Bußformen gefunden worden (vgl. die vorhergehende Besprechung über Jungmann), daß man nun mit mancher alten Fragestellung nicht mehr auskommt. Das ganze Problem muß viel weiter gefaßt werden. Es kann heute nur mehr wissenschaftliche Frage sein, wer die verschiedenen heute erkannten Formen der Buße ausgeübt hat und wann sie aufgetreten sind. Ob einige dieser Arten nun „Privatbuße" genannt werden und welche, ist schließlich eine Nebenfrage. Der Rezensent hat sich schon seit Jahren mit G. dahin entschieden, zur öffentlichen Buße alles das nicht zu rechnen, wobei die Verweisung in den ordo paenitentium fehlte. Das ist jedenfalls eine eindeutige Unterscheidung, da mit der Einordnung in die Büßerklasse auch die starken juristischen Folgen gegeben waren. Ob man aber alles, was nicht „öffentliche Buße" ist, nun einfachhin unter dem Namen „Privatbuße" zusammenfassen darf, ist eine ganz andere Frage. Vielleicht wäre es in der Tat besser, hier die einzelnen bekannten Formen genauer zu unterscheiden. Dann würde die Einigung zweifellos leichter sein.

Etwas ganz Ähnliches gilt für das erste von G. behandelte Problem des Inhaltes der kirchlichen Absolution. Ist die Sünde oder die Strafe bzw. die äußere Verbindung mit der Kirche ihr Inhalt? Hier gehen die protestantische und die katholische Forschung getrennte Wege, und es wäre sehr von Vorteil gewesen, wenn G. immer und immer wieder, wie er es an manchen Stellen getan hat, diese Unterscheidung klar und eindeutig nicht nur gemacht, sondern auch betont hätte. In der Kontroverse, die G. hier führt, steht der Rezensent sachlich auf seiner Seite, ohne damit selbstverständlich jede einzelne Deutung der Stellen (wie z. B. Gregors des Gr.) unterschreiben zu wollen. Vor allem ist es zu begrüßen, daß G. nicht nur einzelne Stellen untersucht, sondern sie in den Gesamtraum hineinstellt. So gewinnen sie erst ganz ihren tatsächlichen Inhalt, da es doch keinem Zweifel unterliegen kann, daß manche Begriffe in der Patristik noch einen viel volleren Sinn haben, als sie in der Scholastik durch die Abstraktion und Gegenüberstellung ihn erhielten. Das macht die Durchforschung natürlich sehr dornenvoll und kann zu überspannten Forderungen bzw. Fragestellungen führen, die tatsächlich für diese Zeit gar nicht möglich sind. Auch hier gilt es also immer mehr auf Grund unserer heutigen Kenntnisse den verfeinerten Maßstab synthetischer Untersuchung anzulegen und den Grundgedanken herauszuschälen, aus dem man dann unsere heutige Fragestellung erschließen kann. Das wird bei der Buße deshalb um so notwendiger sein, als hier mehr als bei irgendeinem anderen Sakrament das Priesterwirken und das persönliche Abbüßen verbunden sind. Wenn selbst heute die Theologie hier noch nicht zu einem einheitlichen Urteil über die Mitwirkung der Akte des Pönitenten beim sakramentalen Wirken (sind sie *materia* oder nur *quasi-materia*?) gekommen ist, so darf man um so weniger in der synthetischen Patristik klare Lösungen suchen über den Grundgedanken hinaus, daß die Absolution wirklich ursächliche Beziehung zum Sündennachlaß hat. Die gleiche Sache wurde bald so, bald so ausgedrückt. Ich halte es für einen großen Vorteil des Buches, daß es das gerade deutlich zeigt, wie ich es gleichfalls als einen Vorteil des Kampfes um dieses Buch ansehe, wenn Poschmann in seiner Besprechung noch einmal dasselbe als seine Ansicht wiederholt, wie er es ja auch schon früher ausgeführt hatte (vgl. jetzt: ThRev 32 [1933] 259 ff.). Damit ist die Einheit der katholischen Forschung für den Grundgedanken des Inhaltes der Absolutionsgewalt deutlichst gezeigt. Es kann daher nun die weitere Aufgabe sein zu zeigen, welche Idee oder Formulierung bei dem einen oder anderen Kirchenvater oder in der einen oder anderen Zeit mehr hervorsticht. So ergibt sich auch hier eine neue Fragestellung.

H. Weisweiler S. J.

Glorieux, P., Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle. Études de Philosophie médiévale (XVIII). gr. 8° (517 S.) Paris 1933, Vrin. *Fr* 50.—.

Nachdem ich in dieser Zeitschrift schon vor einiger Zeit den ersten Band dieses Werkes anzeigen konnte (Schol 8 [1933] 420 f.), ist es heute schon möglich, auch den zweiten Band vorzulegen. Er enthält die Pariser Magistri der Franziskaner (n. 301—351); der Zisterzienser (360—370); der schwarzen Mönche (371—378); der Schulbrüder von Val (380—385); der Regularkanoniker von Saint-Eloi (390—393); der Augustinereremiten (400—414); der Karmeliten

(420—425). Daran schließen sich die eingehenden Inhaltsverzeichnisse: Verfasserverzeichnis; Aufzählung der Werke nach ihrem Hauptinhalt; das sehr wertvolle Incipitverzeichnis und eine Aufzählung der genannten Manuskripte nach den Bibliotheksorten geordnet.

Alles das zeigt, eine wie große Arbeit und langwierige Mühe in diesen beiden Bänden steckt, wenn man auch mit nicht geringem Bedauern feststellen muß, daß eine Reihe von gedruckten Katalogen dem Verf. entgangen ist. Daher ist es sehr begrüßenswert, daß er im vorliegenden 2. Band schon einen Nachtrag des 1. Bandes beigefügt hat, der nicht weniger als 8 Seiten (507—514) umfaßt. Er wird es deshalb zweifellos angenehm empfinden, wenn ich auch hier die Ergänzungen, die schon die oben angezeigte Rezension begann und deren Angaben man im Nachtrag Glorieux' schon finden kann, fortsetze.

Wenn man die beiden Bände als Gesamtwerk überschaut, so überrascht auch den Fachmann auf den ersten Blick die Menge des vorgelegten Materials. Eine solche Zusammenstellung hat also auch schon in sich einen über die reine Literargeschichte hinausgehenden Wert. Da aber Gl. bewußt nur das Material der Hss und Drucke vorlegen wollte, bringt gerade der überraschende Eindruck des großen Materials die Sehnsucht nach einer nun auch zusammenhängenden Darstellung der Theologie und der Theologen des 13. Jahrh. wieder näher. Man möchte daher hoffen, daß es Prälat Grabmann doch bald vergönnt sein möge, seinen letzten dritten Band der Scholastischen Methode uns zu schenken. Er würde damit der scholastischen Forschung allergrößten Dienst leisten. — Etwas auffallen muß wohl die Anordnung, die Gl. getroffen hat, wenn er in seinen Aufzählungen die Weltgeistlichen erst an zweiter Stelle nennt. Ich glaube, daß das weder rein zeitlich noch der Stellung an der Universität entsprechend begründet werden kann. Wenn man noch einen anderen Wunsch für die Nachträge aussprechen soll, so darf ich auch hier wiederholen, was in so vielen Besprechungen des ersten Bandes schon bemerkt wurde: Die Literaturangaben sind doch etwas gar dürftig ausgefallen. Und doch sind auch sie für ein solches Werk von grundlegender Bedeutung, ganz abgesehen davon, daß es eine Pflicht der Dankbarkeit ist, jene zu nennen, die die notwendigen Vorarbeiten veröffentlicht haben. Hier eine Ergänzung zu bringen, wäre ein sehr verdienstvolles Werk, das den Wert der beiden Bände zweifellos um ein Bedeutendes erhöhen würde.

Doch nun einige Nachträge. Des Alexander von Hales Disputatio de miraculis (S. 18 c^{26}) findet sich auch in Münster, Bibl. Paulina, Cod. 312, fol. 1 ff., die Summa De anima des Joh. von Rochelle (S. 25 c) in Trier, Stadtbibl. Cod. 162. In der gleichen Hs steht auch seine Summa de vitiis (S. 26 d). Bei der Angabe der Hss dieses Werkes fehlt leider die Handschriftennummer von Stuttgart. Das Compendium pauperis des Johannes Rigaldus steht ferner in Klosterneuburg 326 (zu S. 32 f.). Das Breviloquium des Johannes von Wales liest man auch in Trier, Stadtbibl., Cod. 558 (zu S. 115 b). Der Manipulus florum des Thomas von Hibernia steht in München, Universitätsbibl. Cod. 2^{0} 107 und in Prag, Universitätsbibl. Cod. Lobk. 521 (zu S. 118 x). Die Cantilena des Raymundus Lullus findet sich gleichfalls in der Lobkowitzsammlung zu Prag in französischer Übersetzung: Cod. Lobk. 249 (zu S. 181 jy). Dort steht auch in Cod. Lobk. 335 sein Codicillus und

seine Alchimia (zu S. 183 kq). Für Raymundus Lullus möchte ich dann auch auf Cod. C 53 der Zentralbibl. in Zürich aufmerksam machen. Die genannte wichtige Prager Hs Lobk. 249 enthält von ihm auch die Practica de furnis (zu S. 190 np). Humbert von Prullys Conclusiones in libros IV Sententiarum überliefert Trier Stadtbibl. Cod. 934 (zu S. 259 c). Des Aegidius von Rom De regimine principum steht auch in Stuttgart, Landesbibl., Cod. theol. fol. 171 und in München, Staatsbibl., Clm 15801 (S. 297 q); seine Continuatio in Cantica canticorum in Zürich, Zentralbibl. Car. C 34 (S. 303 aw). — Aus dem Incipitkatalog sei auf zwei störende Druckfehler aufmerksam gemacht. S. 381 muß es zu Angeli eorum heißen: 345 n^2; S. 457 zu Veritatis theologice sublimitas: 351^v. — Aus dem ersten Band sei ferner noch auf folgende Zusätze hingewiesen: Alberts des Großen Kommentar zum Johannesevangelium steht auch in Klosterneuburg 269 (1) (zu S. 64 m); des Arnold von Lüttich Alphabetum narrationum in Klosterneuburg 446 (1) (zu S. 194 b). Der Sentenzenkommentar des Durandus findet sich ebendort Cod. 346 (zu S. 218). Die Interpretationes nominum hebraicorum, die wohl nicht Stephan Langton zugehören, liest man auch in München, Universitätsbibl., Cod. 2^0 674, fol. $87—157^v$ (S. 258 as). Die Summa de divinis officiis des Wilhelm von Auxerre hat man handschriftlich in Trier, Stadtbibl., Cod. 532 (S. 294 c). Den Tractatus novus de penitentia findet man dort in Cod. 983 (S. 317 m). Zwei Trierer Hss überliefern den Liber de doctrina et preparatione cordis des Gerhard von Lüttich: Cod. 524 und Cod. 563 (S. 374 e). Dort stehen auch die Expositiones vocabulorum Bibliae des Wilhelm Brito in Cod. 541 (S. 456 v).

H. Weisweiler S. J.

Pelzer, Augustus, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices Manuscripti. Codices Vaticani Latini. Tomus II. Pars prior. Codices 679—1134. 4^0 (XXXIV u. 775 S.) In Bibliotheca Vaticana 1931. *Lire* 230.—. Simul cum Appendice *Lire* 285.—. — Appendix (Index nominum et rerum, Initia operum) ad Tomi II partem priorem, qua Codices 679—1134 enarraverat. 4^0 (VIII u. 356 S.) Ebd. 1933. *Lire* 65.—.

Nächst der Pariser Nationalbibliothek besitzt die Vaticana den reichsten Schatz an scholastischen Hss. In den meisten Einzelabteilungen, z. B. in der Borghesiana, die großenteils aus Avignon stammende Hss enthält, in der Ottoboniana mit ihren englischen, in der Palatina mit den Heidelberger Hss, in der Chigi-, der Urbinaten- und der Rossianabibliothek, deren Bestände großenteils italienischen Ursprungs sind, findet der Historiker der Scholastik unerschöpfliches Material. Aber der Hauptstock der scholastischen Hss ist doch in der eigentlichen Vaticana und zwar in dem jetzt von Pelzer beschriebenen Teile, der die Zeit vom Lombarden bis zum 15. Jahrh. umfaßt. Rein philosophische Schriften und die zahlreichen Aristotelesübersetzungen des Mittelalters folgen unter höheren Nummern. So ist dieser Katalog an und für sich schon für die Erforschung der Scholastik von hoher Bedeutung. Ich nenne nur einige Namen, die mit einer beträchtlichen Anzahl von Hss vertreten sind: Bonaventura, Albert, Thomas, Aegidius von Rom, Heinrich von Gent, Mediavilla, Scotus, Aureoli, Ockham. Daneben finden wir interessante Namen wie Durandus, Wodeham, Johannes von Polliaco, Johannes von Ripa. Zu einem ganz hervorragenden Hilfsmittel wissenschaftlicher Arbeit ist aber der Katalog durch

die hingebende, mehr als 20jährige Tätigkeit des Verf. und dessen außergewöhnliche Kenntnis der scholastischen Literargeschichte geworden. Es ist ein Werk geschaffen, das sich denen der Mauriner, Bollandisten und Monumentisten würdig anreiht.

Ich hebe nur einzelne Punkte hervor. In den Hss sind nicht nur die wichtigeren Teile beschrieben, sondern jedes einzelne selbständige Stück ist mit einem zur eindeutigen Bestimmung hinreichenden Incipit und Explicit verzeichnet. Bei den Quästionensammlungen ist sogar jede Einzelfrage angegeben. Einige der interessantesten Mischhss forderten wochenlange Arbeit und nehmen im Verzeichnis einen Raum von 10 und mehr Seiten ein. P.s umfassende Kenntnis auch anderer Hss und der scholastischen Literatur ermöglichten es, zahlreiche Anonyma, das Kreuz für den Forscher, zu bestimmen. Zu jeder Hs ist die gesamte darüber vorhandene Literatur angegeben, bei einer Weltbibliothek wie der Vaticana ein besonders schwieriges Unternehmen. In den Nachträgen auf S. XVII—XXXIV sowie Appendix S. VII—VIII sind die erst im Laufe der fortschreitenden Arbeit sich ergebenden neuen Erkenntnisse und die neueste Literatur enthalten. Jeder, der weiß, wie schwierig es ist, die über eine Hs vorhandene Literatur zusammenzustellen, wird hierfür dem Verf. besonders dankbar sein. Durch die eingehende Beschreibung und das Verzeichnis aller Stücke ist es möglich geworden, zahlreiche Fragen aus dem Katalog allein zu beantworten, für deren Lösung in andern Fällen kostspielige und zeitraubende Reisen notwendig sind. Nicht hoch genug einzuschätzen ist die in einem solchen Fall ebenso schwierige wie nützliche absolute Genauigkeit und Zuverlässigkeit, für welche die bekannte Arbeitsweise des Verf. jede Bürgschaft bietet. Nicht nur das Manuskript, sondern auch die gesamten Druckbogen sind mit Hilfe der Hss noch einmal korrigiert. Wenn trotz dieser kaum zu übertreffenden Genauigkeit der Verf. noch eine Reihe von Verbesserungen nachzutragen hat, so ist dies eine nützliche Lehre für jene, die geneigt sind, den Wert einer Edition oder auch einer andern auf handschriftlichem Material beruhenden Arbeit nach einigen Lese- oder Schreibfehlern, die eine neue Prüfung leicht auffindet, zu beurteilen. Die Bemerkungen endlich über äußere Eigentümlichkeiten, Ursprung, Schreiber, Miniaturen und ähnliches sind eine Fundgrube für Arbeiten der verschiedensten Art.

Einem Buch von 775 Seiten folgt ein Indexband von 356 Seiten. Das ist jedenfalls eine einzigartige Erscheinung. Sie läßt etwas Besonderes vermuten. In der Tat hat in diesem Band der Verf. sich selbst übertroffen. Eine Neuerung gegenüber den andern Bänden der Vaticanakataloge ist es schon, daß ein einziger Index alles umfaßt. Das mag der eine oder andere Spezialist, der sich nur für Stemmata, Besitzvermerke und ähnliches interessiert, im ersten Augenblick unangenehm empfinden. In Wirklichkeit ist es ein bedeutender Fortschritt. Durch das Nebeneinander alles Wissenswerten wird man auf vieles aufmerksam, was einem sonst entgangen wäre. Auf Grund seiner jahrzehntelangen Erfahrung, die ihn mit Hunderten von Gelehrten und ihren verschiedenartigen Bedürfnissen und Wünschen in Berührung brachte, wollte der Verf. die Frage beantworten: Was könnte man alles in den Hss suchen? Und danach hat er den Index aufgebaut.

Um mit dem Einfachsten zu beginnen: Jeder wird ein Autorenverzeichnis verlangen. Er findet es selbstverständlich, aber nicht nur das. Auch sämtliche in den Hss vorkommenden Schreibwei-

sen des Namens und Nachrichten über die Person sind angegeben, z. B. Petrus de Alliaco (de Aylhaco, de Ailliaco, de aliaco), magister collegii Navarrae, episcopus Aniciensis, postea Cameracensis, cardinalis. Scotus hat die Zunamen s. theologiae doctor, doctor noster, d. sollemnis, d. subtilis, d. subtilissimus, venerandus d. Unter den Orden sind alle erwähnten Klöster, Lehrer, Mitglieder, Besitzer von Hss aufgezählt. Noch wertvoller und nützlicher sind die Mitteilungen über die verschiedensten Sachverhältnisse. Hier ist das Material für Dutzende von gelehrten Arbeiten bereitgestellt. Hoffentlich erinnern sich die Bearbeiter daran, wem sie einen großen Teil ihres Erfolges verdanken. Ich kann nur ein oder zwei Beispiele herausgreifen. Unter dem Stichwort Codices wird verwiesen auf Annus — dort sind alle Hss zusammengestellt, für deren Abfassung ein bestimmtes Jahr oder ein enger Zeitraum ermittelt wurde; ferner auf Saeculum — hier sind die Hss nach Jahrhunderten geordnet, für den Paläographen eine willkommene Hilfe; auf andere Hss, die in der Beschreibung erwähnt werden — wie dankbar ist der Forscher für solche Hinweise auf gleiche oder ähnliche Hss; auf Autographa, auf Schreiber, Korrektoren, Illuminatoren, auf Petien, Wappen, Wasserzeichen, angegebene Preise der Hss und noch vieles andere. Unter Petrus Lombardus sind nicht nur die ihm angehörigen Schriften verzeichnet, sondern auch Exzerpte, Epitomen, Kommentare, Quästionen zu den Sentenzen, Einleitungs- und Schlußvorlesungen zu den Sentenzen und die Namen sämtlicher Kommentatoren. Ähnlich reichhaltig sind die Stichworte Philosophica und Theologica. Im zweiten Teile des Bandes folgen die Initia operum. Es ist aber viel mehr. Wir finden die Initia der Prologe, der einzelnen Bücher, ja der selbständigen Fragen. Dieses Initienverzeichnis allein schon wird der weiteren Forschung unschätzbare Dienste leisten.

P. hat ein Werk geschaffen, das weit über die Bedeutung eines Handschriftenkatalogs hinausgeht. Seine Wirksamkeit bleibt auch nicht auf den Kreis der Besucher der Vatikanischen Bibliothek beschränkt. Allen, die sich mit der Erforschung scholastischer Theologie befassen, und vielen, vielen andern wird es eine Quelle reichster Belehrung und Anregung sein. Es ist ein Werk für die Jahrhunderte. Dem heranwachsenden Geschlecht von Gelehrten und Forschern, das leider mehr als einmal zu stark auf den äußern Eindruck und den Augenblickserfolg eingestellt ist, kann dieser Katalog, hinter dessen schlichtem Äußern eine ungewöhnliche Arbeit und Gelehrsamkeit sich birgt, ein Vorbild und eine Mahnung werden: dauernder wissenschaftlicher Erfolg und Fortschritt ist fast immer an zeitraubende und mühevollste Arbeit geknüpft.

F. Pelster S. J.

Guitton, Jean, Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. gr. 8° (XXIV u. 397 S.) Paris 1933, Boivin. *Fr* 40.—.

Ein originelles und gründliches Werk. Mit der Auffassung von Zeit und Ewigkeit bei Plotin und Augustinus beschreibt G. in Wirklichkeit zwei Weltanschauungen, die sich gegenüberstehen. Das Schlußergebnis ist, daß nur der intellektuelle und geistige Einfluß des Christentums es der Seele ermöglicht, zur befriedigenden und vollkommenen Beschauung, zur Liebe, welche für die Menschheit Leben und Heiligkeit bedeutet, zu gelangen.

In der Einleitung rechtfertigt G. die Wahl der behandelten

Frage und erklärt die Methode, die er anwendet. Er betont die geistige und ethische Seite des Problems, die notwendig die Seele vor eine moralische Entscheidung stellt.

Die ersten drei Kapitel erläutern die Lehre Plotins über Zeit, Ewigkeit und ihre gegenseitigen Beziehungen im Zusammenhang mit der gesamten griechischen Philosophie. Die Zeit, die alles mißt und begrenzt, erscheint als eine Hemmung für die Vernunft, ein Hindernis für das Streben der Seele. In ihren Wellen scheinen sich alle unsere Gedanken, Gefühle und Handlungen zu verlieren; unser ganzes Leben, unsere ganze Seele geht in ihr unter. Um zu leben und zu dauern, müssen wir ewig werden; dies können wir nach Plotin nur dadurch, daß wir durch die Bekehrung der Welt entrinnen. Zurückkehren zum ewigen Prinzip, zu Gott, durch das Vergessen alles Zeitbedingten, durch die Unterdrückung aller bewußten und persönlichen, der Zeit unterworfenen Tätigkeit; aufgehen in Gott durch die mystische Beschauung: darin besteht das Geheimnis der Bekehrung und des Heiles. Die Philosophie Plotins verlangt mithin die Verneinung der Zeit, die Umwandlung alles zeitbedingten Lebens in ein Leben der Beschauung, das uns zurückführt zur unwandelbaren Ewigkeit des Einen, des Seins, Gottes.

Ganz anders ist die Lehre Augustins, die in den sechs folgenden Kapiteln behandelt wird. Der Kirchenlehrer geht aus von der Schöpfung als grundlegender Wahrheit und wesentlicher Grundlage seiner Philosophie der Beziehungen von Zeit und Ewigkeit. Die Schöpfung offenbart Gott in seiner Unabhängigkeit und Allmacht. Sie bedeutet keineswegs eine Herabwürdigung, sondern vielmehr einen Fortschritt, da sie es den Wesen des Universums ermöglicht, in und durch die Zeit ihre eigene Vollkommenheit zu erreichen. Die Zeit ist nach Augustin ein Weg zur Ewigkeit; sie hat einen Sinn und eine Zielrichtung. Schöpfung, Zeit und Bekehrung sind drei Begriffe, die sich gegenseitig bedingen, vervollständigen und beleben in der Geschichte der Welt und der Seelen.

Die Astralzeit mit ihrer eintönigen Dauer ist nur eine äußerliche, leblose Zeit. Die wahre, lebendige Zeit ist die der Seelen, die von Gott kommen und zu ihm zurückkehren. Die Geschichte unseres Lebens ist unsere Zeit; in ihr bildet und entwickelt sich unsere Persönlichkeit, indem sie die ganze Vergangenheit aufgehen läßt in der Wirklichkeit der Gegenwart: wir können und sollen uns der Zeit bedienen, um zu dauern und zu steigen. Übrigens ist diese Zeit des Lebens nicht ohne Schönheit und Einheit. Sie ist von Gott gewollt und kommt von ihm. Sich von ihr entfernen und sich den Wechselfällen der rein äußerlichen Zeit hingeben, ist Sünde. In der Rückkehr zur Einheit und Harmonie der von Gott gewollten Zeit, durch das Zusammenwirken der Gnade und der menschlichen Freiheit, besteht die Bekehrung.

Diese ganz von der Erfahrung und dem religiösen Endziel des Menschen bestimmte Lehre entwickelt G. in reichhaltigen und tiefen Analysen, auf Grund der Werke Augustins, besonders der Bekenntnisse. Im zehnten Kapitel schließt er auf die Originalität und den rein christlichen Charakter der augustinischen Philosophie über Zeit und Ewigkeit. Ganz verschieden von der Lehre der Griechen und besonders Plotins, läßt sich die Auffassung des Kirchenlehrers etwa wie folgt zusammenfassen: Die Zeit und die Geschichte des einzelnen Menschen und der Menschheit fällt zu-

sammen mit der Zeit und der Geschichte der Erlösung aller Menschen durch Christus. Das Christentum steht in der Zeit; es ist eine Religion zeitlicher Ereignisse: Schöpfung, Erbsünde, Menschwerdung, Kirche. Die Zeit unseres Lebens muß sich, um die Ewigkeit zu erreichen, in die von Gott bestimmte Zeitfolge eingliedern, bis die Zeit endet und die zeitlichen Wesen zu Gott zurückkehren, nicht um sich in ihm zu verlieren, sondern um in ihm ihre Vollkommenheit zu finden.

Das Buch schließt mit einem doppelten Anhang über das Leben und die Werke der beiden Denker sowie einem alphabetischen Index.

G. ist stets bestrebt, die Lehren nicht nur von außen zu beschreiben, sondern in ihr inneres Verständnis einzuführen. Die Vielseitigkeit der behandelten Probleme stellt an die Aufmerksamkeit des Lesers große Anforderungen. Sie lohnt sich reichlich: das Werk ist ein bedeutender Beitrag zur Geschichte und Kritik der religiösen Philosophie. J. Pollinger S. J.

Dittrich, Ottmar, Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. 4. Bd.: Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters: I. Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus. gr. 8° (XII u. 570 S.) Leipzig 1932, Meiner. *M* 30.—; geb. *M* 33.—.

Mit der gleichen staunenerregenden Gründlichkeit und Sachkenntnis wie in den bisher vorliegenden drei Bänden (vgl. Schol 3 [1928] 274—276) führt D. seine gewaltige Geschichte der Ethik weiter fort. Der vierte Band behandelt die moraltheologischen Lehren der Reformatoren (Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin) und des lutherisch-kirchlichen Protestantismus im „protestantischen Mittelalter", d. h. bis etwa zum Ende des 17. Jahrhunderts. Die Quellen, und zwar viele schwer zugängliche Quellen, werden in reichlichstem Maße ausgeschöpft; die ganze Darstellung ist zumeist ein kunstvolles Gewebe von Zitaten, hinter dem der Verfasser selbst fast ganz zurücktritt. Die Ausnutzung dieser fast unerschöpflichen Fundgrube wird sehr erleichtert durch das sorgfältig gearbeitete ausführliche Sachregister (523—570), allzu bescheiden „Nachschlagebehelf" genannt. Trotzdem, wenn man bei der überwältigenden Fülle des gebotenen Stoffes einen Wunsch empfindet, ist es der nach einer ideengeschichtlichen Zusammenfassung der Ergebnisse, zu der ein so ausgebreitetes Einzelwissen sicherlich das Recht gäbe.

Wie Ethik, soll sie nicht der Grundlage entbehren, stets auf Metaphysik aufbauen muß, so gründet die (mit Ausnahme von Melanchthons „Philosophiae moralis epitome") rein theologische Sittenlehre der sog. Reformatoren auf deren theologisch-dogmatischen Anschauungen. Daraus rechtfertigt sich die Darstellung ihrer theologischen Lehren über Gott und den Menschen, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube, Gnade und Willensfreiheit usw.; doch brauchte sie wohl nicht so breit zu sein. Bei Luthers Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes drängt sich freilich die Frage auf, wie dann überhaupt noch sinnvoll von einer Sittenlehre die Rede sein kann. Interessant ist da eine Stelle aus den Tischreden, die D. (51) anführt: „Die Gläubigen sind eine neue Kreatur . . . , darum gehören alle diese Reden, so im Gesetz gebräuchlich, nicht hierher; als: ein Gläubiger soll gute Werke tun. Wie nicht recht gesagt wird: Die Sonne soll scheinen . . . . Denn die Sonne

soll nicht scheinen, sondern sie tut's ungeheißen von Natur . . . . Daß also hie nicht geredt wird, was geschehen oder sein soll, sondern was allbereit jetzt geschieht und ist." Natürlich kann diese Auffassung, die alle sittlichen Normen in Naturgesetze verkehren würde, auch von Luther nicht durchgeführt werden, sondern es erscheint schon bei ihm — und erst recht bei den späteren Lutheranern — eine umfangreiche Pflichtenlehre, die von D. ausführlich dargestellt wird.

Die tiefgehenden Gegensätze schon zwischen Luther und Melanchthon, der die Willensfreiheit annimmt, dann noch mehr zwischen Luther und Calvin, werden gut herausgearbeitet, z. B. wie das Gesetz und die „Gesetzlichkeit" bei Calvin eine viel größere Bedeutung hat als bei Luther. Dann die Verschiedenheiten in der Auffassung des christlichen Gemeinwesens, des Staates und der Kirche und ihres gegenseitigen Verhältnisses. Schon bei Luther kommt es, wie D. zugibt (222), der Sache nach auf das „landesherrliche Kirchenregiment" heraus, erst recht bei Melanchthon.

Der zweite Teil des Werkes (217—460) behandelt ausführlich die Sittenlehren der alten lutherischen Kirche. Es ist ein gewaltiger und bisher wenig bekannter Stoff, der hier zugänglich gemacht wird. Nachdem die Lehrstreitigkeiten zwischen den Anhängern Melanchthons und den „Gnesiolutheranern" durch die Konkordienformel von 1577 beigelegt sind, entwickelt sich eine Art lutherischer Orthodoxie, die in scholastischer Methode wissenschaftlich dargelegt wird. Da gibt es, ähnlich wie auf katholischer Seite, Darstellungen der philosophischen Ethik mit weitgehendem Anschluß an Aristoteles, besonders aber nicht wenige breit angelegte Darstellungen der Moraltheologie. Ja, die praktische Notwendigkeit der Gewissensberatung führt sogar zu einer kasuistischen Literatur mit unverkennbaren katholisierenden Einschlägen. Noch stärker ist der Einfluß katholischer Quellen auf die aszetischen Schriften des Joh. Arndt; u. a. werden Thomas v. Kempen, Tauler, Angela v. Foligno und sogar der Jesuit Petrus Michaelis als seine Quellen genannt. Der letzte Abschnitt behandelt die theologische Ethik im Rahmen der Irenik (Calixt) und der Heterodoxie (Weigel, Böhme).

Die katholischen Auffassungen, die oft zum Vergleich herbeigezogen werden, ist D. ehrlich bemüht, ruhig und sachlich darzulegen, soweit er selbst spricht und nicht bloß die Urteile der alten Protestanten über sie zur Darstellung bringt. Trotzdem kommt es zuweilen zu irrigen oder doch schiefen Auffassungen; so dürfte z. B. die Rechtfertigungslehre Gabriel Biels nicht als die katholische hingestellt werden (22). — Jedenfalls können wir mit Interesse dem kommenden fünften Band entgegensehen, der nach dem außer-lutherischen Protestantismus die katholische Ethik und Moraltheologie des 16. und 17. Jahrhunderts darstellen soll.

J. de Vries S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

296. Wissenschaft und Weisheit. Vierteljahresschrift für systematische franziskanische Philosophie und Theologie in der Gegenwart. Hrsg. von Marianus Müller O. F. M. u. Thaddaeus Soiron O. F. M., M.Gladbach (Rhld.). Verlag und Druck B. Kühlen, M.Gladbach. Jedes Heft umfaßt 5 Bogen. Bezugspreis jährlich *M* 6.50; Einzelhefte *M* 1.65. — „Zur Einführung" wird gesagt: „Die vorliegende Zeitschrift will sich der Aufgabe widmen, die Bedeutung der franziskanischen Philosophie und Theologie für die Gegenwart herauszuarbeiten, und will die Anknüpfungspunkte aufzeigen, die sie mit den tiefsten und ernstesten Anliegen des heutigen Denkens verbinden" (1). Nicht historisch und ebensowenig polemisch eingestellt, will sie „die franziskanische Philosophie und Theologie als Philosophie und Theologie des Lebens fruchtbar machen", sie „in die Gegenwart hineinstellen" (2). Dies eminent praktische Ziel wird denn auch in den Abhandlungen der vorliegenden ersten zwei Hefte unentwegt und erfolgreich im Auge behalten: P. Wust, Das augustinisch-franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit (3—7: Seine besondere Mission ist, jenes ganz feine Moment der „unctio" zu bringen, das der neuzeitlichen Philosophie gefehlt hat). — R. Meßner O. F. M., Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau (8—27: Wie die allgemeine Natur durch die spezifische Form, so kommt das Individuum durch eine neu hinzutretende positive Entität, die *haecceitas,* zustande; es hat also mehr Seinsgehalt als die allgemeine Natur). — Th. Soiron, Vom Geist der Theologie Bonaventuras (28—38: Ihm ist die Theologie Glaubens- und Heilswissenschaft, deren tiefster Ansporn und Beweggrund die Liebe ist). — Mar. Müller, Theologe und Theologie nach Johannes Duns Skotus (39—51: Auch für ihn ist das Ziel der Theologie nicht bloße Wissensbereicherung, sondern die Sapientia und die Befähigung dazu). — Th. Soiron, Logos und Pathos im Denken der Gegenwart (81—109: I. Erkenntnis individuale Betrachtung: Dem platonischen Geist Bonaventuras ist einiges bei modernen Denkern, Dilthey, Troeltsch, Scheler, G. Wünsch, verwandt; II. Erkenntnis soziologische Betrachtung: Bei Bonaventura und Skotus sind Ansätze zur Erkenntnissoziologie; ausgebildet wurde sie in der Gegenwart: Dilthey, die Schüler von Stefan Georges, Scheler, O. Spann, andere Philosophen und prot. Theologen). — Mar. Müller, Die theologische Gesamtsynthese des Duns Skotus (110—140: Die franziskanische Idee der Liebe hat in ihm ihre herrlichste Ausprägung gefunden). — „Kleine Beiträge" berichten über beachtenswerte Gedanken von B. Rosenmöller, Werner Schultz und Wehrung. Mar. Müller gibt das Referat wieder, das E. Longpré 1933 in Köln über den gegenwärtigen Stand der Skotusforschung gehalten hat. Die letzten Seiten der Hefte sind Besprechungen einiger Neuerscheinungen gewidmet. — Wir wünschen der neuen Zeitschrift, die sich so trefflich einführt, den wohlverdienten Erfolg und eine glückliche Entwicklung.

Lange.

297. Le cinquième centenaire de la Faculté de théologie de l'Université de Louvain (1432—1932).

Lex.-8° (XII u. 208 S.) Brügge 1932, Beyaert. Belgien: *Fr* 35.—; Ausland: *Belgas* 8.—. — Fast noch mehr als auf die Fünfhundertjahrfeier von 1932 bezieht sich der Inhalt der vorzüglich ausgestatteten Festschrift auf ein Jubiläum, das die Löwener theologische Fakultät in diesem Jahre 1934 feiern kann, da sie vor hundert Jahren nach längerer Unterbrechung aufs neue erstand. Außer einem Beitrag des Archivars der Universität, J. Wils, über die Verleihung des theologischen Doktorgrades in der alten Zeit nebst einem Anhang über die Professoren der Fakultät von 1432 bis 1797 bietet die Festschrift Überblicke über den Studienbetrieb und die wissenschaftlichen Leistungen der Fakultät in den letzten hundert Jahren. Über die Bibelwissenschaft berichtet J. Coppens, über Dogmatik J. Bittremieux, über Moral A. Janssen, über Kirchenrecht A. Van Hove, über Kirchengeschichte A. De Meyer, über orientalische Sprachen G. Ryckmans. Dabei wachsen sich die Mitteilungen über die bedeutenderen Professoren zu kleinen Biographien aus, so über die Exegeten A. Van Hoonacker und Ed. Tobac, den Dogmatiker und Kirchengeschichtler B. Jungmann (aus Münster i. W.), den Moralisten J.-E. van Roey (den jetzigen Kardinal-Erzbischof von Mecheln). In den Anhängen finden sich außer dem Bericht über die Jubiläumsfeierlichkeiten vom 13. Dez. 1932 Verzeichnisse der Professoren und der Doktorarbeiten (seit 1841). Es ist eine gewaltige Geistesarbeit, die von der theol. Fakultät der Alma Mater Lovaniensis in dem Jahrhundert geleistet wurde. Eine besondere Hervorhebung verdient wohl die liebevolle Pflege, deren sich die orientalischen Sprachen dort stets erfreuten. Die Festschrift ist von dauerndem geschichtlichem Wert. L.

298. Textus et Documenta. Series theologica 12—15. Rom 1934, Univers. Gregoriana (Piazza della Pilotta 4). Das Bändchen *Lire* 6.—. — Von dieser für Seminarübungen sehr brauchbaren Sammlung, auf die schon öfters empfehlend hingewiesen wurde (s. Schol 7 [1932] 579; 8 [1933] 476 f. 582; 9 [1934] 430 470) seien vier weitere Nummern der theologischen Reihe angezeigt: 12 u. 13. W. Richter, De origine et evolutione interdicti. I. Scriptores, epistolae, concilia. II. Decreta Rom. Pontificum (80 u. 78 S.). — 14. E. Hocedez, Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata (132 S.). — 15. C. Silva-Tarouca u. F. Di Capua, S. Leonis Magni Epistulae contra Eutychis haeresim. I. Epistulae quae Chalcedonensi Concilio praemittuntur (XXXII u. 92 S.). L.

299. Bange, W., Form-Einheit von Philosophie und Theologie? Catholica 3 (1934) 10—26. — B. wendet sich gegen die von Przywara in seinem Buch „Analogia entis" (vgl. Schol 8 [1933] 429 f.) dargelegte Idee einer einheitlichen Metaphysik, die, philosophisch in ihrem Ausgangspunkt und ihrer Methode, doch einen „Formprimat" des Theologischen in sich tragen soll. Der kühne Gedanke P.s wäre es gewiß wert, durch eine sachliche Erörterung der ohne Zweifel in ihm steckenden Schwierigkeiten weiter geklärt zu werden. Aber Ansätze zum Rationalismus kann wirklich nur Mißverständnis in ihm finden. Insbesondere entspricht P.s Auffassung von der Erkennbarkeit der Offenbarung nur der allgemeinen Lehre der Theologen, die sich auf die Entscheidungen der Kirche stützen kann. Auch von der Tatsache der Offenbarung heißt es: Quoad has quaestiones ratio fidem praecedit (Denz. 1626). Wenn B. aus einem Kanon des Vaticanums (Denz. 1812) herauslesen will, die Vernunft könne nicht die Tatsächlichkeit der

Offenbarung selbst, sondern nur die Glaubwürdigkeit dieser Tatsache erweisen, so verwechselt er offenbar Tatsache und Inhalt der Offenbarung. Wie soll denn auch die Tatsache der Offenbarung Gegenstand des Glaubens sein, wenn, wie B. selbst zugibt, der Glaube als rationabile obsequium die Gewißheit, daß Gott gesprochen hat, voraussetzt? de Vries.

300. Mausbach, J., Grundzüge der katholischen Apologetik, in 5. u. 6. Aufl. neubearb. u. hrsg. v. G. Wunderle. gr. 8° (VIII u. 196 S.) Münster 1934, Aschendorff. *M* 3.80; geb. *M* 5.—. — In dankenswerter Weise hat Wunderle die Neuherausgabe der Grundzüge der katholischen Apologetik von Mausbach besorgt. Das Büchlein, ausgezeichnet durch knappe, klare Darstellung, ist recht geeignet zur ersten Einführung in die katholische Apologetik und wird weiterhin manchem Studierenden ein willkommener Führer sein. Schütt.

301. Lercher, L., S. J., Institutiones Theologiae Dogmaticae. Vol. I. De vera religione. De Ecclesia Christi. De traditione et Scriptura. 8° (X u. 658 S.) Oeniponte 1934, Rauch. *M* 8.—. — Vol. II. Prolegomena. De Deo uno. De Deo trino. De Deo creante et elevante. 8° (XXVI u. 518 S.) Ebd. 1934. *M* 6.50. — Das gediegene, inhaltreiche und klare Lehrbuch der Theologie von P. Lercher beginnt in zweiter Auflage zu erscheinen. Bis jetzt liegen der I. und II. Band vor. Größere Änderungen sind, so viel ich sehe, nicht gemacht worden. Die zwei Bände wurden Schol 1 (1926) 115 und 3 (1928) 281 besprochen. Eine willkommene äußere Änderung ist die Herabsetzung des Preises, die wohl dadurch ermöglicht wurde, daß das Buch nicht neu gesetzt zu werden brauchte. Der erste Band kostet jetzt *M* 8.— statt *M* 11.—, der zweite jetzt *M* 6.50 statt *M* 8.—. Deneffe.

302. Vosté, I.-M., De baptismo Iesu: Angelicum 11 (1934) 187—213 325—340. — Ausgehend von den vier evangelischen Berichten, ihrem Kommentar und den apokryphen Ergänzungen, bespricht V. die verschiedenen rationalistischen Deutungen, die in der Taufszene den Ursprung des messianischen Bewußtseins Jesu sehen, und weist ihre Willkürlichkeit im einzelnen nach. Sodann befaßt er sich ebenso mit den Deutungsversuchen der religionsgeschichtlichen Schule, um schließlich positiv als Sinn der Taufe den Beginn und die Bezeugung der messianischen Sendung darzutun. Zum Schluß wird die Lehre des hl. Thomas (3 q. 39 mit Beiziehung der q. 38) dargelegt. Kösters.

303. Poschmann, B., Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. gr. 8° (106 S.) Breslau 1933, Franke (Borgmeyer). *M* 4.50. — Immer noch umstritten ist die Frage der Primatauffassung bei Cyprian. P., der bereits 1908 in seiner Schrift „Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian" zu diesem Problem Stellung genommen hatte, greift es jetzt wieder auf, angeregt durch eine 1931 erschienene Arbeit von Hugo Koch: „Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre." Da die Ergebnisse in nicht unwesentlichen Punkten von seiner früheren Auffassung abweichen, seien sie hier kurz skizziert. — Gegenüber Koch hält P. absolut daran fest, daß nach C.s Lehre Petrus nicht nur Symbol, sondern auch Realgrund der Einheit der Kirche ist, die durch ihn und von ihm her innerlich begründet wird (17 30). Jedoch betrachtet C. nach P.s Auffassung das Fundamentsein des Petrus in der Kirche nicht als eine aktive, sondern als eine rein passive Funktion;

m. a. W. Petrus kommt keine aktive Jurisdiktionsgewalt über die andern Apostel zu (32). Dasselbe gilt natürlich vom römischen Bischof in seiner Beziehung zu den andern Bischöfen. Einen Jurisdiktionsprimat erkennt C. dem römischen Bischof nicht zu, nur die Ehrenpflicht, sich vor allen andern besonders für die Einheit der Kirche einzusetzen. Zwar bezeichnet C. die römische Kirche als die Urkirche (ecclesia principalis), von der in Petrus die unitas sacerdotalis ausgegangen ist (64), aber die Folgerung daraus zieht er nicht, daß nämlich Rom das Zentrum der kirchlichen Einheit sei. Das blieb späteren Zeiten vorbehalten (65). Die höhere Autorität, die Stephanus in der causa des Bischofs Marcianus von Arles und der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis ohne Zweifel für sich in Anspruch nimmt und die auch von C. anerkannt wird, leitet P. aus dem Patriarchalverhältnis zwischen Rom und den Kirchen Galliens und Spaniens her (87). Seine Auffassung, daß C. dem römischen Bischof keinen Jurisdiktionsprimat anerkennt, findet P. bestätigt in dem Verhalten C.s im Ketzertaufstreit (88), in dem sich C. in seiner antirömischen Polemik durch keine dogmatische Rücksicht auf die Stellung seines Widerparts gehemmt fühlt (89). Obschon also C. nicht als Zeuge für den Primat angerufen werden kann, so ist er doch für die Entwicklung der Primatslehre von nicht geringer Bedeutung (94). Durch die enge Verbindung, in die er die cathedra Roms mit Petrus und der Urkirche brachte, hat er sozusagen die Prämissen formuliert, aus denen eine Gleichsetzung sich als Folgerung ergibt (95). Zum Schluß zeigt dann P., daß diese Stellung C.s nicht mit dem klaren katholischen Dogma in Widerspruch steht, daß der Primat unmittelbar von Christus eingesetzt ist (98). Da es sich beim Jurisdiktionsprimat um ein dogma implicite revelatum handelt, ist damit die Möglichkeit einer Entwicklung sowohl in der Erkenntnis als auch in der Ausübung der Gewalt gegeben. „Dem Primatsdogma tut die Anerkennung dieser Entwicklung keinen Abbruch. Auch so bleibt es wahr, daß Christus den Jurisdiktionsprimat unmittelbar eingesetzt hat und Petrus sowohl wie die Bischöfe von Rom von jeher im Besitz des Primates gewesen sind. Denn ein Recht kann kraft göttlicher Anordnung sehr wohl bestehen, ohne daß von Anfang an davon Gebrauch gemacht wird. Auch darin liegt kein Widerspruch gegen die Existenz eines Rechtes, wenn seine Inhaber und ihre Mitwelt sich seiner zunächst nicht bewußt sind" (101 f.). Schütt.

304. Jugie, M., La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites (V^e—VIe siècles): Échos d'Orient 37 (1934) 181—189. — J. beweist am Vorgehen des Dioskur von Alexandrien († 454), sodann aus den Theologen Philoxenus von Hierapolis († 523) und Philoponus († c. 570) die zunächst überraschende Tatsache, daß der Monophysitismus (nicht der Eutychianismus) zuerst weniger eine Häresie als ein Schisma war: die Leugnung der Unfehlbarkeit des Papstes oder, mehr in der Sprache der Zeit ausgedrückt, der römischen Kirche, des Stuhles Petri. Kösters.

305. Roth, Korbinian, Die Seele der Weltkirche: ThGl 26 (1934) 397—403. — Daß der Hl. Geist die Seele der Kirche ist, ergibt sich aus Augustinus, Thomas und Joh 17, 18—21. Der Hl. Geist ist die substantielle Liebe; also ist die Kirche ihrem tiefstem dogmatischen Wesen nach Liebeskirche. Der Hl. Geist schafft den mystischen Leib, indem er das Haupt schafft, die Menschheit

Christi und mittels dieser die Glieder. Sodann belebt und organisiert der Hl. Geist diesen mystischen Leib. — Vielleicht schenkt uns der Verf. eine eingehendere theologische Begründung zu dem dankenswerten Beitrag zur Beantwortung der schwierigen Frage (vgl. Specht, Die Lehre v. d. Kirche nach dem hl. Augustinus, 53 ff.; Grabmann, Die Lehre d. hl. Thom. v. A. von der Kirche, 115 ff.; Käppeli, Zur Lehre des hl. Thom. v. A. vom Corp. Christi myst., 99 ff.). Ferner wäre eine weitere Untersuchung erwünscht über das Verhältnis des Wirkens des Hl. Geistes, das doch wohl als Appropriation zu fassen ist, zur heiligsten Dreifaltigkeit und zur zweiten göttlichen Person, die durch hypostatische Union die Menschheit Jesu zu eigen hat. Soll die „erste Schöpfung" dem Hl. Geist (nicht dem Vater) appropriiert werden? Ist nur der Mensch Jesus Haupt der Kirche oder der Gottmensch? Wie verhält sich das Wirken des Hauptes zum Wirken der Seele? Wollte der hl. Thomas in unserer Frage eine abschließende Antwort geben? Außer dem vom Verf. erwähnten „gleichsam" schreibt er dem Hl. Geist als dem „Herzen" der Kirche den unsichtbaren, dem Haupte den sichtbaren Einfluß zu. Ks.

306. Reinhard, W., Der Laie im übernatürlichen Organismus der Kirche (Beiträge zur neuzeitlichen Seelsorgshilfe. Heft 8). gr. 8° (24 S.) Freiburg i. Br. 1933, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe. *M* 0.50. — Der Verf. geht aus von der Auffassung mancher Moderner von dem rein pneumatischen Charakter der Urkirche. Diese Theorie — so falsch sie ist in ihrer Einseitigkeit, besonders in der Leugnung des Rechtsfundamentes der Kirche in ihren hierarchischen Ämtern — hat doch manches Richtige gesehen, vor allem, daß die Kirche ein übernatürlicher Organismus ist, dessen Lebensprinzip das göttliche Pneuma, der Hl. Geist, ist, der alle Glieder übernatürlich belebt und begnadet, wenn auch nicht alle in demselben Maß und in derselben Weise. Also auch in den nicht-hierarchischen Gliedern wohnt und wirkt er, und zwar nicht nur zur persönlichen Heiligung, sondern auch zum Aufbau des Lebens des Gesamtorganismus. Auf dieses Charisma des Hl. Geistes (Charisma = übernatürliche, nicht notwendig Wundergabe) gründet sich die übernatürliche Befähigung und göttliche Berufung der Laien zum Apostolat in der Kirche, allerdings notwendig in Unterordnung unter die Hierarchie, da das „freie Charisma" leicht Selbsttäuschungen unterworfen ist. Umgekehrt bedarf aber auch das Amt der individuellen Geistbegabung und Geisterweckung. — Viel wertvolle Anregung bietet das Schriftchen, vor allem eine tiefe biblisch-dogmatische Begründung des Apostolates der Laien in der katholischen Aktion. Schütt.

307. Metzler, J., Der norwegische Konvertit Johann Daniel Ramus S. I. nach ungedruckten Quellen: ArchHistSI 3 (1934) 223 bis 247. — Jeder zuverlässige Konversionsbericht, zumal über einen hervorragenden, wissenschaftlich gebildeten Mann, ist stets ein wertvoller Beitrag zur Lehre von der „Ecclesia per se ipsa" (Vat. s. 3 c. 3; Dz 1794), in diesem Falle um so mehr, weil einerseits die skandinavische Literatur diesen ihren Landsmann seit der Konversion totschweigt und anderseits seine Konversion, die direkt auf theologischem Studium beruhte und zu einem wissenschaftlichen Apostolat und heiligmäßigen Leben der Eingang war, besonders lehrreich ist. Kösters.

308. Van Leeuwen, A., L'Église règle de Foi dans les écrits de Guillaume d'Occam: EphThLov 11 (1934) 249—288. — Die tri-

dentinische Lehre über die Glaubensregel ist nicht allein als eine Reaktion gegen Luther zu verstehen, sondern ist bereits in den bekannten Kontroversen des 14. Jahrhunderts vorbereitet. Wegen des außerordentlichen Einflusses des „Venerabilis Inceptor" und wegen des persönlichen Lebensganges, der ihn dazu führte, über die Grundlagen des Glaubens nachzudenken, lohnt sich eine Sonderbetrachtung Occams. Verf. gibt zunächst einen Überblick über Occams Schriften und die zu ihrer wissenschaftlichen Erklärung notwendigen Grundsätze, welche vor allem die Veranlassung der Schriften und Occams Entwicklung zu berücksichtigen haben. Das Ergebnis der dann folgenden genauen Untersuchung ist dieses: In allen seinen Schriften sieht Occam die Glaubensregel in „Schrift und Lehre der Kirche"; aber die genauere Erklärung blieb nicht die gleiche. In den früheren Schriften haben die Offenbarungsquellen nur eine untergeordnete Bedeutung, während die Autorität der Kirche (Symbola, Definitionen, aktuelles Lehramt) an erster Stelle steht. In den späteren Schriften kennt er nur eine einzige absolut sichere Glaubensregel: den übereinstimmenden Glauben der Gesamtkirche. Er leugnet ausdrücklich die Unfehlbarkeit des Papstes und schwankt bezüglich der Unfehlbarkeit des Konzils. Der Gesamteindruck ist der, daß es O. gemäß seinem gespannten Verhältnis zur kirchlichen Autorität mehr darum zu tun ist, Schwierigkeiten aufzuhäufen, als deren Lösung zu suchen. Ks.

309. Stolz, A., O. S. B., Neue Dogmen? BenedMschr 16 (1934) 187—201. — Anlaß zu dieser interessanten Studie waren die in den letzten Jahrzehnten hervorgetretenen Bemühungen um Erlangung einer Definition der Himmelfahrt Marias und ihrer allgemeinen Gnadenvermittlung. Die zwei Hauptsätze, die St. hier aufstellt, sind, so viel ich sehe, folgende: 1. Eine Konzilsentscheidung kommt „nur in Frage", „wenn sich das Glaubensgut der Kirche ernstlich in Gefahr befindet" (195). 2. Auch für unfehlbare päpstliche Entscheidungen gilt: „Ihr eigentlicher Anlaß ist eine den Glauben bedrohende Gefahr" (197). Dabei gibt aber St. zu, daß auch ohne Anwesenheit einer solchen Gefahr eine Konzils- oder Kathedralentscheidung erfolgen kann (197). — Gegen diese Auffassung, daß eine Glaubensentscheidung tatsächlich nur bei einer den Glauben bedrohenden Gefahr erfolge, scheint sich aber aus der Definition der Unbefleckten Empfängnis durch Pius IX. vom 8. Dez. 1854 ein Bedenken zu erheben. Bei dieser Definition handelte es sich nicht um die Abwehr einer das Glaubensgut der Kirche bedrohenden Gefahr, sondern um die Erfüllung eines von vielen Verehrern Marias lang gehegten Wunsches. Der erste Satz der Enzyklika Pius' IX. vom 2. Febr. 1849 an die Bischöfe der ganzen Welt über die in Aussicht genommene Definition lautet: „Ubi primum nullis certe nostris meritis . . . totius Ecclesiae gubernacula tractanda suscepimus, summa quidem consolatione affecti fuimus, venerabiles fratres, cum noverimus, quomodo . . . in catholico orbe mirifice revixerit desiderium, ut ab Apostolica Sede tandem aliquando sollemni iudicio decerneretur SS. Dei genitricem omniumque nostrum amantissimam matrem, Immaculatam Virginem Mariam, absque labe originali fuisse conceptam" (Roskovány, B. V. Maria in suo conceptu immaculata tom. IV [Budapestini 1873] p. 221). Und gerade auf der gegenüberliegenden Seite steht bei Roskovány die Bitte des Kapuzinerordens um Erlaß der Definition, worin der Satz vorkommt: „Cum solatio observatur, quodsi Ecclesia ut plurimum dogmaticis suis definitionibus ful-

mina vibrat contra filios religioni catholicae rebelles, in hac haud praeexistentibus inimicis aliud non faceret, quam consolaretur fideles et produceret dulces solatii lacrimas" (a. a. O. 220). Ähnlich dürften die Verhältnisse bezüglich einer zukünftigen Definition der Himmelfahrt und der Gnadenvermittlung Marias liegen. Wenn St. (193) darauf hinweist, daß eine Glaubensentscheidung ein richterlicher Akt ist, daß aber die Ausübung des Richteramtes ein Vergehen voraussetze, so gilt das letzte doch wohl nur in der „causa criminalis"; es gibt im bürgerlichen Leben auch eine „causa civilis", in der ein Richterspruch gefällt werden kann, ohne daß ein Vergehen vorausgesetzt wird; und etwas Ähnliches gilt für die Kirche. Mit Recht weist St. auf den wichtigen Satz des Vaticanums hin: „Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae etc." (Denzinger 1792; Cod. iur. can., can. 1323 § 1). Es kann aber kaum geleugnet werden, daß es in einigen Fällen nicht leicht ist, festzustellen, ob nun eine bestimmte Lehre vom magisterium ordinarium et universale „tamquam divinitus revelata credenda proponitur", und daß es wenigstens in einigen Fällen leichter ist, die Zugehörigkeit einer Lehre zum geoffenbarten Glaubensschatz aus einer feierlichen Definition zu erkennen. Deneffe.

310. Rivière, J., Le problème actuel de l'histoire des dogmes. A propos de l'œuvre de M. Turmel: RevThom 39 (1934) 3 bis 31. — Der Besitzer kann nicht ruhig sein Haus unterminieren lassen: wir dürfen nicht die Dogmengeschichte den nicht- und unkatholischen Bearbeitern überlassen. Turmel, der lange geheim, dann offen die Kirche dogmengeschichtlich bekämpfte, ist ein lehrreiches Beispiel. — Wort und Begriff, bei den Protestanten, zumal in Deutschland (anfangs mehr sachlich: Loofs, Seeberg; dann konstruierend: Chr. Baur, Harnack), in Ansehen, fand auf katholischer Seite Mißtrauen und erst nach unvollkommenen Arbeiten (Klee, Schwane) allmählich Anfänge wissenschaftlicher Behandlung (Duchesne, Grandmaison, Batiffol, Tixeront). Aber Begriff und Methode sind noch nicht ganz klar. Die „biblische Frage" kann für das Verständnis der verschiedenen Bezeugung derselben unveränderlichen Wahrheit manchen Fingerzeig geben. Mit „einem abgegriffenen Wort zwar, aber immer noch am treffendsten" bezeichnet man den Wechsel als „Entwicklung". Was der hl. Thomas über das Verhältnis des A. T. zum N. T. sagt, gilt positis ponendis auch über die theologische Entwicklung: „non quantum ad substantiam, sed quantum ad explicationem", und das andere: „oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus" (2, 2 q. 1 a. 7). Kösters.

311. Backes, I., Der Väterbeweis in der Dogmatik: ThQschr 114 (1933) 208—221. — Es werden drei Fragen beantwortet: 1. Kann ein Väterbeweis uns Gewißheit geben, daß eine bestimmte Lehre von der Kirche als mit göttlichem Glauben von allen festzuhalten vorgelegt worden ist? Antwort: Ja. a) Die Väter können uns z. B. bezeugen, daß eine bestimmte Lehre auf einem allgemeinen Konzil, etwa von Nizäa, definiert wurde. b) Sie können uns auch eine Lehre als Lehre des „magisterium ordinarium et universale" erkennen lassen. — 2. Kann der Väterbeweis uns Gewißheit darüber geben, daß eine bestimmte Lehre eine von Gott geoffenbarte Glaubenslehre ist? Man sollte meinen, das sei schon in 1 enthalten: Wenn feststeht, daß die Kirche eine Lehre als mit göttlichem Glauben von allen unbedingt festzuhalten vorlegt, dann steht damit zugleich fest, daß diese Lehre wirklich von Gott ge-

offenbart ist. Tatsächlich hat der Verf. etwas anderes im Auge. Seine Frage lautet eher so: Können wir in gewissen Fällen aus den hl. Vätern eine Dogmenentwicklung herauslesen? Ja; es läßt sich bisweilen nachweisen, daß ein Dogma in der Lehre der Väter wenigstens implicite enthalten war. Insofern uns übrigens die Väter auch hier ein Erkenntnismittel oder Kriterium für die Ermittlung der Lehre der Kirche sind, ist damit zugleich gezeigt, daß eben die Kirche diese Dogmen wenigstens implicite gelehrt hat. — 3. Bei der spekulativen Behandlung der Dogmen bietet die Lehre der Väter noch nicht einen Beweis, wohl aber oft eine große Hilfe, da manche Väter hier Großes geleistet haben. Der Verf. meint, wenn die Väter eine theologische Schlußfolgerung gezogen hätten, so sei aus ihrer Lehre noch kein Beweis für die Wahrheit der Schlußfolgerung zu entnehmen (220). Es dürfte zu unterscheiden sein: Solange die theologische Schlußfolgerung nur eine theologische Arbeit der betreffenden Väter ist, ist ihre Lehre noch kein theologischer Beweis; wenn aber eine theologische Schlußfolgerung so allgemein von den Vätern vorgetragen wird, daß man sagen muß: wir haben es hier mit einer von der Kirche selbst gebilligten und vorgetragenen Lehre zu tun, dann ist auch hier die Väterlehre ein theologischer Beweis. Die Kirche selbst ist ja auch unfehlbar in den mit dem Glauben zusammenhängenden Wahrheiten, z. B. in den theologischen Schlußfolgerungen.

Deneffe.

312. Madoz, J., El argumento patrístico según Bessarión en Florencia: Greg 15 (1934) 215—241. — M. zeigt hier an einem Beispiel aus der Oratio dogmatica des Erzbischofs von Nicäa und späteren Kardinals Bessarion, die er als Konzilstheologe der Griechen auf dem Unionskonzil zu Florenz hielt, dessen Auffassung von dem dogmatischen Beweis aus dem Zeugnis der Väter. Nach Bessarion sind in dogmatischen Fragen wirkliche Meinungsverschiedenheiten zwischen den Vätern und den kirchlichen Lehrern von vornherein ausgeschlossen, weil derselbe Hl. Geist durch sie alle spreche. Anscheinende Widersprüche unter den Vätern seien darum, wie in der Hl. Schrift, miteinander in Einklang zu bringen. Aus dieser Voraussetzung beweist er dann gewissermaßen a priori, daß die morgenländischen Väter in der Lehre von dem „Filioque" in der Sache nicht von den abendländischen abweichen können, wenn auch diese sich klarer ausdrückten. Bessarion scheint also hier, wie manche andere Theologen des Mittelalters, den einzelnen Vätern eine Art Inspiration zuzuschreiben, die ihre Schriften fast auf eine Stufe stellt mit den Büchern der Hl. Schrift.

Brinkmann.

313. Tromp, S., De Bellarmini indice haereticorum Treveris reperto: Greg 15 (1934) 187—214. — Frisch und launig erzählt T., wie er in Trier, durch G. Kentenichs vorzügliches „Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier" (1920) aufmerksam gemacht, die „ovis deperdita" des bisher vermißten Index haereticorum Bellarmins in einer zuverlässigen und vollständigen Abschrift gefunden habe. Der Codex wird zunächst schulgerecht nach „großer Garnitur", wie K. Krumbacher zu sagen pflegte, beschrieben, woraus sich ergibt, daß er im (bald erhofften) Druck etwa 150 Seiten im Format dieser Zeitschrift umfassen wird. Die Echtheit ergibt sich aus der Aufschrift, einem Hinweis Bellarmins, einem Vergleich mit den Praelectiones Lovanienses und den Controversiae. Seiner Eigenart nach war er für

Bellarmin das, was wir heute eine Kartothek nennen; so versteht sich, warum er ihn nie zitiert und nicht herausgegeben hat. Bellarmins allbekannter Fleiß und seine außerordentliche Erudition werden aufs neue bestätigt, und zwar schon für seine Jugendzeit; denn der Index muß aus den Jahren 1572/73 der Löwener Zeit stammen. Kösters.

314. Lebreton, J., Le développement des Institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième: RechScRel 24 (1934) 129—164. — L. behandelt die Jahre von etwa 180 bis 250, wo die Kirche nach Überwindung der Urhäresien und beim Abflauen der Verfolgungen sich auf sich selber besinnen kann. Nacheinander untersucht er, was in dieser Zeit bezeugt ist über Geheimdisziplin und Katechumenat, die Festlegung der liturgischen Texte (besonders bei Taufe und Eucharistie), den Kanon des N. T., die Betonung der apostolischen Sukzession, die Bußdisziplin, die Verbindung der Einzelkirchen untereinander, die Provinzialsynoden und die Autorität des römischen Papstes. Überall zeigt sich dasselbe Bild: statt Übung und direkten Bekenntnisses die Reflexion, statt lokaler oder regionaler Gewohnheit rechtliche Ordnung und Formulierung; aber alles im Geiste der Sukzession, in der gestaltenden Kraft des göttlichen Stifters. — L. bringt nicht eigentlich neue Gedanken; aber ihre einheitliche Zusammenordnung wirkt allerdings frappierend. Auf die Periode der äußeren Organisation der Kirche, die um 150 abgeschlossen ist, folgt die Periode des inneren Erstarkens und Zusammenwachsens: nicht Verfall und Krise, sondern organische Entwicklung. Ks.

315. Van den Eynde, D., O. F. M., Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Univ. Cath. Lovan. Dissert. ad gradum magistri in Fac. Theol. consequendum conscriptae. II 25). gr. 8° (XXVIII u. 360 S.) Gembloux, Duculot; Paris, Gabalda 1933. *Fr* 50.—. — Der Hl. Geist, der stets die Kirche leitet, hat auch dafür gesorgt, daß die bestellten Verkünder der christlichen Lehre von Anfang an die Lehre aus den rechten Quellen schöpften und die rechten Lehrnormen befolgten. Da die Lehrnormen eher zur Methode als zum Gegenstand der christlichen Unterweisung gehören, ist es nicht zu verwundern, wenn in den ersten christlichen Jahrhunderten noch nicht viel über dieselben nachgedacht und geschrieben wurde. Aus den zerstreuten, aber doch bei einzelnen Schriftstellern, wie bei Irenäus, ausführlichen Angaben hat der Verf. ein Bild der Lehre der ersten Väter über die Lehrnormen zusammengestellt. Als einzelne Lehrnormen zählt er auf (S. IX): die göttliche Offenbarung, die Hl. Schrift, die apostolische Tradition, das Lehramt der Kirchen oder der Lehrer, die Glaubensbekenntnisse. Einige Schriftsteller betonen oder überschätzen vielmehr die christliche Gnosis als Quelle der Lehre. Ein wichtiger Schlußsatz lautet: „Die fundamentale und in gewissem Sinne einzige Norm ist die Kirche selbst" (314; vgl. 103). Ich finde meine Auffassung von der „Tradition im Hauptsinn", wie sie in der Schrift „Der Traditionsbegriff" (Münster 1931) dargelegt ist, bestätigt. Erwünscht wäre am Anfang oder Schluß des Werkes eine etwas genauere Einteilung und Erklärung der Normen. Die Offenbarung, wenigstens im Sinne von geoffenbarter Wahrheit, ist eigentlich keine Lehrnorm, sondern Gegenstand der Lehre, der nach einer Norm als Gegenstand erkannt wird. Sie ist Norm nach der Art, wie das Objekt Norm der Erkenntnis ist. Eine längere Bespre-

chung des Werkes habe ich in der ThRev 33 (1934) 277—279 veröffentlicht. Deneffe.

316. Wieter, Fr., Das Ringen des Evangeliums um die Seele Chinas. Christus oder Konfuzius? (Allgemeine Missions-Studien, 14. Heft). gr. 8° (XI u. 184 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 5.50; geb. *M* 7.—. — Die vorliegende Untersuchung stellt sich drei Ziele. Sie will den Gegensatz zwischen Konfuzianismus und Christentum herausstellen, das Heimweh nach Christus bei Meister Kung und seiner Schule nachweisen, das Christentum als Erfüllung des Konfuzianismus untersuchen. Daraus werden dann die praktischen Folgerungen für die Missionierung Chinas herausgestellt. Der Verfasser steht auf gläubigem, protestantischem Standpunkt (sola-fides-Lehre, Welt und Mensch von Natur aus böse u. a.). Seine Polemik gegen einen christlich-konfuzianischen Synkretismus bleibt innerhalb des protestantischen Lagers (vor allem gegen Witte, Wilhelm und die Jerusalemer Konferenz), wenn er auch im katholischen Lager (Schmidlin) gleichfalls zu weit gehende Anpassungsforderungen feststellen zu können meint. Die neue Wirklichkeit des Glaubens wird stark herausgestellt und in gesunder Reaktion gegen den abendländischen Rationalismus die Selbstgenügsamkeit des Konfuzianers auf das Schärfste abgelehnt. Eine letzte, befriedigende Klarstellung des Problems wird jedoch nur von der Fülle der katholischen Wahrheit her geschehen können. Lutterbeck.

317. Hiéromoine Pierre, Notes d'ecclésiologie orthodoxe: Irénikon 11 (1934) 147—167. — Im Verfolg der Darlegungen im vorigen Jahrgang (111—139 253—269 409—446) bespricht Verf. die kirchliche Neuordnung der Orthodoxie, besonders in den durch den Krieg neugebildeten Ländern: die Lage der Patriarchen von Moskau und Konstantinopel, die Neuerrichtung des Patriarchats in Serbien (durch „Wiederherstellung des alten Patriarchats von Ypek"), die Ordnung der Diaspora von Nordamerika durch den Patriarchen von Konstantinopel, desgleichen von Zentraleuropa (Thyatira, Wien), die Übernahme eines Teiles der in der Tschechoslowakei von Rom abgefallenen Katholiken, die zwischen Belgrad und Konstantinopel schwankten. Trotz allen Berufens auf die Canones von Chalcedon und die Übernahme der römischen Rechte nach dem Schisma zeigt sich überall, am meisten in Amerika, „le chaos résultant du manque d'unité au sein des Églises orthodoxes". Kösters.

318. Marquardt, Generosus, O. F. M., Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart. gr. 8° (VIII u. 336 S.) München 1933, Hueber. *M* 8.25; geb. *M* 9.50. — Eine Fülle von Anregungen für die Fundamentaltheologie und zugleich einen guten Führer durch die moderne protestantische Theologie bietet M.s Werk. Der Verf. geht die einzelnen neueren Schulen durch: die religionsgeschichtliche (Troeltsch, Bousset), die Ritschlsche Schule (Ritschl, Harnack, Wendland), die modern-positive Theologie (Seeberg, Gruetzmacher), die Lutheraner (Hunzinger, Pfenningsdorf), die Biblizisten, endlich die Theologie der Krisis (Barth, E. Brunner, Gogarten, Bultmann) und untersucht ihre Stellung zum Wunderproblem. Die Behandlung der einzelnen Schulen ist übersichtlich und klar, Wiederholungen werden nach Möglichkeit vermieden. Mit dem Wunderproblem zusammenhängende Fragen, besonders erkenntnistheoretischer Natur, werden, soweit sie zum Verständnis der einzelnen Systeme not-

wendig sind, herangezogen und verhelfen, indem sie die letzte Begründung der dargelegten Auffassung aufweisen, zu einer klareren und nutzbringenderen Auseinandersetzung. Verbindungslinien, die immer wieder zwischen den Schulen und den Vertretern der einzelnen Schulen gezogen werden, sowie die persönliche Stellungnahme verraten große Vertrautheit mit den Problemen und ein besonnenes Urteil. Schütt.

319. Christliche Welt 48 (1934) 1. Jahreshälfte. — Für den Fundamentaltheologen sei notiert: W. Petersmann, Die „Theologie der Krisis" in Japan (27—30): will auf Grund von persönlichen Besprechungen mit japanischen Theologen Ergänzungen geben zu A. Keller, Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt (1931). — J. Naumann, Ein Mediziner für Freiheit des Willens (34—38): bespricht C. R. H. Rabl, Das Problem der Willensfreiheit unter medizinischen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten, das niemand „vor einem Menschenalter für möglich gehalten hätte". — E. Wendland, Die Deutsche Glaubensbewegung (122—128 162—166): „Die Offenbarung in Christus muß das Übergeordnete bleiben (an dem sich alles andere fromme Erleben zu klären hat)", nicht aber „das, was der Gegenwartsmensch für echt völkisch hält". — J. Naumann, Moderne Naturfrömmigkeit in ihrem Verhältnis zur kirchlichen Frömmigkeit dargestellt und beurteilt (191—195 244—249 294—298 341 bis 346 391—397): behandelt die allmähliche Loslösung der Naturfrömmigkeit von der Kirchenfrömmigkeit, die Eigenart der ersteren (bedingt durch Erfolge und Grenzen der Naturwissenschaft, unklarer pantheistischer Religionsbegriff), Urteile der prot. Theologie über das gegenseitige Verhältnis, Möglichkeit einer Verständigung in gegenseitiger Ergänzung. Der Artikel enthält fleißig gesammeltes Material, dessen Beurteilung freilich trotz positiver Einstellung des Verf. nicht immer geteilt werden kann. Es werden aber Wurzeln aufgedeckt von vielem, was sich in unseren Tagen ausgewachsen hat. Kösters.

320. AllgEvLuthKZtg 67 (1934) 1. Jahreshälfte. — Fast der gesamte Inhalt besteht in Registrierung der Tageskämpfe, die durch die politische Neuordnung entstanden, und in Stellungnahme zu ihnen. Der kath. Theologe findet dabei nicht selten ein sympathisches Sichbesinnen auf das Erbgut aus dem Vaterhause und eine erfreuliche Entschiedenheit in seiner Verteidigung. Zugleich zeigt sich sehr anschaulich der bekannte Mangel an einem biblischen Fundament der Kirchenverfassung und, damit zusammenhängend, einer straffen Einheit. Das einzelne aufzuführen, ist nicht möglich. Speciminis gratia sei hingewiesen auf den Artikel Sub specie aeternitatis (635—638). — Außerdem sei erwähnt W. Knöpp, Die Religion der isländischen Saga (255—277 296 f. 321—324 341 f. 367—371 412—414 436 f. 462—464 484 f. 534 f. 554—556 579—581): Die in ihrer Veranlassung zeitbedingte, inhaltlich aber dauerwertige, ausführliche Arbeit bietet einen dankenswerten Beitrag zur Religionsgeschichte, weil wir so über die vielfach anderen Einflüssen ausgesetzte Edda hinaus zum älteren Religionsleben vorstoßen und damit leichter ein Bild von dem Seelenleben gewinnen, wie es die christlichen Missionare vorfanden. Dabei ist allerdings festzuhalten, daß die „Saga" nur einen ganz kleinen Ausschnitt bietet. Lehrreich, weil ganz in den Rahmen dessen passend, was W. Schmidt und seine Mitarbeiter anderswo nachgewiesen haben, ist die Feststellung, daß die Saga

eine „Zeit viel größeren religiösen Besitzes voraussetzt, die damals aber vorüber war". Ks.

321. Messaut, J., Les derniers manifestations du modernisme et l'apologétique contemporaine — Loisy et Laberthonnière: RevThom 39 (1934) 32—86. — Der erste größere Teil (32—72) über Loisy sei, weil hier weniger in Betracht kommend, nur notiert. Der zweite über Laberthonnière (im Anschluß an das Buch von Thérèse Friedel, 1931) entwickelt zunächst einiges über das Wesen der „Apologetik", das in den Satz ausmündet: „l'apologétique purement rationelle est un art", während der Name einer Wissenschaft der theologischen Apologetik zu reservieren sei; wohl deshalb, weil erstere nur Wahrscheinlichkeit, letztere Sicherheit vermittle. Ob das ganz zutrifft? Eine historisch-philosophische Beweisführung kann zu einer sicheren Erkenntnis der durch Wunder bezeugten Offenbarungstatsache führen und muß wissenschaftlich genannt werden. Es geht heute doch nicht mehr an, bloß eine aprioristische Gedankenentwicklung wissenschaftlich zu nennen. Im übrigen ist der bisweilen lebhaft geführte Streit, ob die wissenschaftliche Fundamentaltheologie eine eigentlich theologische Disziplin sei oder nicht, zu einem guten Teil ein Streit ums Wort. Versteht man unter „Fundamentaltheologie" die rationale Begründung der Offenbarungstatsache, wie es schon nach den kirchlichen Entscheidungen unvermeidlich ist, und unter „Theologie" die Glaubenswissenschaft, d. h. die Wissenschaft aus dem objektiven Glauben mit Hilfe des (die Vernunft erleuchtenden) subjektiven Glaubens, dann ist die Fundamentaltheologie sicher nicht eine streng theologische Disziplin. Wohl ist der Glaube für Ausgangspunkt, Methodenwahl, Beweismittel und Zielpunkt der Fundamentaltheologie von solchem Einfluß, daß wir von einer zur engeren Theologie gehörigen, ihr zu- und untergeordneten Disziplin reden müssen. Daß die Gnade nach molinistischer Auffassung „un ornement extérieur plaqué sur elle [la nature]" sei, entspricht sicher nicht den Tatsachen. — Gegenüber der immanentphilosophischen Auffassung Laberthonnières entwickelt M. die scholastische (thomistische) Erkenntnistheorie. Das ist gut, aber wohl nicht ausreichend. Der Apologet tut doch wohl gut daran, der modernen Einstellung, soweit sie nicht Immanentismus und Modernismus ist, dadurch Rechnung zu tragen, daß zur Vorbereitung oder Ergänzung der synthetischen Methode, wie es z. B. auch bei Garrigou-Lagrange geschieht, die analytische Beweisführung, d. h. die Untersuchung der rationalen Motive für die mit dem tatsächlichen Glauben gegebene Überzeugung von der Offenbarungstatsache beigezogen wird. Ks.

322. Brögger, J., Ernst Bergmanns Deutsche Nationalkirche: ThGl 26 (1934) 153—161. — Der sehr begrüßenswerte, weil notwendige Aufsatz vermittelt zunächst den Inhalt des Buches so, daß Bergmanns religiöse Zukunftsentwürfe, die mit seinen Worten angeführt sind, auf ihre Grundgedanken zurückgeführt werden. Von einer ausführlichen Widerlegung sieht Verf. ab, mit Recht: sapienti sat. Die Unkenntnis christlicher Lehre und theologischer Wissenschaft paßt nicht zur Zuversicht der Darstellung. Es ist verständlich, daß Verf. von dem Buche „Erkenntnisgeist und Muttergeist" abgesehen hat: die in derb-drastischer Sprache gebotene totale Zurückführung des Religiösen auf das direkt Geschlechtliche ist für das Empfinden auch reifer Menschen eine starke Belastung. Aber so wird einem doch die extrem naturalistische Einstellung Bergmanns zur Evidenz klar. Über Einzelfragen zu disputieren hat da keinen Zweck. Ks.

2. Heilige Schrift.

323. Cornely, R., S. J.-Merk, A., S. J., Introductionis in S. Scripturae libros Compendium (Cursus Scripturae Sacrae V, 1) 11. Aufl. 2 Bde. gr. 8° (XI u. 1092 S.; 10 paläograph. Tafeln) Paris 1934, Lethielleux. *Fr* 50.—. — Wenn ein wissenschaftliches Buch in unsern Tagen seine 11. Aufl. erlebt, zeugt das allein schon von seinem nicht gewöhnlichen Wert. Die vorliegende neue Aufl. gleicht im wesentlichen der 1927 erschienenen, von M. stark umgearbeiteten 9. Aufl. Schon die 1929 folgende 10. brachte außer einer teilweisen Neubearbeitung der Abhandlung über die Schriftinspiration in den Nr. 550 553 556—559 — dabei vertritt M. nunmehr die psychologische Verbalinspiration in ihrer gemäßigten Form, die er aber mit Recht von der bisher vertretenen Realinspiration nicht sehr verschieden wissen möchte — 5 S. Additamenta und mehrere neue paläographische Tafeln in Lichtdruck. Die Additamenta wurden in der 11. Aufl. noch um 1 S. vermehrt. Im übrigen hat sich der Herausgeber darauf beschränkt, die neuere Literatur nachzutragen und einige Fehler auszumerzen. Ein glücklicher Gedanke war es, am Fuße jeder Seite die Randnummern hinzuzufügen. Brinkmann.

324. Junker, H., Das Buch Deuteronomium übersetzt u. erklärt (Die Hl. Schrift des A. T., Bd. II, Abt. 2). gr. 8° (X u. 144 S.) Bonn 1933, Hanstein. *M* 4.80; geb. *M* 6.40. — Der Verf. gibt im vorliegenden neuen Kommentar zum Deuteronomium zunächst auf 21 Seiten einen klaren Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung zur Entstehung des Buches und macht den Leser mit den hauptsächlichsten Lösungen bekannt, die von katholischer wie nichtkatholischer Seite gegeben werden. Er selbst bekennt sich, entsprechend der Entscheidung der Bibelkommission vom 27. Juni 1906, zum mosaischen Ursprung des Deuteronomiums, dem jedoch eine spätere Weiterentwicklung in der sprachlichen Form wie in der sachlichen Ausgestaltung des Inhaltes nicht widerspreche; denn auch das heutige römische Brevier werde noch offiziell als „vom Tridentinischen Konzil wiederhergestellt und von Pius V. herausgegeben" bezeichnet, obwohl es seitdem bedeutende Änderungen und Erweiterungen erfahren habe. Von der genauen Feststellung der Entwickelung, die die deuteronomischen Gesetze im Laufe der Zeit durchgemacht haben sollen, wird begreiflicherweise abgesehen. In der Einzelerklärung läßt der Verf., so weit der Raum es gestattet, auch andere Autoren zu Wort kommen. Dabei schließt er sich in vielen Punkten der Auffassung von Fr. von Hummelauer, Commentarius in Deuteronomium (Cursus Scripturae Sacrae) Paris 1901, an. Br.

325. Condamin, A., S. J., Poèmes de la Bible. Avec une Introduction sur la strophique hébraïque. gr. 8° (VII u. 285 S.) Paris 1933, Beauchesne. *Fr* 36.—. — Was C. bietet, soll nicht ein eigentlicher Kommentar ausgewählter Gesänge der Bibel sein, sondern vielmehr eine Erläuterung der von ihm schon in den Kommentaren zu Isaias und Jeremias vertretenen Strophentheorie an Hand von Beispielen, die den Propheten, den Weisheitsbüchern und vor allem den Psalmen entnommen sind. Von den 150 Psalmen werden 32 in strophischer Gliederung mit jeweiliger kurzer Einführung wiedergegeben. Die Grundsätze für die Vers- und Stropheneinteilung kommen in der Einleitung ausführlich zur Sprache. Als Haupteinteilungsnorm habe die Sinneinheit zu gelten. Dazu

kämen als Hilfsnormen Parallelismus und Symmetrie, gelegentlich auch Kehrreim, „selah" und von den Masoreten überlieferte Textgliederung. Auf Grund dieser Normen ergäbe sich als gewöhnliches Schema für die Gesänge der Bibel die Gliederung in Strophe, Gegenstrophe und Mittelstrophe (= Zenner „Wechselstrophe"). Dieser Aufbau lasse darauf schließen, daß die Gesänge, jedenfalls ursprünglich, von zwei Chören im Wechselgesang vorgetragen worden seien. In den späteren Gesängen sei ein offenbarer Niedergang der hebr. Poesie bezüglich des harmonischen Aufbaues und der Reinheit des Parallelismus festzustellen. Dafür habe man sich mehr auf Wortspielereien und „Akrostichen" verlegt. In der Anwendung seiner Strophentheorie muß der Verf. freilich zugeben, daß sich nicht alle Gesänge der Bibel glatt in Strophen aufteilen lassen. Er hat die schwierigeren Stücke im 2. Teile eigens behandelt. Hier glaubt er nicht selten, auf Grund des strophischen Aufbaues und der Gedankenverbindung berechtigt zu sein, einen oder mehrere Verse umzustellen. So vermeidet er es bis auf wenige Ausnahmen, Verse oder Versteile als bloße Glossen auszuscheiden. Wenn z. B. Prov 9, 7—12 nur an falscher Stelle eingesetzt ist, wird damit natürlich seine Echtheit noch nicht in Frage gestellt. In einem Anhang werden zum Vergleich ein babylonischer Gesang aus dem 19. Jahrh. v. Chr. und ein assyrischer aus dem 7. Jahrh. v. Chr. beigefügt. — So anregend C.s Arbeit ist, kann man sich doch des Eindruckes nicht erwehren, daß die Anwendung der Strophentheorie noch in vielen Fällen sehr problematisch ist. Man wird kaum zwei Autoren finden, die sich in der Vers- und Stropheneinteilung einig sind. Schon ein bloßer Vergleich der vorliegenden Arbeit mit der vor kurzem erschienenen Psalmenübersetzung von A. Rembold (vgl. Schol 8 [1933] 280 f.) wird einen davon überzeugen. Damit soll aber der Wert der sorgfältigen und anregenden Arbeit nicht herabgesetzt werden. Br.

326. Courte, Édouard, Le Psaume vingt-deuxième au point de vue ecdotique, exégétique, de la forme ainsi qu'au point de vue messianique et dans la liturgie. gr. 8° (VIII u. 144 S.) Paris 1933, Geuthner. *Fr* 60.—. — Der vollständige Titel gibt schon Aufschluß über den Inhalt und die Einteilung der vorliegenden Arbeit. Der 1. Teil sucht auf der Grundlage des masoretischen Textes textkritisch den ursprünglichen Wortlaut des Ps. herauszuarbeiten, der anschließend hebräisch und in französischer Übersetzung abgedruckt wird. Daran schließt sich eine schematische Übersicht über seinen strophischen Aufbau, wo der Verf. z. T. eigene Wege geht. Es folgt der 2. Teil mit der eigentlichen sachlichen Erklärung, die in allen wesentlichen Punkten im Sinne der überlieferten katholischen Exegese gehalten ist. Der 3. Teil gibt im einzelnen Aufschluß über den technischen Aufbau (Parallelismus, Alliterationen, Metrik, Strophenbau), die literarische Einheit, den davidischen Ursprung und damit zusammenhängend über die Abfassungszeit des Ps., während der Verf. im 4. Teile auf Grund der jüdischen und christlichen Überlieferung der Frage nachgeht, ob und inwieweit wir es im vorliegenden Falle mit einem messianischen Ps. zu tun haben. Ein kurzer Überblick über die liturgische Verwendung des Ps. bei den Juden und in den verschiedenen christlichen Riten schließt als 5. Teil das Werk ab. — Der Wert der Arbeit ist weniger in neuen Forschungsergebnissen zu suchen, sondern liegt vielmehr darin, daß uns hier ein gründlicher, allseitiger Kommentar zum 22. (21.) Ps. geboten wird. Daran hindert nicht,

daß mancher dem Verf. in seiner Stropheneinteilung, sowie in der Auffassung des einen oder anderen Verses nicht unbedingt zustimmen wird. Br.

327. Mariès, L., Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes (Collection d'Études anciennes). gr. 8° (184 S.) Paris 1933, Société d'édition „Les Belles Lettres". *Fr* 30.—. — Gerade hat Staab in seinem wertvollen Textband „Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt" uns einen großen Teil des Römerkommentars des Diodor von Tarsus wiedergeschenkt, da erscheint diese Vorarbeit für die Veröffentlichung eines Psalmenkommentars, der uns in 5 Handschriften (Coislin. gr. 275; Paris. gr. 168; Athos Laura Θ 70; Messan. 38; Vindob. 8) erhalten ist. (Drei weitere Handschriften, Vat. gr. 627 u. 718; Ottob. gr. 74, können unberücksichtigt bleiben, da sie offenbar nur Abschriften von Messan. 38 sind.) Coislin. und Vindob. geben den Kommentar als Mittelstück einer Katene, die drei andern dagegen allein. Der Kommentar ist in allen Handschriften, jedenfalls so wie sie uns vorliegen (ob teilweise nur wegen Unvollständigkeit, läßt sich nicht mehr feststellen), anonym mit Ausnahme von Coislin., wo er den Titel trägt: „. . . ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου μητροπολίτου Νικαίας". Da sich aber gerade hier von den aus der Katenenforschung bekannten 82 Anastasius-Fragmenten 72 und von den 93 bekannten Fragmenten des Diodor von Tarsus 75 finden, glaubt M. schließen zu dürfen, daß Anastasius um 700 n. Chr. einen ihm vorliegenden anonymen Psalmenkommentar des Diodor von Tarsus diktiert habe, dem man darum in einem Exemplar die Überschrift gab: „. . . ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου κ.τ.λ.", während die anderen Abschriften als anonym weitergegeben wurden. Eine genauere Untersuchung des Inhaltes bestärkt M. darin, daß er einen Psalmenkommentar aus der Antiochener Schule vor sich habe, der im einzelnen enge Verwandtschaft mit dem Genesiskommentar des Diodor von Tarsus und den von Staab veröffentlichten Fragmenten seines Römerkommentars aufweise, die auf den gemeinsamen Autor aller drei Kommentare schließen lasse. Br.

328. Fischer, J., Die hebräischen Bibelzitate des Scholastikers Odo. Ein bedeutsamer Fund für die Geschichte des hebräischen Bibeltextes. gr. 8° (47 S. u. 1 Faksimile) Rom 1934, Pont. Inst. Bibl. (Sonderabdruck aus Biblica 15 [1934] 50—93). — Es handelt sich um das Ms Nr. 317 (B 14, 33, 548) im Trinity College zu Cambridge, das Landgraf aufgefunden hat und demnächst herausgeben wird. Der Verfasser des Ms nennt sich Odo und muß nach Landgraf „nicht später als Ende des 12., höchstens anfangs des 13. Jahrhunderts geschrieben haben" (4). Näheres läßt sich einstweilen über ihn nicht feststellen. Er hat sein gelehrtes Werk, das nach F. in unserm Ms nur in einer Abschrift vorliegt, verfaßt, um die Juden zu bekehren, und darum nicht weniger als 78 hebr. Bibeltexte aus den verschiedensten Büchern des A. T., die zusammen an Umfang das Buch Joel übertreffen würden, in den lateinischen Text eingestreut. Davon sind nur die ersten 4 vokalisiert, und zwar nach einem Punktationssystem, das nach F. vermutlich eine Vorstufe des tiberischen darstellt. Auch in der Orthographie ist ein Unterschied von den meisten masoretischen Bibeln festzustellen, sofern die Matres lectionis viel häufiger geschrieben werden als gewöhnlich. Aber vor allem weicht auch der eigentliche Konsonantentext hier und da vom masoretischen

ab, ein Zeichen, daß er von der letzten masoretischen Uniformierung verschont geblieben ist. Das Ms. ist darum bei dem Mangel an vormasoretischen hebr. Bibeltexten für die Textgeschichte des A. T. zweifellos von großer Bedeutung. Br.

329. Lagrange, M.-J., O. P., Introduction à l'étude du Nouveau Testament, première partie: Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament (Études bibliques) gr. 8° (188 S.) Paris 1933, Gabalda. *Fr* 30.—. — Nach der protestantischen, von Harnack, Lietzmann, Monceau und anderen vertretenen Anschauung hat sich die Kirche ihr N. T. im wesentlichen zwischen 170 u. 200 selbst geschaffen, indem sie aus der Menge der christlichen Erbauungsbücher eine beschränkte Anzahl auswählte. Demgegenüber zeigt L. in der vorliegenden Arbeit an Hand der altchristlichen Überlieferung, daß die Bücher des N. T. nicht letztlich deshalb ihre überragende Bedeutung erhalten haben, weil sie von der Kirche zusammen mit den Büchern des A. T. beim Gottesdienst vorgelesen und schließlich in den Kanon aufgenommen wurden, sondern daß vielmehr ihre Autorität das Ursprüngliche ist, die letztlich unmittelbar oder doch mittelbar (Mk u. Lk) auf ihren apostolischen Ursprung zurückgeht. Die meisten katholischen Theologen, darunter Franzelin, Pesch, Bea u. a. hätten zwar die Apostolizität als Unterscheidungsmerkmal für die Inspiration und Kanonizität abgelehnt, ohne jedoch etwas Positives an dessen Stelle zu setzen. Nach L. konnte Gott die Tatsache der Inspiration für alle 27 Bücher des N. T. unter einer allgemeinen Formel offenbaren. Sie sei enthalten in der Vollmacht und Sendung der Apostel durch Christus zur Verwirklichung der Gründung der Kirche. Wer wirklich als Apostel im Namen Gottes und mit seiner Autorität rede, bekenne, daß er sein Werkzeug sei und unter seiner Inspiration handle. So ergebe sich von selbst die Haltung der Kirche bezüglich dieser 27 Bücher: Unterwerfung unter die von Jesus Christus auserwählten Diener seines Wortes. — Ob der apostolische Ursprung allein für die Aufnahme der 27 Bücher des N. T. in den Kanon der Hl. Schrift den Ausschlag gegeben hat, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls läßt sich nicht leugnen, daß er in der alten Kirche für die Bewertung der christlichen Literatur eine bedeutende Rolle spielt. Br.

330. Willam, Fr. M., Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. 3. verb. Aufl. gr. 8° (XII u. 529 S.; 1 Karte u. 33 Bilder in Lichtdruck). Freiburg i. Br. 1934, Herder. *M* 5.80; Lw. *M* 7.50. — Allein die Tatsache, daß innerhalb eines Jahres die 3. Aufl. erscheinen konnte, zeugt davon, wie weit W.s Leben Jesu dem Bedürfnis der Zeit entgegenkommt. Wer selbst aus eigener Anschauung Palästina kennt, kann sich auf jeder Seite von der Gediegenheit der Darstellung überzeugen. Nicht Phantasiebilder zeichnet der Verf., wie man sie in manchen anderen Jesu-Leben findet, sondern das geschichtliche Bild Jesu, wie es sich nach den Berichten der Evangelien auf dem geschichtlichen und landschaftlichen Hintergrunde Palästinas abhebt (vgl. Schol 8 [1933] 597). Dabei versteht er es meisterhaft, Personen und ihre Beziehungen psychologisch einfühlend in einer Weise zu deuten, daß sie dem Leser bei aller Sachlichkeit persönlich nahegebracht werden. Der Verf. hat in dankenswerter Weise die Gelegenheit der neuen Aufl. benutzt, einige unwesentliche Verbesserungen anzubringen und vor allem ein 15 Seiten langes Personen- und Sachregister anzufügen. Die eingestreuten Überblicke, die auch für solche Leser, die nicht

schon damit vertraut sind, den Rahmen für das Leben Jesu schaffen sollen, sind zum Glück nicht, wie es gelegentlich in wohlmeinender Absicht angeregt wurde, verkürzt worden. Br.

331. Watzinger, C., Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes. I. Teil: Von den Anfängen bis zum Ende der israelitischen Königszeit. gr. 8° (VIII u. 117 S.; 1 Karte u. 40 Tafeln mit 88 Abbildungen u. 10 Abbildungen im Text) Leipzig 1933, Hinrichs. *M* 7.—. — Die Ausgrabungen im Hl. Lande haben nach dem Weltkriege sowohl an Umfang wie an Methode einen ungeahnten Aufschwung genommen, und damit sind auch die Grabungsberichte mit ihren ungezählten Einzelheiten ständig gewachsen. Aber es fehlte bisher noch an einer alle Ergebnisse kurz zusammenfassenden Darstellung, die es erleichtert, die Funde für das Geschichtsbild des alten Palästina auszuwerten. Diese Arbeit hat nun W. in Angriff genommen, der unter der Leitung von Th. Wiegand zusammen mit W. Bachmann und K. Wulzinger während des Weltkrieges an topographischen und archäologischen Untersuchungen in der Wüste südl. von Juda, in Petra, Jerusalem, Damaskus, Palmyra und an der phönizischen Küste teilnahm. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der Ausgrabungen in Palästina behandelt der Verf. im vorliegenden 1. Teilbändchen in 4 Abschnitten die Frühzeit (ältere, mittlere und jüngere Steinzeit), die kananäische Epoche, gewöhnlich als Bronzezeit bezeichnet, die Zeit der Wanderungen und Kämpfe, die mit dem Beginn der Eisenzeit zusammenfällt, und endlich die israelitische Königszeit. Die jahrtausendelang im Boden Palästinas verborgenen Überreste erscheinen als ebenso viele unparteiliche Zeugen seiner Geschichte und Kultur und ihrer Beziehung zu den anderen Kulturen des Ostens, vorab der ägyptischen, und werden dem Leser in den zahlreichen Abbildungen, zum größten Teil in Lichtdruck, anschaulich vor Augen geführt. Ein 2. Teilbändchen wird die folgende Zeit bis zum Ausgange der Antike behandeln. Br.

332. (Pölzl, Franz u.) Innitzer Theodor, Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte (Kurzgefaßter Kommentar zu den vier hl. Ev. Bd. I) 4. verb., völlig neubearb. Aufl. gr. 8° (XX u. 451 S.) Graz 1932, Styria. *M* 12.—. — Mit dieser Neuauflage des schon seit einigen Jahren vergriffenen Mt-Kommentars haben wir eigentlich ein ganz neues Werk vor uns; so sehr hat das Werk Pölzls von seinem Herausgeber, dem gegenwärtigen Kardinal und Erzbischof von Wien, eine Umarbeitung erfahren. Vor allem war es das Bestreben, den Kommentar zeitgemäß zu gestalten, und darum haben die neueren Arbeiten, besonders das Kommentarwerk von Strack-Billerbeck weitgehende Berücksichtigung gefunden. Die Einleitung wurde zwar mit Rücksicht auf den Preis des Buches bedeutend gekürzt, gibt aber einen guten Überblick über die neueren Lösungsversuche der synoptischen Frage auf kath. Seite. Für andere Einleitungsfragen, wie die Ursprache des Mt-Evangeliums, die ersten Leser und Zweck des Ev., Abfassungszeit, Einheit und Integrität, wird auf die 3. Aufl. oder auf die Einleitungswerke von Gutjahr, Holzmeister, Sickenberger, Vogels und Meinertz verwiesen. Leider ist dem Bestreben nach Kürze auch das Literaturverzeichnis zum Opfer gefallen. Aber das hindert nicht, daß gerade diese Neubearbeitung sicher „zum besseren Verständnis des heiligen Gotteswortes" bei den Theologiestudierenden beitragen wird, für die der Kommentar ja in erster Linie bestimmt ist. Br.

333. Schniewind, J., Das Evangelium nach Markus übersetzt u. erklärt; Strathmann, H., Die Entstehung u. der Wortlaut (Text) des N. T. (Das Neue Testament Deutsch, hrsg. von P. Althaus u. Joh. Behm, 1. Teilbändchen) gr. 8° (200 S.) Göttingen 1933, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 7.20; Subskr. *M* 5.80. — In dem vorliegenden 1. Teilbändchen des neuen Göttinger Bibelwerkes (vgl. zum 2. Bd. [Teilbdch. 5—8] Schol 9 [1934] 268 f.) behandelt Str. auf 34 S. kurz die Entstehung und Textgeschichte des N. T. vom liberalen Standpunkte aus. So ist es nicht verwunderlich, daß er in den Evangelien vielfache Widersprüche (2), sowie zahlreiche unbeabsichtigte und beabsichtigte Änderungen glaubt feststellen zu müssen (11). Diesen Standpunkt teilt auch Schn. Für ihn gibt es „keinerlei äußere Bürgschaft für den Inhalt unserer Evangelien" (38). Die Zweiquellentheorie scheint ihm gesichert (36), erkläre aber allein nicht alles. Der Formgeschichte legt er für die Entstehung der Evangelien große Bedeutung bei. Daß Markus der Verf. sei, sehe nach „guter Überlieferung" aus. Bezüglich der Abfassungszeit scheine die Zerstörung Jerusalems nirgends vorausgesetzt zu werden (40 f.). In der Erklärung zeigt der Verf. durchweg Mäßigung und Besonnenheit. Die Taufvision am Jordan ist ihm ein bildhaftes Schauen des Geistes, das nicht psychologisch zu ergründen sei (45 ff.). Er lehnt es ab, die Worte Jesu über den Zweck seiner Gleichnisreden mit Jülicher als nachträgliche Deutung der Mißerfolge Jesu durch die Urgemeinde anzusprechen, sondern will sie von dem „Messias-Geheimnis" verstanden wissen, wie es uns auch bei den Wundern begegne, wenn Jesus den Geheilten Stillschweigen auferlege. Die Gleichnisse seien an sich klar und durchsichtig, nur der tiefere messianische Sinn bleibe den Juden verborgen (72 f.). Betreffs der Wunder teilt der Verf. nicht den Standpunkt derer, die jedes Wunder als „Durchbrechung der Naturgesetze" von vornherein ablehnen. Dabei will er freilich in den Wundern des Evangeliums keinen Beweis der Gottessohnschaft Jesu sehen (80). Er gibt ferner zu, daß die Botschaft vom leeren Grab auch eine Erklärung der Osterbotschaft fordere, die mit Vermutungen über Scheintod nicht gegeben werde, aber sie sei doch nirgends im N. T. etwas in sich Wichtiges. Mk 16, 9—20 möchte er als die älteste Evangelienharmonie bezeichnen, die noch in apostolischer Zeit dem 2. Evangelium angefügt worden sei. Br.

334. Dirksen, Aloys H., C. PP. S., The New Testament Concept of Metanoia. gr. 8° (XI u. 256 S.) Washington, D. C., 1932, The Catholic University of America. — In der vorliegenden Doktorarbeit untersucht der Verf. den Begriff der μετάνοια und des entsprechenden Zeitwortes μετανοεῖν in der Umwelt des N. T., um daraus auf seine Bedeutung im N. T. selbst zu schließen; denn da die beiden Worte im N. T. ohne weitere Erklärung gebraucht werden, müssen sie notwendig in der damals gebräuchlichen Bedeutung verstanden werden. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß sie im klassischen Griechisch zunächst eine bloße Sinnesänderung bedeuten, daß sie aber auch schon in der Bedeutung einer gefühlsbetonten Sinnesänderung vorkommen. Im Hellenistischen tritt das Gefühlsmoment mehr in den Vordergrund. Im A. T. ist die Terminologie schwankend. Die LXX brauchen μετανοεῖν abwechselnd mit ἐπιστρέφειν. In der späteren außerkanonischen jüdischen Literatur (Sibyllinen, Testament der 12 Patriarchen, Philo, Josephus) sind μετάνοια und μετανοεῖν offenbar gleichbedeutend mit

dem rabbinischen „tešubah" und „'asah tešubah", d. h. sie bezeichnen „Buße" und „Buße tun", was Reue, Bekenntnis, Besserung und Genugtuung einschließt. In derselben Bedeutung finden wir die beiden Worte in der christlichen Überlieferung, angefangen von den apostolischen Vätern bis hinab ins 16. Jahrhundert. Das muß also auch ihre Bedeutung im N. T. sein, und eine Nachprüfung der ntl. Texte bestätigt das. Die lat. Übersetzungen geben sie darum mit Recht mit „poenitentia" und „poenitentiam agere", und nicht, wie z. B. Erasmus später wollte, mit „resipiscentia" und „resipiscere" wieder. Die Reformatoren haben also den ntl. Begriff der μετάνοια eingeengt, indem sie darunter nur eine Sinnesänderung des Sünders, verbunden mit Vertrauen auf die verzeihende Barmherzigkeit Gottes, verstehen. Ein besonderer Vorzug der Arbeit liegt in der kurzen und klaren Zusammenfassung der Ergebnisse am Schlusse der einzelnen Abschnitte, die die Übersichtlichkeit bedeutend erhöht. Br.

335. Hauck, Fr., Die katholischen Briefe übersetzt und erklärt (Das Neue Testament Deutsch, hrsg. v. Paul Althaus u. Joh. Behm, 10. Teilbdch.) gr. 8° (158 S.) Göttingen 1933, Vandenhoeck u. Ruprecht. kart. einzeln *M* 5.60; im Gesamtbezug *M* 4.70. — Nachdem H. schon 1926 in dem von Zahn herausgegebenen Komm. z. N. T. den Brief des Jakobus bearbeitet hatte, legt er nun im Rahmen des „Neuen Göttinger Bibelwerkes" (vgl. Schol 9 [1934] 268 f.) eine kurze Erklärung der 7 kathol. Briefe vor, worin er sich redlich bemüht, das tiefe und für das christl. Leben wertvolle Gedankengut dieser Schriften des N. T. für weitere Kreise zu heben. Dabei kommt gerade auch der Jakobusbrief, gegen den Luther eine besondere Abneigung zeigte, wieder zu Ehren. Seine Betonung der guten Werke wird in einem eigenen Exkurs über „Glaube u. Werke bei Paulus" als Ergänzung zu Pauli Rechtfertigungslehre aus dem Glauben gewürdigt (20 f.). Auch bei Paulus flössen die guten Werke mit innerer Notwendigkeit aus der Erneuerung des Menschen durch den Zusammenschluß mit Christus im Glauben. Dabei faßt H. die Rechtfertigung aus dem Glauben natürlich im protestantischen Sinne, wenn er sagt, um dieser Haltung des Glaubens willen lasse Gott den Menschen gnadenweise für gerecht gelten. Bezüglich der Echtheit der kathol. Briefe ist der Verf. leider der Ansicht, daß wohl bei allen eine gewollte Verkleidung unter dem Namen eines Apostels statthabe, die freilich in damaliger Zeit nicht als unredlich gegolten habe. Nur bei 2 Petr streife sie an bewußte Täuschung (2). 2 und 3 Joh seien sicher vom selben Verfasser, der wahrscheinlich auch das 4. Evangelium und 1 Joh geschrieben habe, aber es sei schwerlich der Apostel Johannes gewesen (151). 1 Joh 2, 21 soll auf ein früheres Schreiben hinweisen [2 Joh ?] (127); aber das dürfte sich doch aus dem Aor. ἔγραψα schwerlich folgern lassen, der wohl einfach als Aor. epistolaris zu verstehen ist. 2 Petr soll unbedingt von Jud abhängig und als jüngste Schrift des N. T. nicht vor der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden sein (79 f.). Jak sei wahrscheinlich eine jüdische Grundschrift mit christlicher Bearbeitung, die sich trotz des Ausdruckes „an die 12 Stämme in der Zerstreuung" an alle Christen wende (4 f.). Jud sei frühestens am Ende der apostolischen Zeit in dem hellenistischen Teil der Kirche geschrieben (100). Es macht sich auch in dem vorliegenden Kommentar trotz mancher wertvollen Anregung wieder das Unsichere und Unbefriedigende einer Erklärung stark bemerkbar, die das unwandel-

bare Fundament der Inspiration verlassen hat und höchstens noch gelegentlich eine persönliche Inspiration des Verf. im weiteren Sinne anzunehmen geneigt ist. Katholische Literatur wird nirgends erwähnt. Br.

336. Schütz, Roland, Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., neue Folge, 32. Heft) gr. 8° (67 S. u. 2 Tafeln) Göttingen 1933, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 4.50. — Der Verfasser nimmt in der vorliegenden Arbeit Stellung sowohl gegen die einseitige traditionsgeschichtliche Erklärung Gunkels wie gegen die ausschließlich eschatologische Auffassung Lohmeyers. Nach ihm wird nur eine gemäßigte zeitgeschichtliche Erklärung der Wahrheit gerecht. Er will darum den von Weizsäcker vorgeschlagenen Versuch machen, „die Grenzen zu bestimmen zwischen den historisch begründeten oder gefärbten Bildern und den aus der apokalyptischen Phantasie stammenden" (13). Wenn man den zeitgeschichtlichen Hintergrund überschaue und Einzelheiten der Offenbarung auf ihn beziehe, müsse man notwendig erkennen, wie nahe es liege, die Bilder der Apokalypse vom Weltreich und seinem Beherrscher auf Rom und das Kaisertum zu deuten. Mit Hilfe anderer Apokalypsen komme man auf Domitian als den angegriffenen Weltherrscher. Auf ihn deute auch die geheimnisvolle Zahl 666 bzw. 616, die der Verf. aus einer als Zahl ins Lateinische hinübergelesenen Münzumschrift aus dem 16. Regierungsjahr des Domitian erklären möchte. Diese Umschrift hieße griechisch ΔΚ⊥ις' und lateinisch DCXVI (Domitianus Caesar XVI, oder als Zahl gelesen 616). Wenn bei dem Hinüberlesen ins Lateinische das griechische Jahreszeichen ⊥ fälschlich als L mitgelesen würde, bekomme man DCLXVI (666). Br.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

337. Pesch, Chr., S. J., Compendium Theologiae Dogmaticae. Tom. II. De Deo uno. De Deo trino. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo. Ed. 5. gr. 8° (VIII u. 292 S.) Friburgi Brisg. 1934, Herder. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Das Compendium von Pesch beginnt mit diesem Band in 5. Auflage zu erscheinen. Der angewandte Manuldruck hat den doppelten Vorteil, daß der Text von P. Pesch unverändert geblieben ist und der Preis des Bandes verhältnismäßig niedrig gehalten werden konnte. Wie im Vorwort gesagt wird, sind nur ein paar Worte in Nr. 58 geändert. Es sei gestattet, hier über diese kleine Änderung Rechenschaft abzulegen. Vorher stand dort der Satz: „Quia Deus est physice immutabilis, etiam moraliter immutabilis est, ut non possit mutare decreta sua." Es wird also die physische Unveränderlichkeit Gottes einfachhin als Grund angeführt, warum er seine Beschlüsse nicht ändern kann. Diese Begründung scheint aber nicht stichhaltig zu sein. Denn Gott könnte ohne jedes Schöpfungsdekret sein, und in diesem Falle wäre er physisch nicht anders, als er jetzt ist. Er könnte auch, wenn er es von Ewigkeit her so gewollt hätte, ein anderes Schöpfungsdekret haben, als er jetzt hat. Und doch wäre er physisch nicht anders, als er jetzt ist. Daher würde eine Änderung eines einmal gefaßten Beschlusses auch ohne physische Veränderung in Gott vor sich gehen, und somit kann man nicht aus der physischen Unveränderlichkeit Gottes ohne weiteres auf die moralische Unveränderlichkeit schließen. Die Gründe für die tatsächlich vor-

handene moralische Unveränderlichkeit sind anderswo zu suchen, etwa in dieser Richtung: Die Änderung eines Beschlusses würde eine Unvollkommenheit in Gott hineintragen, sei es eine Unvollkommenheit des Verstandes, der die Verhältnisse nicht von Ewigkeit her vollkommen durchschaute, sei es eine Unvollkommenheit des Willens, der bei gleichbleibender Erkenntnis in einer gewissen Wankelmütigkeit seine Beschlüsse änderte. Daher ist die Begründungspartikel „quia" in dem angeführten Satz ausgelassen und so gesagt: „Deus non solum physice, verum etiam moraliter immutabilis est, ita ut non possit mutare decreta sua." Es ist Lercher zuzustimmen, der (Institutiones Theol. Dogm. II² [Oeniponte 1934] n. 106, alinea 2) sagt: „Ex eo, quod Deus physice immutabilis est, non immediate inferre licet, eum moraliter immutabilem esse." Deneffe.

338. Diekamp, F., Theologiae Dogmaticae Manuale. Juxta editionem sextam versionem latinam curavit Ad. M. Hoffmann O. P., Vol. II. De Deo creatore. De redemptione per Jesum Christum. 8° (X u. 454 S.) Parisiis, Tornaci, Romae 1933, Desclée et Soc. *Belgas* 7.—; geb. *Belgas* 9.80. — In rascher Folge erscheint schon der zweite Band der lateinischen Übersetzung von Diekamps hochgeschätzter Dogmatik. Vgl. Schol 8 (1933) 608. — Im Text des Übersetzers sind mir einige sprachliche Kleinigkeiten aufgefallen. Das *attinet* sollte mit *ad* verbunden werden: „quod attinet ad corpus" (101). Statt „tres annos ante" hieße es besser „tribus annis ante" (273). Statt „gauderetur" sollte „gauderet" stehen (147, 1 a). D.

339. Arnou, R., S. I., Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée: Greg 15 (1934) 242—254. — Im „8. Brief des hl. Basilius" (Rouët, Enchiridion n. 911), der nach R. Melcher ein Werk des Evagrius Ponticus ist, steht der merkwürdige Satz: „Denen, die uns die Dreigötterlehre vorwerfen, sei gesagt, daß wir einen Gott bekennen, einen nicht der Zahl nach, sondern der Natur nach." Es kommt darauf an, was man unter dem „der Zahl nach einen" versteht. Wenn es nur ausgesagt wird von einem materiellen Etwas oder (besser) von einem Etwas, das ein anderes gleichartiges Etwas neben sich duldet, dann ist Gott nicht der Zahl nach eins. Vgl. S. th. 1 q. 11 a. 3 ad 2: „Dicendum, quod unum, quod est principium numeri, non praedicatur de Deo, sed solum de his, quae habent esse in materia." Die nachnizänischen Väter betonen die Einheit der göttlichen Natur, kraft welcher der Vater und der Sohn eins sind. Die Einheit der Natur ist bei ihnen „l'absolue simplicité de l'essence" (253). Man möchte hinzufügen: aber doch wohl mit dem Gedanken der Nichtmultiplizierbarkeit, die sich eben aus dieser höchsten Einfachheit ergibt. D.

340. Bonhoeffer, D., Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1—3. gr. 8° (87 S.) München 1933, Kaiser. *M* 2.20. — Diese im Wintersemester 1932/33 an der Berliner Universität gehaltene Vorlesung hat nichts von den üblichen rationalistischen Deutungen der ersten Genesiskapitel an sich. Sie ist aber auch in keiner Weise eine traditionelle Exegese De Genesi ad litteram. Eher fühlt man sich an die allegorische Exegese der Alexandriner erinnert. Das Buch will eine „theologische Auslegung" bieten. „Theologisch" ist sie wenigstens in dem Sinne, daß eine sehr religiöse, gott- und christusbezogene Auffassung sie durchdringt. Aber „Auslegung"? Wer nicht bereits zuvor im

Bannkreis dieser Art von Theologie steht, wird zweifellos der Meinung sein, hier werde nicht das Wort Gottes nach seinem theologischen Gehalt „ausgelegt", sondern vorgefaßte Ansichten des Verf. „hineingelegt", und diese Ansichten, die theologischen wie die zugrunde liegenden philosophischen, sind zum guten Teil derart, daß sie wiederum bei solchen, die nicht auf diese theologische Richtung eingeschworen sind, nur Kopfschütteln verursachen können. Was soll man z. B. dazu sagen, daß Gott zwar beständig Schöpfer und die Welt sein Geschöpf oder Werk genannt, aber gleichwohl behauptet wird: „Schöpfer und Geschöpf können keinesfalls im Verhältnis von Ursache und Wirkung interpretiert werden" (12)? Offenbar fehlt dem Verf. der Begriff einer frei wirkenden Ursache. Als theologisches Urprinzip B.s könnte man fast das bekannte „Credo, quia absurdum" bezeichnen. Lange.

341. Weippert, G., Sündenfall und Freiheit. 8° (109 S.) Hamburg [1933], Hanseatische Verlagsanstalt. *M* 3.50; geb. *M* 4.80. — W. will „eine Bestimmung des Menschen vom Wort der Bibel her" geben. Aber ebensowenig wie bei Bonhoeffer (s. vor. Nr.) handelt es sich hier um eine Eruierung des biblischen Wortsinns. Eher könnte man von einer „symbolischen" Auslegung reden. Doch vermutlich will W., philosophisch und nicht theologisch eingestellt, überhaupt nicht auslegen, sondern die Schriftworte bloß zum Ausgangspunkt nehmen, um allerlei mehr oder weniger philosophische Gedanken ohne weitere Begründung vorzulegen. Dabei stößt den gläubigen Christen, daß manche ihm heilige Ausdrücke, z. B. Wort, Hl. Geist, Gottes Ebenbild, so arg umgedeutet und mißbraucht werden. Die philosophischen Anschauungen des Verf. sind in manchen Stücken mit dem Christenglauben unvereinbar. Gut christlich ist freilich, daß er die Autonomie des Menschen und seiner Vernunft bekämpft, den Stolz als „Satanie" brandmarkt und die Demut preist. Anregend sind manche Ausführungen über den Gegensatz der „apollinischen" und der „dionysischen" Einstellung zum biblischen Christentum. L.

342. Huhn, J., Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius (Ehrhard-Kirsch, Forsch. z. Chr. Lit.- u. Dogmengesch. 17, 5). gr. 8° (154 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 8.40. — Da Ambrosius keine eigene Abhandlung über den im Titel genannten Gegenstand hat, mußte das Material aus den verschiedenen Werken des Kirchenvaters zusammengesucht werden — eine mühsame Arbeit, die sich aber reich gelohnt hat. H. hat ein recht gut zusammenhängendes Gesamtbild der Anschauungen des hl. Ambr. über Böses und Sünde zu bieten verstanden. Dabei wird vielfach gezeigt, wie sehr Ambr. von den Griechen, besonders Basilius und Origenes, abhängt, und anderseits auch, wie er seinem großen Schüler Augustinus die Wege gebahnt hat. Die Hauptgedanken sind: Weder ein böses Prinzip noch Gott, sondern der geschöpfliche freie Wille ist die Quelle des Bösen, das seinem Wesen nach keine Substanz ist, auch keine reine Negation, sondern eine Privation des Guten, das dasein sollte. Die Sünde ist Übertretung des göttlichen Gebotes, Ungehorsam gegen Gott. Wenn Ambr. sie auch mit den Stoikern als Abweichen vom Naturgemäßen definiert, so denkt er dabei — im Gegensatz zur heidnischen Philosophie — an die aus Gottes Schöpferhand hervorgegangene Natur, versteht demnach die Formel in einem durchaus religiösen Sinn (70—78). Recht eingehend wird die Erbsünde behandelt (98—152) und da-

bei auch die Stellung zur Unbefleckten Empfängnis Mariens (109 bis 126). Eine ausdrückliche Bezeugung des Privilegs der Gottesmutter liegt nach H. nicht vor. Ambr. ist da nicht zur Klarheit gekommen; er hat aber die Prämissen ausgesprochen, aus denen sich das Dogma ergibt. Wenn dann im letzten Teil (126—152) gezeigt wird, wie der Kirchenvater vom Wesen der Erbsünde, ihrer Fortpflanzung und ihren Folgen wesentlich die gleiche Lehre vorträgt wie die heutige Theologie, so wäre vielleicht auch hier eine Bemerkung am Platze gewesen, daß es sich da ebenfalls durchweg mehr um Prämissen, Keime und Ansätze als um ein klar erkanntes System handelt. L.

343. Lohn, L., Doctrina Nestorii de mysterio incarnationis. gr. 8° (39 S.) Leopoli (Lemberg) 1933, Bibljoteka Religijna. — In temperamentvollen Ausführungen verteidigt L. die Ansicht, Nestorius sei wirklich Irrlehrer gewesen. Es werden zunächst die Gründe dagegen vorgelegt. Dann wird die Lehre der treukirchlichen Väter, besonders Augustins und Leos d. Gr., dargestellt. An Hand der Nestoriustexte aus Loofs zeigt L. auf diesem Hintergrund den Unterschied der Lehren der Kirche und des Irrlehrers. Weisweiler.

344. Amann, E., La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste. (A propos d'une publication récente): RevScRel 14 (1934) 161—190. — A. untersucht an Hand der von M. A. Mingana herausgegebenen Katechesen Theodors dessen Stellung zu den umstrittenen christologischen Fragen. Es kommen vor allem die 3. und 5.—8. Homilie in Betracht. Dem Zweck der Katechesen, den Taufkandidaten durch Erklärung des Symbolums eine Einleitung in die christliche Religion zu geben, entspricht der positiv darlegende Inhalt der Katechesen. Streitfragen werden nicht eigentlich behandelt. Man sieht, wie es Theodor darauf ankommt, seine werdenden Christen in das Wesensgeheimnis des Christentums tief einzuführen. Daher werden sowohl die echte Menschheit wie die wahre Gottheit Christi scharf herausgehoben; dabei wird aber auch — wohl wegen der ihm gemachten Vorwürfe — die Einheit beider stark betont. Nur wenige Stellen geben Anlaß zu eigentlichem Tadel. W.

345. Richard, M., Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'Incarnation: RevScRel 14 (1934) 34—61. — Zu der bekannten Streitfrage, ob der von A. Bongiovanni 1759 edierte Traktat Ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν εἷς Υἱὸς ὁ Κύριος (vgl. PG 83, 1433 bis 1440) ein Werk Theodorets von Cyrus ist, bringt R. einen beachtenswerten Beitrag, in dem er sich wie jüngst auch E. Schwartz (Acta conciliorum I 1, 6 S. 3 für die Echtheit entscheidet. Grundlage ist für R. Ep. 16 Theodorets an Irenäus von Tyrus, worin er sich gegen die beiden Vorwürfe verteidigt, er habe nur von der *theotokos*, nicht aber von der *anthropotokos* gesprochen, und Diodor wie Theodor nicht erwähnt. Die früher ziemlich allgemeine Ansicht, daß hier Theodorets Eranistes die Grundlage zur Klage geboten hat, weist R. ab, da beide Anklagen für dieses Werk nicht zutreffen. Dagegen stimmt für εἷς Υἱός die Angabe, daß die Klagen einer apologetischen Schrift entstammen, wie auch der Inhalt und die Klagen selber. Es wird von R. ferner Brief 145, der an die Mönche von Konstantinopel gerichtet ist, und Brief 109 an Eusebius von Ancyra herangezogen. Besonders der letztere erscheint für die Frage der Authentizität sehr wichtig, da die Beschreibung der in ihm genannten Schrift wiederum gut auf

εἷς Υἱός paßt. Mit Recht nimmt aber R. an, daß die in Ep. 130 an Timotheus von Dolicheus genannte Schrift nicht unsere Arbeit, sondern vielleicht die Demonstrationes sind. Das letztere erscheint freilich noch sehr hypothetisch. Auch sonst wird wohl noch stärker, als es von R. geschieht, der Inhalt, die Wortbildung und ähnliches zu vergleichen sein, bis man zu einer Sicherheit kommt. W.

346. Kopf, G., La liberté de l'acte de charité dans le Christ: RevThom 39 (1934) 353—369. — Es wird das Problem der Freiheit Christi für den Spezialfall der vollkommenen Liebe behandelt. Die Lösung, die nichts Neues bringt, liegt in der bekannten Unterscheidung der Liebe Gottes um seiner selbst willen als höchsten Gutes in sich und Gottes als Grund der Liebe zu den Geschöpfen: Deus in se — Deus ut ratio formalis diligendi creaturas. Der erste Akt ist notwendig, der andere frei. Die Folge wäre selbstverständlich, daß uns Christus nicht mit dem höchsten Akt der Liebe erlöst hätte! Für den Artikel ist kennzeichnend Anm. 45: „Que ‚la conception moliniste rende plus facile la conciliation de la liberté et du précepte chez le Christ' comme l'écrit M. Rivière (Le dogme de la Rédemption 280) ce n'est pas certain, d'une part, et d'autre part on peut se rappeler que superficiel et facile sont souvent en étroite corrélation." Da ist selbstverständlich keine Grundlage für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung. W.

347. Rivière, J., Le dogme de la rédemption chez saint Augustin. Troisième édition complètement refondue et considérablement augmentée. gr. 8° (XIII u. 422 S.) Paris 1933, Gabalda. — Aus der 1. Auflage mit nur 115 Seiten ist hier ein stattliches Buch von 422 Seiten geworden. Schon allein diese Zahlen zeigen, wie richtig der Verf. von einer völligen Umarbeitung seines Werkes spricht. Völlig neu sind zum größten Teil die wertvollen Anhänge, die allein den früheren Umfang ausmachen. Behandelt sind u. a.: Règne du démon sur l'humanité; Le ‚droit' du démon; La loi de ‚justice'; La rançon; L'abus de pouvoir; Le sacrifice du Christ et le démon. Die Anhänge enthalten Spezialfragen wie: Le ‚droit' du démon dans l'ancienne église; Tendicula crucis; Muscipula diaboli; Dossier scripturaire de la Rédemption; Évolution de s. Augustin? u. a. Es erübrigt sich, noch ein Wort über den Wert der Arbeit beizufügen. Das Ansehen, das der Verf. und die früheren Auflagen besitzen, wird durch die vorliegende nur bestätigt und vermehrt. Bedauern wird man es freilich, daß auch die Neubearbeitung so stark in der Kontroverse mit Gallerand-Turmel aufgeht, die doch schließlich sehr zeitbedingt ist. Dafür hätte die Auseinandersetzung in den Zeitschriftenartikeln, in denen das Buch zuerst erschien, oder doch wenigstens die erste Auflage genügt. Das Material des Buches ist dadurch für die Forschung als solche nicht zur vollen Wirkung gekommen. So bleibt es immer ein zeitgebundenes Werk, das für spätere Zeiten und auch heute schon für Länder außerhalb Frankreichs an Interesse und auch an systematischer Bewertung und Auswertung Einbuße erleidet. Vielleicht wird es dem verdienten Verfasser möglich, in einer neuen Auflage sein Werk zu einem überzeitlichen zu gestalten. W.

348. Rivière, J., Un premier jet du „Cur deus homo"?: RevScRel 14 (1934) 329—369. — In Schol 9 (1934) 132 f. hat der Rezensent das Werk von E. Druwé, Libri s. Anselmi ‚Cur deus homo' prima

forma inedita (Rom 1933) schon angezeigt. R. lehnt die Zuteilung des von Druwé veröffentlichten Traktates an Anselm von Canterbury als erster Vorlage zu Cur deus homo glatt ab. Ich habe in der erwähnten Besprechung schon gezeigt, daß tatsächlich große Schwierigkeiten vorliegen, zu einer Sicherheit zu kommen, da gerade in der Vor- und Frühscholastik solche Bearbeitungen sehr häufig sind und dann fälschlich dem Verfasser des ursprünglichen Buches zugeschrieben wurden. Der inzwischen erschienene Artikel über die Summa sententiarum und ihre fälschliche Zueignung an Hugo beweist das von neuem (RechThAncMéd 6 [1934] 143—183). Wenn ich dennoch damals die Zuteilung an Anselm für eine begründete Hypothese hielt, so hat mich dazu vor allem die Bemerkung in Anselms Cur deus homo bewogen, in der er selbst von einer früheren Arbeit über den gleichen Gegenstand spricht. Auch wäre so die zweifellos vorhandene Doppeltendenz in Cur deus homo über die Notwendigkeit der Menschwerdung gut erklärbar. Es ist damals schon gesagt worden, daß Sicherheit erst von dem von Druwé versprochenen Werk, in dem er den Inhalt dogmengeschichtlich näher untersuchen wollte, zu erwarten sei. Dem hat nun R. in seinem Artikel schon vorgegriffen, und es läßt sich nicht leugnen, daß durch seine Ausführungen die Annahme Druwés bedeutend erschüttert ist. Starken Eindruck haben dabei auf mich die Darlegungen über die literarische Form gemacht. Die Sprache ist tatsächlich von der Anselms stark verschieden, und zwar in ganz charakteristischer Weise. Die inhaltlichen Verschiedenheiten, auf die R. hinweist, überzeugen mich noch nicht. Dagegen ist wieder sehr auffallend die gleiche Stelle aus De concordia, während die gleichen Ausdrücke und Sätze aus De conceptu virginali leicht aus ähnlichen Gedankengängen erklärt werden können, ohne daß man notwendig eine unmittelbare Vorlage annehmen müßte. Es ist schade, daß R. seine Darlegungen hie und da in so scharfer Form vorgebracht hat. Denn die Arbeit Druwés bleibt eine wirkliche Leistung und Bereicherung der Forschung. Es ist ja immer leichter, nachher kritisch ein gedrucktes Werk zu untersuchen. Wenn noch alles im Manuskript vorliegt, überschaut man manches, besonders in Erstlingsarbeiten, nicht so genau. Daher möchte ich an Druwé die Bitte richten, der Wissenschaft nun bald sein versprochenes Werk zu schenken, damit man noch klarer sehen kann. Bis dahin wird man das Werk nicht Anselm zuschreiben können, sondern als eine wertvolle frühe Bearbeitung ansehen müssen. Der Dank der Wissenschaft bleibt Druwé auf jeden Fall. W.

349. Rucker, I., Florilegium Edessenum anonymum (syriace ante 562). (Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Abteilung. 1933, Heft 5). 8° (XXIV, 92 u. 8* S.) München 1933, Beck. *M* 8.—. — Diese neue Veröffentlichung des katholischen Pfarrers, dessen Studien zum Concilium Ephesinum früher besprochen wurden (s. Schol 6 [1931] 591 f. und 7 [1932] 277 f.), ist eine Blütenlese aus Väterstellen von Ignatius von Antiochien und Polykarp bis auf Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien. Der syrische Text ist nach einer Handschrift des Britischen Museums herausgegeben. Die griechische Vorlage der einzelnen Stellen ist vielfach mit abgedruckt, oder es ist auf die Fundstelle, z. B. Migne, verwiesen. Über den Inhalt gibt der Titel des Florilegs Auskunft: „Viele Aussprüche der hl. Väter zeigen: 1. daß die hl. Jungfrau Gottesgebärerin ist; 2. daß Jesus Christus wahrer Gott ist; 3. daß

der Sohn, der als aus Gott und aus dem Vater in göttlicher Weise [hervorgehend] bekannt wird und der als aus der heiligen Jungfrau Fleisch annehmend in den Genealogien beschrieben wird, ein und derselbe ist; 4. daß der fleischlichen Geburt des Wortes Leiden und Tod folgt; 5. daß Christus selbst das Wort Gottes ist" (1). Ich weiß nicht, mit welchem Recht R. von diesen Sätzen sagt: „Der fünfteilige Titel umfaßt die Thesen, die zweifellos cyrillisch, aber ebensosehr, wenn nicht noch mehr apollinaristisch gehalten sind" (X). Die Behauptung, daß der Sohn Fleisch angenommen hat, enthält an sich keine Leugnung der Seele, wie auch das „Verbum caro factum est" bei Joh 1, 14 die Seele nicht verneint. Und die Behauptung, daß Christus der Gottlogos ist (XI), schließt jedenfalls an sich keine Leugnung der Menschheit ein. Die gelehrte Einleitung wünschte man sich etwas übersichtlicher und durchsichtiger. Der erste Satz der Einleitung: „Ein wichtiger Zeuge der altkirchlichen Lehrüberlieferung, zumal der frühmonophysitischen Glaubensformulierung ist das im British Museum Cod. syr. 729 addit. 12156 vorliegende Corpus dogmaticum" scheint mir nicht glücklich formuliert zu sein. Unter altkirchlicher Lehrüberlieferung versteht man für gewöhnlich nur die rechtgläubige, katholische Überlieferung, und die ist nicht monophysitisch, auch nicht frühmonophysitisch. Deneffe.

350. Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin vom hl. Kirchenlehrer Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu aus dem Lateinischen zum erstenmal als Ganzes in das Deutsche übersetzt (mit Weglassung nicht mehr zeitgemäßer Kontroversen) von Dr. Karl Telch. gr. 8° (779 S.) Warnsdorf 1933, Opitz. *M* 9.50; geb. *M* 12.50. — 351. Petrus Canisius, Katholische Marienverehrung und lauteres Christentum. Hrsg. von Josef Jordans S. J. 8° (280 S.) Paderborn 1934, Schöningh. *M* 3.80; geb. *M* 4.80. — Fast gleichzeitig sind zwei deutsche Übersetzungen des großen Werkes des hl. Kirchenlehrers Petrus Canisius, De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta, erschienen, eines Werkes, von dem M. Grabmann, Die Geschichte der kath. Theologie (Freiburg 1933, S. 150), im Anschluß an Scheeben sagt: „Letzteres Werk, eine vollständige Mariologie, ist eine klassische Verteidigung der ganzen katholischen Lehre über Maria." Die beiden Übersetzer haben schwerlich etwas davon gewußt, daß sie an derselben Sache arbeiteten. Keine Übersetzung ist vollständig. Beide begnügen sich mit einer Auswahl und nehmen Umstellungen vor. Die größere ist die von T. mit 510 Seiten in Groß-Oktav, während die Übersetzung von J. 249 Seiten in gewöhnlichem Oktavformat umfaßt. Beide sind fließend und gut lesbar. Die Übersetzung von J. ist ganz deutsch. T. hat hier und da einen lateinischen Ausdruck mitten im deutschen Text, ohne ihn zu übersetzen oder zu erklären, z. B. „die verecundia" (133, Z. 6) oder „aut aequaliter dilige aut aequaliter ignora" (132, Z. 11). Damit dürfte doch dem Volk nicht gedient sein. Eine merkwürdige Verschiedenheit besteht bezüglich der Art des Zitierens: Während J. bei den Väterstellen den Band und die Spalte nach Migne und bei den Reformatoren das Corpus Reformatorum bzw. bei Luther die Weimarer Ausgabe sorgfältig zitiert, begnügt sich T. im Anschluß an seine Vorlage mit der Angabe des Werkes und etwa noch des Kapitels. Es stand ihm wohl keine solche Hilfe zur Verfügung, wie sie J. zuteil wurde, der am Schluß des Vorwortes (17) seinen Dank ausspricht „na-

mentlich dem verehrten hochwürdigen Mitbruder, der die zahlreichen Zitate nachgeprüft hat, um so mehr, weil er nicht zugab, daß sein Name erwähnt würde. Er ist mittlerweile zu seinem himmlischen Lohne berufen worden." Inzwischen ist auch J. ihm dahin nachgefolgt. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß J. vielfach die Worte der Reformatoren selbst anführt, während T. mit diesen Zitaten sehr sparsam ist. Die Methode von J. dürfte den Vorteil haben, daß man manche Sätze des hl. Canisius besser versteht, weil man sieht, worauf sie Bezug nehmen. Anderseits hat T. einige Sätze oder Ausdrücke, die man, wenn nun einmal eine Auswahl getroffen wird, nach unserem heutigen Empfinden lieber übergangen sehen möchte. Doch läßt sich darüber streiten. J. hat ein Namen- und ein Sachverzeichnis; T. hat einen vierfachen Anhang und drei Register, darunter ein großes „Analytisches Register", das eine fortlaufende Inhaltsangabe des ganzen Werkes, soweit es übersetzt ist, darstellt. — Der Theologe wird, auch wenn er sich schon viel mit Mariologie beschäftigt hat, höchst wahrscheinlich noch manche Ergänzung seiner mariologischen Thesen aus dem Werk des heiligen Canisius schöpfen können. D.

352. Mueller, F. S., S. I., Die Unbefleckte Empfängnis der heiligsten Jungfrau im Bekenntnisse der koptischen und äthiopischen Kirche: Orientalia christiana 35 (Roma 1934) 157—192. — Es wird ein reiches Material aus dem schismatischen Orient beigebracht. Die koptischen Theotokien, Lobgesänge auf Maria für jeden Tag der Woche, nennen Maria die „allzeit Unbefleckte"; sie reden von ihrer Reinheit ähnlich wie von der Reinheit Christi; durch Maria wurde Adam in seinen früheren Stand zurückversetzt, d. h. in ihr erstand wieder die ursprüngliche Reinheit (163). Die schismatische äthiopische Kirche nennt Maria die „immerwährend reine Gottesgebärerin", den Engeln ähnlich an Reinheit, zweifach Jungfrau. Eine merkwürdige Sage läßt den Leib Marias als Perle schon vor der Erschaffung Evas in Adam gebildet und bis auf Anna, die Mutter Marias, weitergeleitet werden. Selbst der Koran enthält einen Hinweis auf die einzigdastehende Reinheit Marias und ihres Sohnes (190). Auch findet sich in der mohammedanischen Überlieferung folgender Satz, der als Ausspruch des Propheten bezeichnet wird: „Es wird kein Kind Adams geboren, ohne daß ein Dämon es im Augenblick der Geburt berührte; wen der Dämon so berührt, der stößt einen Schrei aus; eine Ausnahme hat es nur gegeben für Maria und ihren Sohn" (191). D.

353. Balić, C., O. F. M., De Ordine Minorum tamquam duce pii fidelium sensus in quaestione de Immaculata Conceptione B. V. Mariae. Sermo academicus occasione solemnis inaugurationis novi Athenaei Antoniani de Urbe, die 14. Decembris 1933, habitus. kl. 8° (57 S.) Ad Claras Aquas 1934, Collegium S. Bonaventurae. — Man findet hier reichen Stoff zusammengetragen über den hervorragenden und führenden Anteil des Franziskanerordens an der Verteidigung und Ausbreitung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä. Die Rede schließt mit dem Wunsche, daß dem großen Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis, Duns Scotus, bald die Ehre der Altäre zuteil werden möge. D.

354. Bittremieux, J., Ex doctrina Mariana Pii XI: EphThLov 11 (1934) 95—101. — Der verdienstvolle Artikel ist eine Weiterführung des von demselben Verf. geschriebenen Buches Doctrina Mariana Leonis XIII (Brugis 1928), worin B. außer der Lehre Leos XIII. auch Sätze von Pius X. und Benedikt XV. an-

führt. Hier hat er eine Reihe von Aussprüchen Pius' XI. über die Mittlerschaft Mariä in geordneter Folge zusammengestellt, über ihre allgemeine Mutterschaft, ihre Mitwirkung beim Erlösungswerk und ihr Amt als Ausspenderin aller Gnaden. Einige gute Erklärungen sind eingeflochten. D.

355. Lubac, H. de, S. J., Remarques sur l'histoire du mot „surnaturel": NouvRevTh 61 (1934) 225—249 350—370. — Während der Aufsatz Geschichte des Wortes „supernaturalis" in ZKathTh 46 (1922) 337—360 mehr wortgeschichtliche oder, wenn man will, wortstatistische Ziele verfolgt, sind die zwei Artikel de L.s mehr ideengeschichtlich eingestellt. Der Aufsatz in der ZKathTh geht in der Hauptsache bis auf Thomas von Aquin, der dem Wort sozusagen das Bürgerrecht in der Theologie verschaffte. L. behandelt auch eingehend die späteren Jahrhunderte, bis auf unsere Zeit. Es ist nicht gerade leicht, seine Gedanken knapp und klar herauszuschälen. Er unterscheidet eine lateinische und eine griechische Verwendung des Wortes oder gleichwertiger Ausdrücke. Die lat. Gruppe sieht das Übernatürliche besonders in Tatsachen oder Geschehnissen, die griechische in Substanzen verwirklicht (227). Die Frage eines Naturstrebens nach der Anschauung Gottes wird reichlich herangezogen. Öfters kommt das Übernatürliche, wie es in den Wundern, und das Übernatürliche, wie es in der Gottesschau und in der Gnade verwirklicht ist, zur Sprache. Dieses Übernatürliche ist „wunderbarer" als das sinnfällige Wunder (370). Der Verf. sieht auch eine Entwicklung des Wortes „übernatürlich" und sucht den Gründen derselben nachzugehen. Zwischen dem ordo supernaturalis und dem status supernaturalis wird unterschieden (358). Gegen Schluß redet L. von einer „réinvention de l'ésprit et de la finalité" (369). Interessant ist ein Zitat aus dem hl. Bellarmin (De gratia 1, 7): „Respondeo beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem" (248, nota), und dazu der Satz des Suarez (De gratia, Prolegomena 4, 1, 8) „disant qu'il repugne ‚quod finis, supernaturalis quoad consecutionem, sit naturalis quoad appetitionem, cum appetitus naturalis non fundetur nisi in naturali potestate'" (357, nota 1). D.

356. Cappuyns, M., L'origine des „Capitula" d'Orange 529: RechThAncMéd 6 (1934) 121—142. — Das Ergebnis der scharfsinnigen Untersuchung ist: Alle 25 Capitula sind in der vorliegenden Form als eine Art Syllabus aus Rom an Caesarius von Arles geschickt worden. Cap. 1—8 finden sich (als Cap. 3—10) in den 19 sog. *Capitula Augustini,* die in 3 Hss bekannt sind (Trier, Lucca, Namur). Diese Capitula haben eine ganz auffallende Ähnlichkeit mit den betr. Ausführungen in zwei Schriften des Johannes Maxentius, des Führers der bekannten skythischen Mönche, und zwar in dem Libellus fidei an Papst Hormisdas und dem Brief an die verbannten afrikanischen Bischöfe. Das wird durch Nebeneinanderstellung der Texte in 3 Kolumnen übersichtlich gezeigt. C. glaubt, für die Übereinstimmung gebe es keine andere Erklärung als die, daß Max. auch der Verfasser der Capitula Augustini sei. Verstärkt wird seine Annahme durch den Vergleich des Lehrgehalts und der Ausdrucksweisen der Capitula und der anerkannten Schriften des Max., vor allem aber dadurch, daß Max. auch 12 *Capitula contra Nestorianos et Pelagianos* in Form von Anathematismen verfaßt hat, die zu dem Libellus fidei und dem Brief an die Bischöfe ganz das gleiche Verhältnis haben

wie die Capitula Augustini. Demnach dürfte Max. diese Capitula verfaßt und als Anklage gegen die Gnadenlehre des Faustus von Riez an den Papst geschickt haben. Nach dem Urteil Roms enthielten sie die wahre katholische Gnadenlehre. Als daher einige Jahre später Caesarius Papst Felix IV. um eine Meinungsäußerung in der gallischen Kontroverse über die Gnade bat, schickte ihm dieser Cap. 3—10 der Capitula Augustini des Maxentius, vermehrt um ausgewählte Sentenzen aus Prospers *Liber sententiarum ex operibus s. Augustini delibatarum*. Caesarius veröffentlichte diesen Syllabus bei Gelegenheit der Kirchweihe in Orange, nachdem er ihn mit einer Einleitung versehen, ein Glaubensbekenntnis am Schluß hinzugefügt und die Unterschriften der Teilnehmer an der Synode gewonnen hatte. Die Bestätigung durch Bonifatius II. bezieht sich, wie ihr Wortlaut ergibt, nicht so sehr auf die ja von Rom übersandten 25 Capitula, sondern auf die von Caesarius beigefügte *Confessio*. Lange.

357. Conrad-Martius, Hedwig, Natur und Gnade, nach „des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit": Catholica 3 (1934) 49—82. — In einem der Lehre des hl. Thomas gewidmeten Sonderheft der Vierteljahrsschrift des Winfriedbundes (Bezugspreis jährlich *M* 5.—) legt eine „Philosophin evangelischen Glaubens" auf Grund der Quaest. disp. de veritate (nach der Übersetzung von Edith Stein zitiert) die Lehre des Aquinaten über Natur und Gnade vor. Die Verfasserin hat sich erstaunlich gut in das schwierige Lehrgebiet eingearbeitet und eingefühlt. Mit Wärme und Begeisterung, mitunter in leichter Polemik gegen reformatorische oder dialektische Theologie, tritt sie für die katholische Lehre des hl. Thomas ein, „der nicht nur von Natur überragende Verstandeskräfte besaß, sondern auch die übernatürliche Gnade und Gabe eines von Gott erleuchteten Herzens und Geistes" (Anm. 1). — Was über die natürliche Hinordnung der Natur auf die Gnade gesagt wird (68 f.), ist wohl mit der katholischen Lehre, daß die Gnade „zu der Naturanlage aus purer göttlicher Freigebigkeit hinzugefügt" wird (vgl. Anm. 35), nicht leicht vereinbar; aber hier bestehen für die Thomasdeutung ohne Zweifel ungelöste Schwierigkeiten. Zu S. 79 f. wäre zu bemerken, daß Thomas die Frage, ob der Mensch sich aus eigenen Kräften auf die rechtfertigende Gnade vorbereiten könne, in verschiedenen Werken sehr verschieden beantwortet. Hier hat er eine deutliche Entwicklungslinie durchlaufen (vgl. mein Lehrbuch De gratia n. 219—224). L.

358. Vallaro, St., De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae: Angelicum 11 (1934) 133—170. — Es gilt, den hl. Thomas so zu erklären, daß seine Lehre vom natürlichen Verlangen, Gott zu schauen, zu der absoluten Übernatürlichkeit dieser Schau nicht in Widerspruch tritt. Thomas denke an ein desiderium naturale *elicitum* (nicht *innatum*), das aber rein natürlich sei und keine übernatürliche Erkenntnis voraussetze. *In ordine physico et exsecutionis* sei es bedingt und unwirksam, d. h. es sagt nichts darüber, ob die Gottesschau in der tatsächlich bestehenden Ordnung wirklich erreichbar ist; dagegen könne man es *in ordine metaphysico et intentionis* absolut und wirksam nennen; d. h. es beweist, daß die unmittelbare Gottesschau der Natur des Verstandes nicht widerspreche. In diesem Sinne führe Thomas aus dem Naturverlangen des vernünftigen Geschöpfes ein *argumentum demonstrativum* für die Möglichkeit der unmittelbaren

Gottesschau. — Die Berechtigung eines solchen Beweises scheint mir in der Abhandlung nicht erbracht zu sein. Aber es sollte ja wohl nur eine Deutung des hl. Thomas geboten und nicht die Schlüssigkeit der Beweisführung, wie sie ihm zugeschrieben wird, innerlich begründet werden. L.

359. Dumont, P., Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scolastique: RevScRel 13 (1933) 517—552; 14 (1934) 62—95. — Wie kann die heiligmachende Gnade, eine endliche Eigenschaft der Seele, diese in einem wahren Sinne vergöttlichen? Dies große, wohl unlösbare Geheimnis und einige mit ihm eng verknüpfte Fragen haben den theologischen Schulen, zumal in dem Jahrhundert nach dem Tridentinum, viel Geistesarbeit gekostet. D. stellt die verschiedenen Lehrmeinungen und die für und wider vorgebrachten Gründe klar und kritisch abwägend dar, und zwar in bezug auf folgende vier Probleme: 1. Die Gnade als Ursache der Sündentilgung (Kölner Schule, Skotisten, Thomisten, Suarez). 2. Die Gnade als Ursache der Gottesfreundschaft und -kindschaft (Skotisten, Thomisten, Suarez). 3. Die Beziehungen der geschaffenen zur ungeschaffenen Gnade (Lessius). 4. Die Möglichkeit einer übernatürlichen Substanz (Thomas, Scotus, Skotisten, Thomisten, Suarez, Vazquez, Molina und andere Jesuiten bis auf Ripalda). D. betont öfters, daß alle diese Auffassungen (außer der vom Tridentinum zurückgewiesenen Kölner „doppelten Gerechtigkeit") theologisch zulässig seien, die Möglichkeit einer übernatürlichen Substanz nicht ausgenommen, daß aber keine ganz befriedige und die aus der Schrift oder dem Tridentinum versuchten Beweise durchaus nicht durchschlagen. „Ziemlich erstaunlich" erscheint ihm, daß dort, wo das Tridentinum die wesentlichen Elemente der Rechtfertigung aufzählt (s. 6 cap. 7), jegliche Anspielung auf die Einwohnung der göttlichen Personen in der Seele des Gerechten fehlt. In dem auf das Konzil folgenden Jahrhundert hätten die Theologen offensichtlich die ungeschaffene Gnade gegenüber der geschaffenen zu sehr in den Hintergrund treten lassen (62 f.). — Die persönliche Meinung D.s geht dahin, daß man das eigentlich Göttliche der eingegossenen Gnadengaben in der von Lessius gewiesenen Richtung zu suchen habe, d. h. in ihrer unlöslichen Verbindung mit der besondern Gegenwart des Hl. Geistes (92). Dabei fasse man am besten diese Gegenwart als der Natur nach der Eingießung der geschaffenen Gaben vorausgehend und sie in einer der Gnadenordnung eigentümlichen, von der Erschaffung oder Hervorbringung endlicher Wesen verschiedenen Weise verursachend. Die geschaffene Gnade sei sozusagen „l'irradiation créée d'une union extraordinairement intime de la substance divine avec notre âme" (94) oder „comme le rayonnement inévitable de sa gloire infinie" (92). So flüchte man sich zwar, um einem Geheimnis zu entgehen, in ein anderes nicht minder dunkles; aber es scheine doch auf diese Weise die dogmatisch gesicherte enge Verbindung zwischen der geschaffenen und der ungeschaffenen Gnade mehr ins Licht gerückt und vom göttlichen Charakter der eingegossenen Gerechtigkeit besser Rechenschaft gegeben zu werden. — Derartige Gedanken sind gewiß noch nicht bis zur letzten Vollendung ausgereift, verdienen aber vielleicht, daß die Theologie sich näher damit beschäftigt. L.

360. Simonin, H. D., O. P., A propos d'un texte eucharistique de S. Irénée: RevScPhTh 23 (1934) 281—292. — S. untersucht den schwierigen Text Adv. haer. l. 4 c. 18, 5: *ex duabus rebus*

constans, terrena et coelesti. Nachdem er die verschiedenen protestantischen und katholischen Erklärungen kurz auseinandergesetzt hat, weist er zunächst die Ansicht Massuet-Batiffol ab, wonach das irdische Element Christi Leib ist, das himmlische das Verbum divinum. Mit de La Taille betont er mit Recht, daß eine solche Terminologie in der Patristik unbekannt ist. S. schließt sich also der anderen katholischen Erklärung an, wie sie vom hl. Robert Bellarmin, von d'Alès, de La Taille u. a. vertreten wurde: Das himmlische Element ist Christi verklärter Leib, das irdische sind die eucharistischen Gestalten. Es scheint ein glücklicher Gedanke zu sein, auf die mehr dynamische als statische Ausdrucksweise des Irenäus hinzuweisen und so besser dartun zu können, wie im Vergleich mit andern Stellen (V 2, 3; III 11, 5; V 10, 2) für Irenäus nicht das Statische, Bleibende im Mittelpunkt stand, sondern das Werdende, sich Verändernde. Das zeigt z. B. gut die Parallele mit dem „Werden" des Weines aus dem Wasser oder das Hineinstellen der eucharistischen Verwandlung in die große werdende Wandlung, die Schöpfung und Mensch bis zur Vollendung der Auferstehung durchmachen. Überall ist hier nicht nur ein neues statisches Element hinzugetreten, sondern das Vorhandene ist durch das Folgende dynamisch innerlich geändert worden. So ist tatsächlich aus dem Grundgedanken des Irenäus gezeigt, daß die protestantische Auffassung vom bloßen Hinzutreten des neuen Elementes viel zu äußerlich ist. Weisweiler.

361. Euringer, S., Ein orientalisches Kommunionlied: ThGl 26 (1934) 200—205. — Aus der äthiopischen Liturgie wird eine gute Übersetzung des von A. Dillmann nach zwei Hss (Oxford, Bodl. und London, Brit. Museum) in der Chrestomathia aethiopica (Lipsiae 1866) 131—136 im Urtext gedruckten Liedes geboten. Es ist ein Beispiel der Lieder, die in der Liturgie bei Austeilung der hl. Kommunion gesungen werden und nach den immer vorhandenen gleichen Anfangsworten *Machbara meemanan,* d. h. Gemeinde gläubiger [Männer und Frauen] heißen. E. bringt zur Übersetzung auch einen kurzen Kommentar. W.

362. Hoh, J., Die kirchliche Buße im II. Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus (Breslauer Studien zur hist. Theol. 22) gr. 8° (138 S.) Breslau 1932, Müller & Seiffert. *M* 7.50. — Die Bußlehre des 2. Jahrhunderts wird für den „italischen", den kleinasiatischen und den palästinensisch-alexandrinischen Kreis behandelt. Eine solche doch recht schematische Einteilung hat, wenn nicht dauernd Hinweise auf den anderen Kreis vorhanden sind, den großen Nachteil, daß man jedesmal einen ganzen Kreis durch ein Jahrhundert durchgehen muß, um dann im nächsten wieder unten zu beginnen. So wird das Gesamtbild der Entwicklung stark auseinandergezogen. Das ist gerade bei der schwachen Quellenlage der Buße des 2. Jahrhunderts doppelt empfindlich. Denn so ist die große Gefahr gegeben, in den alten Fehler, aus dem wir nun glücklich durch die neueren großen Bußuntersuchungen seit d'Alès herausgekommen sind, wieder zurückzufallen und den einzelnen Verfasser zu sehr in sich selbst zu betrachten. Dem ist der Verf. leider nicht überall entgangen. Dennoch bietet das Buch den Vorteil, daß an einer neuen Untersuchung gezeigt wurde, was bei der Beurteilung der einzelnen Quellenzeugnisse in sich herausgestellt werden kann, wenn auch tatsächlich die Zeugnisse, ganz in die Umwelt gestellt und so in voller historischer Betrach-

tungsart vorgelegt, weit mehr sagen. Man vermißt sehr, daß der Verf. die so vorzüglichen Arbeiten von P. Galtier unberücksichtigt gelassen hat und nur auf der letzten Seite das eine Werk De paenitentia kurz in zwei Sätzen erwähnt. Es wäre daher zu wünschen, daß er die hier niedergelegten Einzelerkenntnisse, mit den Forschungen anderer verbunden, nun auch in einer wirklich zusammenfassenden Schau bieten möge. Dabei wird es auch notwendig sein, den Spezialcharakter der einzelnen Zeugnisse als Briefe, Apokalypsen, Gespräche usw. zu berücksichtigen, die ihrem Charakter entsprechend nicht den gesamten Bußweg zeigen müssen. Als interessantes Einzelergebnis des Buches möchte ich vor allem auf die Darlegungen über die große Bedeutung der brüderlichen Zurechtweisung hinweisen. Man sieht daraus erneut, wie sehr die Buße mitten im Gemeindeleben der Urkirche stand, wenn sie sich darin auch nicht erschöpfte, sondern das hierarchisch-kirchliche Element die Sündenvergebung vollzog, wie es auch das 2. Jahrhundert im Licht der Johannesstelle und Tertullians De pudicitia deutlich genug zeigt. W.

363. Ellard, G., S. J., Ordination Anointings in the Western Church before 1000 A. D. (Monographs of the Mediaeval Academy of America. No. 8). gr. 8° (XII u. 123 S. u. VI Tafeln.) Cambridge, Massachusetts 1933, The Mediaeval Academy of America. — Wir haben hier eine aufschlußreiche Untersuchung über ein eng umgrenztes, aber interessantes Gebiet der Sakramentenliturgie. Der Verf. behandelt auf Grund der alten Sakramentarien und Ritualien und einiger sonstigen Nachrichten die Frage, wann und wo in der abendländischen Kirche die Salbung bei der Weihe aufkam und wie und wo sie sich bis zum Jahre 1000 verbreitete. In Rom findet sich bis zum 9. Jahrh. keine Spur einer Salbung der Hände des Priesters oder Diakons. Nikolaus I. erklärt auf eine Anfrage, daß es das in Rom nicht gebe (60; Mansi 15, 882). Der erste dem Verf. bekannte Zeuge für die Salbung bei der Priesterweihe ist das sog. Missale Francorum, 700—730. Es enthält die Worte: „Consecrentur manus istae et sanctificentur per istam unctionem . . ." (20). Das Land, wo diese Salbung zuerst greifbar erscheint, ist das Aquitanien der Westgoten (28). Auch das Haupt des Bischofs wurde gesalbt: Sacramentary of Gellone (31); und der Daumen (98). Die Ansicht, daß die keltische Kirche bereits im 6. Jahrh. eine Salbung der Hände gekannt habe, wird zurückgewiesen (9—11). Karl d. Gr. suchte den einfachen römischen Ritus zur Geltung zu bringen. Aber nach seinem Tode breitete sich der Gebrauch der Salbung aus. Sogar die Hände des Diakons wurden gesalbt (80). Auch in Rom wurde im 10. Jahrh. die Weihesalbung eingeführt (98) und gemäß einem „Gesetz des Wetteifers", law of emulation (98), reich ausgebildet. Der Verf. meint, daß auch politische Einflüsse bei Ausbreitung des Gebrauches tätig waren (101). — Auf S. 18 sollte es statt De Uiribus Inlustribus heißen: De Uiris Inlustribus. Gut sind die Indices und die Tafeln mit den Photographien von Handschriften. Deneffe.

364. Stockums, W., Weihbischof von Köln, Das Priestertum. Gedanken und Erwägungen für Theologen und Priester. 8° (VIII u. 223 S.) Freiburg 1934, Herder. *M* 3.—; geb. *M* 4.20. — Auch die Dogmatik kann für dieses schöne Buch über das Priestertum dankbar sein. Es beschreibt treffend den Unterschied zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum, bringt gute Stellen über die Erhabenheit und die Aufgaben des Priestertums und entwickelt

das Verhältnis des Priestertums zur Kirche, zum Volk, zur Welt. Der Verf. wundert sich, daß der Catechismus Romanus (2, 7, 7) die Absolutionsgewalt zur potestas ordinis rechnet. Er selbst rechnet sie zur potestas iurisdictionis (43). Beides ist notwendig; sowohl Weihegewalt als auch Jurisdiktionsgewalt sind zur Ausübung der sakramentalen Lossprechung erfordert. Nicht ganz befriedigt die Erklärung des Unterschiedes zwischen Weltpriester und Ordenspriester (113—115). D.

365. Reuß, Jos., Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus: ZKathTh 58 (1934) 1—39 208 bis 242. — Mehr einleitend, behandelt der 1. Teil (2—19) Scotus' Lehre über die eingegossenen Tugenden im allgemeinen; dann stellt der 2. Teil eingehend und gründlich all die vielen Fragen über die Caritas dar, die Scotus untersucht hat, wobei seine Lehre auch stets mit der seiner bedeutenderen Vorgänger kritisch verglichen wird. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Das Gesamtergebnis ist: Jos. Klein, Die Charitaslehre des J. D. Sc. (Münster 1926; s. Schol 2 [1927] 624), und: Die Überlegenheit der Charitaslehre des J. D. Sc. (FranzStud 16 [1929] 141 bis 155; s. Schol 5 [1930] 318), hat zu Unrecht Scotus auf diesem Gebiet eine „unleugbare Superiorität" gegenüber Bonaventura und Thomas zugesprochen. Der Doctor subtilis hat in vielen Punkten einfachhin die Lehranschauungen der früheren Theologen übernommen, und wo er auf den Ergebnissen seiner Vorgänger weiterbaut, bedeuten seine Sonderlehren keineswegs immer einen Fortschritt. Heinrich von Gent ist in den von ihm behandelten Fragen der Caritaslehre ein Vorläufer skotistischer Gedanken. Viel weniger gilt das von Richard von Mediavilla und Wilhelm von Ware. Lange.

366. Segarra, F., Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor, Mat. 16, 28. Continuación: EstudEcl 12 (1933) 345—367. — Der Verf. verteidigt mit Geschick als wahrscheinlich die Ansicht, daß in den Worten Christi: „Unter den Anwesenden sind einige, die den Tod nicht kosten, bis sie den Menschensohn in seinem Reiche kommen sehen" dieses Sehen zunächst nichts anderes sei als das Schauen der sechs Tage später stattfindenden Verklärung. In ihr schauten Petrus, Jakobus und Johannes weiterhin wie in einem Bilde die glorreiche zweite Ankunft Christi. Der Verf. kann sich für seine Erklärung auf viele heilige Väter und einige Exegeten berufen. Den Einwand, daß Christus doch auf ein fernes Ereignis anspiele, bei dessen Eintritt manche der Anwesenden schon den Tod gekostet haben würden, beseitigt er mit der Bemerkung, daß diese Auffassung nicht notwendig sei; es genüge, wenn man Christi Worten den Sinn gibt: Einige der Anwesenden werden schon vor ihrem Tode den Menschensohn in seinem Reiche kommen sehen (366 f.). Deneffe.

4. Moral, Pastoral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

367. Décout, A., Y a-t-il conflit entre la morale rationnelle et la morale évangélique? Études 218 (1934 I) 273—295 432—453. — Muß man aufhören Mensch zu sein, um Christ zu werden? Ist das sittliche Ideal der Evangelien Gegensatz zur Ethik, die auf Vernunfterkenntnis aufbaut? Ist die katholische Sittenlehre infolgedessen nur ein schwächlicher Ausgleichsversuch zwischen

Forderungen, die sich nicht ausgleichen lassen? — Es gibt Menschen, die sich von der Ethik des Evangeliums wegwenden, weil ihnen diese Ethik das edle und heldische Menschentum in ihnen zu gefährden und zu vernichten droht. Und es gibt Menschen, die die Ethik der Vernunfterkenntnis verächtlich beiseiteschieben wollen, um sich nur von der Gnade, dem Licht und, bewußt, auch von der Torheit des Evangeliums leiten zu lassen. Ihr Grundsatz könnte sein: Möglichst wenig denken, um so mehr lieben und wollen. — Es gibt endlich Christen, die von den scheinbaren Antinomien auch innerhalb der Sittenlehre des Evangeliums enttäuscht oder verwirrt sind, so daß kein bewußter Zielwille, kein heldischer Aktivismus nach innen und außen mehr in ihnen aufkommt, sondern eine Art Resignation oder Quietismus ihr Wesen zu beherrschen beginnt. — Diese Gegebenheiten des Innenlebens unserer Zeit zeichnet der Verf. z. T. in einfacher phänomenologischer Schauweise; er veranschaulicht sie an einer Reihe konkreter Beispiele, um dann zu ihrer Analyse, Kritik und Lösung überzugehen. Er verwirft einen selbstgenügsamen und übertriebenen Rationalismus, der keine Spannungen kennen und keine Probleme ungelöst lassen will; aber ebenso einen Fatalismus, Skeptizismus, Mystizismus, der am liebsten Dunkel, Resignation, geduldiges Gehenlassen als das Allheilmittel hinstellen möchte. D. gibt gewisse Antinomien zu, aber nicht ihre Unversöhnlichkeit; vollen Ausgleich aller Gegensätze gibt es nur im Unendlichen. Alles endliche Verwirklichen der sittlichen Forderungen und Ideale wird immer die eine Seite mehr ausbauen auf Kosten einer andern, aber ohne deshalb mit ihr in Gegensatz zu geraten. Jeder Christ wird die Blickweite für das volle Ideal sich wahren, aber auch die beschränkte Verwirklichung, deren relative Einseitigkeit verstehen müssen. Mensch und Christ sind Teile eines Ideals, des Christen in der Vollreife des Mannesalters Christi. Hürth.

368. Lottin, O., Le problème de l'„Ignorantia iuris" de Gratien à saint Thomas d'Aquin: RechThAncMéd 5 (1933) 345—368. — Ders., Le tutiorisme du treizième siècle: ebd. 292—301. — Die *ignorantia* ist unter einer dreifachen Rücksicht in der sittlichen Ordnung von Bedeutung: rücksichtlich dessen, was sich aus ihr als „causa" ergibt; rücksichtlich des Subjektes, das sie hat; rücksichtlich des Objektes, auf das sie sich bezieht. Die vorliegende Arbeit nimmt die ignorantia unter der letztgenannten Rücksicht: Unkenntnis bestimmter Inhalte, insbesondere solcher des Naturrechtes („ignorantia iuris"), „Naturrecht" aber mehr gefaßt im Sinne des Naturgesetzes, ja, im Sinne der in jener Zeitepoche gebräuchlichen Terminologie, auch der notwendigsten Offenbarungswahrheiten. — Es handelt sich um eine vorwiegend historische Untersuchung, die allerdings zum guten Teil auch eine Erörterung des Sachproblemes ist. Beschrieben wird die Zeit der Dekretisten und, an sie anschließend, die Zeit der Theologen bis auf Thomas von Aquin. Die Arbeit stellt einen weitgehenden (wenn auch bei manchen wieder gemilderten) Rigorismus fest, der die „ignorantia iuris" (wie sie oben umschrieben ist) dem Menschen zur Last legt, weil sie praktisch ohne seine (größere oder geringere) Schuld nicht entsteht, noch fortbesteht. — L. verweist auf die einschlägigen Ausführungen von M. Müller („Ethik u. Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit"). Bei Müller wie auch hier bei L. scheint mir, daß der damalige „Rigorismus" und damit die Abweichung von der heute vorherrschenden Auf-

fassung sachlich zum größten Teil nicht besteht, sondern daß die Differenz in der Verschiedenheit der Fragestellung und der Tatsachenvoraussetzung liegt, nicht in der grundsätzlichen Einstellung von damals und heute. Soweit „ignorantia" bewußt und schuldbar gewollt ist, soweit wird sie damals und heute zur Last gelegt, in sich und in ihren (saltem in confuso) vorausgesehenen Auswirkungen. Daß sie bewußt und gewollt ist, läßt sich damals wie heute aus keinen aprioristischen Grundsätzen ableiten. Daß die angeführten Texte der Sache nach mehr besagen wollen als eine praesumptio iuris, sed non de iure, die also den Wahrheitsbeweis des Gegenteils durchaus zuläßt, scheint mir nicht bewiesen. Aber vielleicht will auch die abschließende Zusammenfassung des Verf. nicht mehr besagen: „ . . . du seul fait que l'on peut vaincre l'ignorance, c'en est du même coup un devoir. Sans doute, il n'y a de devoir moral que si, au préalable, il y a eu advertance à cette obligation. Mais cette advertance est supposée, parce qu'elle est aisément réalisée. Car il s'agit en l'occurence des premiers principes de la raison naturelle, innés au cœur de l'homme; et s'il s'agit des vérités de la foi, on sait — ce qu'une note ultérieure pourrait illustrer — que, selon les théologiens du temps, Dieu révèle ces vérités à tout homme de bonne volonté. Puis donc que ces vérités, naturelles ou surnaturelles, sont à ce point accessibles à toute intelligence, l'ignorance de ces vérités ne peut être due qu'à une négligence ou omission coupable: nous rejoignons ainsi la théorie relativement austère du volontaire indirect, concrétisée dans le péché d'omission. On pourra donc résumer la doctrine par cette antithèse: l'*ignorantia facti* n'est coupable que si l'on doit vaincre cette ignorance, mais l'*ignorantia iuris* est coupable dès qu'on peut la vaincre" (368). — Der zweite Artikel behandelt die Frage, wann es erlaubt sei, im Falle des Zweifels, der nicht gelöst werden kann, zugunsten der Freiheit, gegen eine nicht sichere Bindung durch das Gesetz zu entscheiden. Der Tutiorismus erklärt, daß erst dann zugunsten der Freiheit entschieden werden kann, wenn sicher ist, daß das in Frage stehende Gesetz nicht besteht. Läßt der Zweifel sich nicht lösen, so ist zugunsten des Gesetzes und gegen die Freiheit zu entscheiden. L. behandelt die Frage nicht nach der spekulativen Seite, sondern gibt in Kürze die im 13. Jh. vorherrschende Auffassung wieder. Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er in die Worte: „S'il est grandement inexact de voir dans le tutiorisme un cas isolé au moyen âge, il serait exagéré d'en faire une doctrine absolument commune: la jeune école dominicaine, avec Roland de Crémone, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, a largement contribué à relâcher l'étreinte du rigorisme qui pesait sur les solutions morales du temps" (300 f.).

H.

369. Noble, H.-D., La conscience morale sans l'état de grâce: La Vie spirituelle 38 (1934 I) 135—145. — Es handelt sich um die Frage, ob und wie der Zustand der „fides mortua" auf das sittliche Urteil und Leben des Christen Einfluß nehme. N. stellt drei Typen von Menschen auf, bei denen der Zustand der Ungnade mehr oder weniger Dauerzustand ist, und sucht nach der psychologischen wie nach der theologischen Seite zu zeigen, wie das Fehlen der Gnade auf das sittliche Gewissen und die sittliche Haltung einwirkt und zu sittlichen Zuständen führt, die er bezeichnet als: l'indifférence morale, la perversion morale, l'oscillation entre le péché et l'état de grâce. H.

370. Rolland, E., Scrupule et psychasthénie: La Vie Spirituelle 37 (1933 IV) [147]—[162]; 38 (1934 I) [1]—[21]. — In einer eingehenden psychologischen und charakterologischen Studie wird der Versuch gemacht, die einzelnen psychischen Bestandteile der auf Nervenschwäche fußenden, bzw. mit ihr verflochtenen Skrupulosität zu zeichnen. Die Darstellung ist z. T. rein phänomenologisch beschreibend, z. T. diagnostisch analysierend: für den Psychologen wie für den Erzieher und Seelsorger eine wertvolle Einführung. Der Nervenschwäche wird eine besondere Bedeutung für all die aufgezählten seelischen Einzelsymptome beigelegt: „C'est l'affaiblissement de l'énergie nerveuse qui se retrouve à la base de toutes ces manifestations: de là procède la difficulté d'inhiber l'idée fixe, déprimante, l'impulsion; de là vient aussi le sentiment d'impuissance, d'inadaptation, de dualité; de là résulte l'humeur antisociale, l'isolement douloureux en soi. Il n'y avait pas sous ce rapport à séparer le scrupule de la psychasthénie; il apparaît comme une simple espèce de ce malaise plus général" [162]. — Der zweite, für den Seelsorger wichtigere, praktische, wenn auch wissenschaftlich weniger aufschlußreiche Artikel bespricht die Heilmethode und Heilmittel, natürliche wie übernatürliche. H.

371. Bender, L., Consulere minus malum: EphThLov 11 (1934) 347—354. — Eine Fortführung und Klarstellung der Streitfrage, ob es erlaubt sei, das kleinere (sittliche) Übel anzuraten, um dadurch das größere zu verhüten. Über den entscheidenden Punkt der Kontroverse wurde in dieser Zeitschrift schon berichtet (s. Schol 9 [1934] 311 n. 159). B. macht jetzt darauf aufmerksam, daß mit demselben Ausdruck „consulere minus malum" zwei ganz verschiedene Handlungsweisen bezeichnet werden, die getrennt gehalten werden müssen, wenn anders eine Einigung und richtige Beantwortung des Streitpunktes erreicht werden soll. „Sub his verbis [i. e. „consulere minus malum"] enim comprehenduntur de facto duo modi agendi diversi, . . . , nempe: consulere minus malum in sensu proprio, et actus, qui tantummodo apparenter sunt consulere minus malum sed qui revera sunt *‚in memoriam revocare* peccatoris tale malum esse minus et tamen sufficiens scopo suo, cum *praevisione* malum istud revera per ipsum factum iri'" (353). Die erste Handlungsweise ist nach dem Verf. immer unerlaubt, die zweite nicht. H.

372. López, U., Difesa della razza ed etica christiana: CivCatt 85 (1934 I) 574—587; II 27—42. — Ders., „Razzismo" e christianesimo di fronte ai malati ereditari: ebd. (1934 II) 237 bis 252. — Der Verf. überprüft auf Grund der feststehenden sittlichen Grundsätze die Frage nach der Erlaubtheit der eugenischen Sterilisation; er untersucht diesen Eingriff in sich und in Rücksicht auf das Wohl der „Rasse", zu dessen Wahrung und Förderung er als notwendiges Mittel bezeichnet wird. Das bietet ihm Gelegenheit, überhaupt zur Frage nach Platz und Rang der „Rasse" in der Ordnung der Werte Stellung zu nehmen. Der letzte Artikel befaßt sich mit der Frage nach dem Rechte des Staates, die Zeugung von minderwertiger Nachkommenschaft zu verhüten. Insofern dies durch das Mittel der Sterilisation erreicht werden soll, ist die Antwort bereits in den vorhergehenden Artikeln gegeben. Hier wird die Frage erörtert, ob die wirtschaftlichen Folgen und Lasten oder andere soziale Belange einen Grund abgeben, den Eheabschluß Erbkranker zu verhüten. Die Endergeb-

nisse der Untersuchung sind die in „Casti connubii" Nr. 9 und Nr. 68—71 ausgesprochenen. — Es dürfte in diesem Zusammenhang nicht ohne Interesse sein festzustellen, daß offenbar auch von theologischer Seite der Versuch gemacht worden ist, die gesetzliche Sterilisation und die ihr zugrundeliegenden Gedankengänge einer „antiindividualistischen Sozialethik" mit der genannten Ehe-Enzyklika in Einklang zu bringen; denn in der Form der offiziellen Mitteilungen bringt der Osservatore Romano in Nr. 157 vom 9.-10. Juli 1934 (S. 1, Spalte 4, oben) folgende Notiz: „E venuta a nostra cognizione un voto di un professore di S. Teologia in Germania, nel quale, tra gli altri errori, si pretende di affermare che la nota legge di sterilizzazione può essere messa d'accordo colla Enciclica ‚Casti connubii'. Siamo autorizzati a dichiarare che una tale affermazione è del tutto falsa ed infondata." [„Es ist ein Gutachten eines Theologieprofessors in Deutschland zu unserer Kenntnis gekommen, in dem, neben anderen Irrtümern, die Behauptung gewagt wird, das bekannte Sterilisationsgesetz könne mit der Enzyklika ‚Casti connubii' in Einklang gebracht werden. Wir sind zu der Erklärung ermächtigt, daß eine solche Behauptung vollständig falsch und unbegründet ist."] H.

373. Merkelbach, B. H., O. P., Summa theologiae moralis. Tom. III. De Sacramentis. gr. 8° (959 S.) Paris 1933, Desclée. *Fr* 40.—. — Eine ausführlichere Besprechung der beiden ersten Bände (s. Schol 8 [1933] 252 ff.) hat bereits die besondere Eigenart des ganzen Werkes nach der sachlichen wie nach der sprachlichen Seite hervorgehoben. Es sei deshalb hier nur auf das damals Gesagte, das von dem vorliegenden 3. Bd. in gleicher Weise gilt, verwiesen. — Die Stoffeinteilung ist die gebräuchliche: vorausgeschickt ist ein Traktat über die Sakramente im allgemeinen; dann folgt die Behandlung der einzelnen Sakramente. Soweit es für den Sonderzweck der Moraltheologie erfordert ist, sind Teile der Dogmatik und des Kirchenrechtes eingeflochten, deren tiefere und vollständigere Darlegung aber diesen Disziplinen überlassen ist. Die neuere Literatur über die Sakramentenmoral ist ausgiebig angeführt und verwertet; desgleichen mangelt es nicht an konkreten Anwendungen für die Praxis, ohne daß indes das mehr spekulative Gepräge des Ganzen dadurch beeinträchtigt würde. Daß die Lehre des hl. Thomas eine ausgiebige Verwendung findet, sei besonders hervorgehoben. — Der Wissenschaftler wie der Praktiker werden gerne zu dem Werke greifen und es nicht ohne Anregung und großen Nutzen einsehen. H.

374. Gerster a Zeil, Thom. Vill., O. M. Cap., De integritate confessionis. 8° (VIII u. 115 S.) Turin 1934, Marietti. *Lire* 5.—. — Das Büchlein gibt eine gute Übersicht über Wesen und Pflicht der integritas confessionis. Einleitend werden einige allgemeinere Grundsätze über das Bußsakrament gegeben; dann folgen die drei Hauptteile: I. De integritate materiali; II. De integritate formali; III. De mediis integritatem procurantibus. Ein kurzer Anhang bringt einige „Casus" zur Veranschaulichung. — Der Verf. sucht eine vernünftige Mitte zu halten zwischen den verschiedenen Ansichten bez. so mancher Streitfragen in dieser nicht leichten Materie. Die Kontroversen sind nach Inhalt und Begründung kurz wiedergegeben, so daß dem Leser die Möglichkeit einer selbständigen Urteilsbildung gegeben ist. — Die Schrift wird vor allem dem praktischen Seelsorger willkommen sein. H.

375. Hecht, Fr.-X., De reparandis defectibus in collatione

ordinum occurrentibus: PeriodMorCanLit 23 (1934) 73*—111*. — In doppelter Anordnung werden die amtlichen Entscheidungen der römischen Kongregationen über Fehler bei Erteilung der Weihen geboten: zunächst in chronologischer Reihenfolge nach dem Tag des Erlasses, sodann in der Folge der Erteilung der Weihen. Es ist eine willkommene und wertvolle Zusammenstellung, die wegen ihrer Vollständigkeit besondere Aufmerksamkeit verdient. H.

376. Alonso, S., La reservación de pecados: CiencTom 48 (1933 II) 5—23 163—177. — Eine moraltheologische und zugleich kanonistische Darlegung der heute geltenden Normen über peccata reservata. Eingehende Würdigung finden vor allem die einschlägigen Canones des CIC, sodann die seit dessen Erscheinen von den Moraltheologen vertretenen Ansichten. Gelegentlich werden auch etwas ausführlichere geschichtliche Rückblicke gegeben. H.

377. Wehr, M., Das Gewohnheitsrecht im Raume der Diözese nach geltendem Recht: Pastor Bonus 45 (1934) 1—22. — Nach einer „Allgemeinen Übersicht" über Wesen und Bedeutung des (kirchl.) Gewohnheitsrechtes werden in drei Hauptabschnitten behandelt: I. Die gewohnheitbildenden Gemeinschaften (Erfordernis der passiven Gesetzfähigkeit; Namhaftmachung der im Raum der Diözese in Frage kommenden Gemeinschaften); II. Die Konsensquelle bei Gewohnheitsbildung (der persönliche Konsens, der Legalkonsens); III. Beendigung partikulärer Rechtsgewohnheiten (Aufhebung durch Gewohnheit, durch späteres [allgemeines, partikuläres] entgegengesetztes Gesetz). — Die Darlegung gibt in ihrer klaren und gründlichen Art einen sehr guten Überblick über das geltende kirchliche Gewohnheitsrecht überhaupt, wenngleich die Absicht des Verf. in erster Linie nur auf Darstellung des Gewohnheitsrechts im Raume der Diözese ging. H.

378. Bidagor, R., S. J., La „Iglesia propia" en España (Analecta Gregoriana IV). gr. 8° (XII u. 175 S.) Rom 1933, Pont. Univ. Gregoriana. — Das von kirchenrechtlichem Gesichtspunkt geschriebene Buch bietet nach einer ausführlichen, wertvollen Übersicht über den ganzen Fragenkomplex der Eigenkirche (Ursprung, Wesen, kirchenrechtliche Stellung) die Entwicklung der besonderen spanischen Eigenkirchenverhältnisse bis zum 13. Jh. nach dem gedruckt vorliegenden Quellenmaterial. Diese Entwicklung ist für die Frage nach der kirchenrechtlichen Stellung der Eigenkirche von besonderem Interesse, weil Spanien das kirchliche Leben von der Gotenzeit an ohne eigentlichen inneren Bruch ganz individuell bewahren und entwickeln konnte. Hier war das kirchliche Leben immer stark hierarchisch betont, und B. zeigt nun, daß sich auch das Eigenkirchentum in starker Abhängigkeit vom Episkopat entwickelte. Die Bischöfe und Konzilien behielten maßgebenden Einfluß in Fragen der Jurisdiktion und Verwaltung der Eigenkirchen (also über das jurisdiktionelle Element der Eigenkirche), wenn auch das patrimoniale Element, die Besitzrechte der Laienbesitzer, anerkannt wurde. Die Eigenkirche ist nach B. in Spanien nicht als eine neue, rein privatrechtliche Institution anzusehen, die von den anderen kirchenrechtlichen Institutionen grundverschieden ist, sozusagen neben dem Kirchenrecht sich als selbständige Sache entwickelt und später darüber dominiert, sondern sie liegt bei allem privatrechtlichen Einschlag doch in der Entwicklung des öffentlichen kirchlichen Rechts und Lebens. Die wertvollen Ergebnisse dieses Buches lassen sich freilich auf das

Eigenkirchenwesen der anderen von Germanen beeinflußten Länder (Frankreich, Italien und vor allem Deutschland), wo die jurisdiktionellen Ansprüche der Laienbesitzer stärker durchdrangen, nicht ohne weiteres übertragen. Man wird in ähnlich gründlicher Weise den Eigenkirchencharakter in diesen Ländern untersuchen müssen. Sehr zu wünschen wäre, daß der Verfasser noch das reiche handschriftliche Quellenmaterial Spaniens verarbeiten würde, wenn sich auch wohl kein wesentlich anderes Bild danach ergäbe. Ueding.

379. Will, Jos., S. J., Handbuch der Katholischen Aktion. 8° (X u. 138 S.) Freiburg 1934, Herder. *M* 3.—; Lw. *M* 3.80. — Über des Verf. frühere Schrift „Die Kath. Aktion" s. Schol 7 (1932) 620. Das jetzt vorliegende Werk heißt „Handbuch", „weil es dem Priester und Laien immer wieder zu Händen sein will, um die geistigen Vorbedingungen und Grundlagen, kurz den Geist der Kath. Aktion erkennen zu lassen" (VI). Am meisten Beachtung wird das vierte Kapitel „Der Weg zur Kath. Aktion" finden (83—103). Aus den Verlautbarungen Pius' XI. werden die wichtigsten Abschnitte mitgeteilt. Manches im Rundschreiben vom 29. Juni 1931 Gesagte ist für die gegenwärtige Lage in Deutschland von Bedeutung. Leider wird der hohe Preis der zu wünschenden weitesten Verbreitung im Wege stehen. Lange.

380. Stonner, A., Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester. gr. 8° (XI u. 282 S.) Freiburg 1934, Herder. *M* 5.40; geb. *M* 6.80. — St. hat seine Arbeit über „Das pädagogische Verstehen" im vorliegenden Werk fortgeführt und zu einem überaus praktischen Thema, das eigentlich der Pastoral angehört, ausgeweitet. Er handelt besonders von den Gründen für geistliche Führung, von den Eigenschaften des Führers, von der Art und Weise der Führung, von der Wirkung sowohl der Führung als des Mangels an Führung auf die Jugendlichen. Was das Inhaltliche angeht, möchte man zunächst vielleicht meinen, es werde wenig geboten, was sich nicht schon bei den aszetischen Schriftstellern, besonders den großen geistlichen Führern, wie einem hl. Franz von Sales, findet. Aber dem ist entgegenzuhalten, daß doch manches wirklich neu ist, daß auch das Bekannte viel besser analysiert und zum Teil auch begründet wird, daß es sich vor allem nicht auf die Meinung der Führer stützt, sondern auf die der Geführten, deren 317 Bericht aus ihrer Jugend geben. Ein Fehlgriff ist es nur, daß St. sich am Schluß etwas auf die allgemeine Frage nach der Notwendigkeit der Seelenführung einläßt und sie im Gegensatz zu den in der Einleitung zitierten Autoren negativ beantwortet. — Mit St.s Methode kann man weniger zufrieden sein. Sicher verlangt man für diese geistigen Vorgänge nicht die Exaktheit des psychophysiologischen Experiments, aber doch ähnliche Grundlagen, wie sie Gruehn und Bolley in ihren Arbeiten liefern. Von all dem findet sich bei St. außer dem umfangreichen Fragebogen nur eine ganz kurze Einteilung und Charakterisierung der Beantworter. Für wissenschaftliche Genauigkeit hätten der Fragen viel weniger sein müssen; auch von Suggestion halten sie sich nicht genügend frei. Ähnlich wie bei der Arbeit über das Verstehen bedürften die Lesefrüchte einer schärferen Trennung. Da man aber im Ganzen eine gute Auswahl der Versuchspersonen annehmen kann, ist das Resultat für die Praxis ein überaus nützliches. v. Frentz.

381. Humbertclaude, Pierre, Marianiste, La Doctrine

ascétique de Saint Basile de Césarée. 8° (XIII u. 341 S.) Paris 1932, Beauchesne. *Fr* 32.—. — H. liefert eine sehr nützliche, fleißig durchgearbeitete Monographie zur historischen Fundierung der Aszetik. Allerdings darf man nicht mit der Erwartung an das Buch gehen, man finde etwas ganz Neues. Im Gegenteil ist man erstaunt, feststellen zu können, wie Vieles von der Aszese des 20. Jahrhunderts, zumal von der Ordensaszese, schon im vierten in Übung war. Mündliches Gebet, Betrachtung der Hl. Schrift, Gewissenserforschung, Seelenführung, geordnetes Vorangehen auf den drei Wegen des geistlichen Lebens, werden von Basilius recht ausführlich gelehrt. Aber gerade dieses Rationale und Methodische ist ihm seinen Vorgängern gegenüber eigentümlich und hat ihm seinen großen Einfluß verschafft. Doch zeigt Basilius neben der Milde in den äußeren Dingen, eine fast unbeugsame Strenge in der Durchführung der Prinzipien der Frömmigkeit. Besonders dem gemeinschaftlichen Leben hat er von seinen Härten, die es vor dem einsiedlerischen hat, nichts nehmen wollen. Eigen ist Basilius auch, wie wenig er die Vollkommenheit der gewöhnlichen Christen von der der Ordensleute trennt. Ein nicht ganz klares Bild gewinnt man von dem Verhältnis der Presbyteroi und der Prohestotes. Recht gut hat sich H. mit der einschlägigen, besonders protestantischen Literatur auseinandergesetzt. v. Fr.

382. Koch, Hugo, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Neue Folge, Bd. 6). 8° (XII u. 196 S.) Tübingen 1933, Mohr. *M* 7.80. — Obwohl das Enchiridion Asceticum von Rouët-Dutilleul und die Documenta ecclesiastica perfectionis studium spectantia von de Guibert viel Ähnliches enthalten, behält Kochs Arbeit doch ihren Wert. Auf einen kurzen Zeitraum beschränkt, der besonderes Interesse beansprucht, ist sie für diesen viel reichhaltiger. Dazu bietet sie nicht nur Normen und Verurteilungen, sondern die ganze Eigenart des tatsächlichen Asketen- und Mönchslebens. Sehr nützlich sind die einleitenden Texte der nichtchristlichen Askese, die Strathmanns „Frühchristliche Askese" ersetzen und ergänzen. Sowohl für das Asketen- wie für das Mönchtum sind die Texte glücklich ausgewählt, so daß man von der Übung und den Motiven der Askese ein gutes Bild bekommt. Gerade dieses letzte hat dann, als Ergänzung zu den drei genannten Werken, M. Viller sehr schön herausgearbeitet in seiner „Spiritualité des premiers siècles". v. Fr.

383. Kern, Emmanuel, Das Tugendsystem des hl. Bernhard von Clairvaux. gr. 8° (XVI u. 98 S.) Freiburg 1934, Herder. *M* 3.50. — Aus den regellos durcheinander gewürfelten Bausteinen, die sich, vielfach mit fremdem Material verbunden, in den Predigten und Schriften des *doctor mellifluus* finden, ist in gewandter Darstellung unter ständiger Berücksichtigung der Quellen, zumal des hl. Augustinus und des hl. Gregor des Großen, das Tugendsystem des hl. Bernhard errichtet. Zunächst kommen die psychologischen Grundlagen zur Darstellung, sodann die überlieferten Tugendgruppen und danach, der Art des Heiligen entsprechend, psychologisch geordnet die Verstandes-, Willens- und Affekttugenden. Die mühsame Arbeit gewährt unter fleißiger Benutzung der einschlägigen Literatur einen guten Einblick in die Gedankenwelt eines Heiligen, der wie wenige Aszetik und Mystik der Nachwelt beeinflußt und befruchtet hat. Richstaetter.

384. Arnold Beeltsens et Jean Ammonius, Chronique de la Chartreuse de la Chapelle à Hérinnes-lez-Enghien, publiée et annotée par E. Lamalle (Bibliothèque de la RevHistEccl 8). 8° (XLVIII u. 252 S.) Louvain 1932, Bureaux de la RevHistEccl. *Belgas* 10.—. — L. liefert mit seiner Textausgabe einen wertvollen Beitrag zur Ordensgeschichte. Beeltsens hat die Klosterchronik vom Anfang bis zu seiner Zeit geführt, von 1314 bis 1489; Ammonius setzt sie, mehr in Form eines Menologiums, fort und bringt daher mehr Einzelheiten über das Leben der Mönche. L. hat das alles durch zahlreiche Anmerkungen aus andern Quellen ergänzt und beabsichtigt als zweiten Band eine Klostergeschichte von Hérinnes. Dadurch erweitert er unser Wissen über den Kartäuserorden, das sich bisher besonders auf das große Werk von Le Couteulx stützte, und legt den Grundstein für eine Ordensgeschichte der teutonischen Provinz. v. Frentz.

385. Gerardi Magni Epistolae, quas ad fidem codicum recognovit annotavit edidit W. Mulder S. J. gr. 8° (XLVII u. 359 S.) Antwerpiae 1933, Neerlandia. *Fl* 5.—; geb. *Fl* 6.—. — Mit dieser Ausgabe hat M. der Geschichte der Frömmigkeit, besonders der „Devotio moderna", einen großen Dienst erwiesen. Sie zeigt den großen Einfluß des Stifters der Fraterherren, des bescheidenen Diakons Gerd Groote. Alle Briefe stammen aus dessen letzten 10 Lebensjahren 1374—84. Sie lassen recht deutlich die traurige Lage der Kirche in der Zeit des großen Schismas und den ernsten und eifrigen Geist der Reformbewegung erkennen. G. schreibt besonders an Priester und Ordensleute; mit den Kartäusern, die allein den Eifer bewahrt hätten, verbindet ihn besondere Liebe. Die ganze Stimmung der Briefe ist religiös. G. eifert gegen Simonie und Konkubinat, sucht Gefallene mit glühenden Worten zurückzuführen, hält die Pflichten des Priestertums und das Glück des Ordenslebens vor Augen, vermittelt Ordensberufe, spricht viel vom Lesen und Abschreiben dogmatischer und kirchenrechtlicher Werke. Manche ausführliche Briefe, wie der über das Schisma oder zum Trost und zur Ermutigung, sind eher Abhandlungen zu nennen. — Die Ausgabe ist nach den beiden Mss im Haag und in Lüttich angefertigt, die allein alle Briefe aufbewahrt haben. Doch sind auch die anderen Mss berücksichtigt, wenn auch darin und in der Genealogie mehr hätte geboten werden können. Sehr gut sind die erklärenden Anmerkungen und die äußerst mühsam festgestellte oder gemutmaßte Datierung der Briefe, die im Original alle der Jahreszahl entbehren. v. Fr.

386. Daniëls, A. L., S. J., Les rapports entre Saint François de Sales et les Pays-Bas 1550—1700. gr. 8° (198 S.) Nijmegen 1932, Centrale Drukkerij. — D. hat einen kleinen Ausschnitt aus der Geschichte der Frömmigkeit behandelt, der bisher noch wenig bekannt ist. Er tut es mit großer Erudition, mag er nun von dem Einfluß der niederländischen Frömmigkeit auf den Heiligen sprechen oder von seinem persönlichen Verhältnis zu niederländischen Zeitgenossen oder auch vom Nachwirken seines Geistes in diesem Land. Gerade das letzte, wie nämlich der „Humanisme dévot" niederländische Prägung erfährt, ist für die dortige Religionsgeschichte von großem Interesse, weil großenteils Neues, wenn auch noch nicht Abschließendes, geboten wird. Der Ausländer wird dagegen mit besonderer Befriedigung die ersten Kapitel lesen. Sie berichten darüber, wie der Geist der Devotio moderna und die flämische Mystik sich in Philothea und Theotimus ausgewirkt hat.

Besonders gut hat D. bewiesen, daß die bisher wenig bekannte „Margarita evangelica", die die Frömmigkeit Bérulles besonders stark beeinflußt hat, auch dem Bischof von Genf nicht unbekannt war. Spricht er sich auch überaus zurückhaltend über Mystik aus, soweit es sich um die höhern passiven Stufen handelt, so weist sein Theotimus doch offenkundige Anklänge an die niederländische Mystikerin aus der Schule Ruusbroecs auf. v. Fr.

387. Graber, O., Christus lebt in mir. Das Seelenleben der mystisch begnadeten Ursuline Mater Augustina Mahlendorf. kl. 8° (220 S.) Mödling bei Wien 1934, Missionsdruckerei St. Gabriel. *M* 2.—. — Klar tritt hier hervor, wie konsequente Charakterschulung auf Grundlage der Ignatianischen Aszese mitten in übergroßer, verantwortungsvoller apostolischer Arbeit und Lehrtätigkeit zu passiver mystischer Beschauung führte. Das Büchlein ist für die psychologische Seite der Aszetik und Mystik ein wertvoller Beitrag, in den Berichten über mystische Gottschauung (z. B. S. 137) eine theologische Problemstellung. Störend wirkt manches in der Korrespondenz mit dem Seelenführer. Richstaetter.

388. Heimbucher, Max, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 3. neubearb. Aufl. gr. 8° (831 u. 829 S.) Paderborn 1933/34, Ferd. Schöningh. Lw. Je *M* 21.—. — Die neue Auflage des bekannten Werkes verdient eine besondere Erwähnung, weil sie sorgfältig durchgearbeitet ist und die Literatur der letzten Jahrzehnte gut verwertet hat. Besonders von den großen Orden findet man bei H. eine ausführliche Geschichte und Bibliographie. Als Nachschlagewerk ist die lange erwartete Neuauflage daher, trotz Lücken und Irrtümern in Einzelheiten, unentbehrlich. v. Frentz.

389. Lemaître, Georges, Sacerdoce, perfection et vœux. 12° (104 S.) Paris 1933, Desclée. *Fr* 5.—. — Ziel des Büchleins ist, die Weltpriester zur Übernahme der evangelischen Räte anzuspornen. In Frankreich gibt es schon verschiedene solcher Weltpriestervereinigungen. Zu diesem Zweck legt L. zuerst die Pflicht des Priesters zur Vollkommenheit dar, dann den Wert der evangelischen Räte als Mittel dazu und endlich den Nutzen der Vereinigung von Priestertum und religiösem Leben, unter Zurückweisung der Einwände. Die Zusammenstellung ist sehr glücklich. Nur im ersten Teil scheint die Heiligkeit des Priesterstandes vor dem Ordensstand — im Anschluß an Mercier, der aber selbst einen solchen Weltpriesterbund mit Gelübden gestiftet hat — nicht klar genug dargelegt zu sein. Man geht in der Beantwortung dieser Frage heute meist auf S. th. 2, 2 q. 184 a. 8 zurück. Dort vergleicht der hl. Thomas den Weltpriesterstand mit dem Ordensstand als solchem, also Weltpriester und Laienbrüder, und sagt, daß der Dienst am Altar eine größere Heiligkeit erfordere als die Bindung durch die Gelübde. Gewöhnlich hat man aber bei diesem Vergleich nicht das Erfordernis im Auge, sondern die Übung, und die ist unzweifelhaft höher bei dem, der die evangelischen Räte befolgt, als bei dem, der sie nicht befolgt. Vor allem aber hat der Heiland selbst die Befolgung der Räte als das Vollkommenere bezeichnet, und darum versetzen diese den Priester nicht weniger als den Laien in einen vollkommeneren Stand, wenn er bisher nur die Gebote beobachtet hatte. v. Fr.

19 21 K 548

16.— pro cplt.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

IX. JAHRGANG

HEFT 1

1934

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

Neunter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Das Beichtgeheimnis im Altertum und Mittelalter. Von Peter Browe S. J. 1

Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Psychologie. Von Joseph Fröbes S. J. 58

Gemeinnutz vor Eigennutz. Die soziale Leitidee im „Tractatus de bono communi" des Fr. Remigius von Florenz († 1319). Von Dr. Richard Egenter (Passau) 79

Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius? Von Josef Jäntsch S. J. 92

Besprechungen:

Merk, Novum Testamentum graece et latine (Brinkmann) — Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I (Brinkmann) — Mersch, Le corps mystique du Christ (Schütt) — Moffatt, Grace in the New Testament (Lange) — Lurz, Adam Tanner u. die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrh. (Lange) — Kurz, Individuum u. Gemeinschaft beim hl. Thomas v. Aq. (Hürth) — Joyce, Christian Marriage (Keller) — Rossi, L'Autografo di S. Tommaso (Pelster) — Szylkarski, Solowjews Philosophie der All-Einheit (Brunner) — Taymans d'Eypernon, Le Blondélisme (Grausem) — Saupe, Einführung in die neuere Psychologie (Fröbes) — Luger, Die Unsterblichkeitsfrage bei Scotus (Fröbes) 100

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie 122
2. Literargeschichte der Scholastik 129
3. Erkenntnislehre, Metaphysik, Kulturphilosophie . . . 142
4. Naturphilosophie. Psychologie 150

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—8 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

IX. JAHRGANG

HEFT 2

1934

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

Neunter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Die Unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen und armenischen Überlieferung. Von Franz Sal. Mueller S. J. 161

Die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung in der Frühscholastik. Von Artur Landgraf (Bamberg) 202

Die Struktur des objektiven Geistes und der Objektivationen. Von August Brunner S. J. 229

Neue Schriften des englischen Franziskaners Richardus Rufus von Cornwall (um 1250). Von Franz Pelster S. J. 256

Sein und Wert. Von Bernhard Jansen S. J. 264

Besprechungen:

Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Bd. II (Brinkmann) — Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande (Bruders) — Wouters, Manuale Theologiae Moralis (Hürth) — Hartmann, Das Problem des geistigen Seins (Brunner) — Descoqs, Praelectiones Theologiae Naturalis (Brunner) — Donoso Cortés, Der Staat Gottes (Hentrich) 268

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie 278
2. Heilige Schrift 289
3. Dogmatik und Dogmengeschichte 297
4. Moral und Pastoral. Liturgik. Aszetik und Mystik . 311

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—8 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

IX. JAHRGANG

HEFT 3

1934

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

Neunter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Zur Lehre des hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente. Von Michael Gierens S. J. 321

Eine neue Bearbeitung von Abaelards „Introductio" und der Summa sententiarum. Von Heinrich Weisweiler S. J. 346

Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Von Albert Mitterer (Bressanone [Brixen]) 372

„Vere esse" im Proslogion des hl. Anselm. Von Anselm Stolz O. S. B. 400

Eine neue Quellenpublikation zur Schule des Franz von Vitoria. Von Wilhelm Hentrich S. J. 410

Besprechungen:

Browe, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters (Hürth) — Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas v. Aq. (Hürth) — S. Thomae Summa contra gentiles. Liber quartus (Ed. Leonina) (Pelster) — Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie (Hentrich) — Barrett, Elements of Psychology (Fröbes) — Thorndike, The Fundamentals of Learning (Fröbes) 415

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie 429
2. Literargeschichte der Scholastik 436
3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie . . . 451
4. Naturphilosophie. Psychologie 458
5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 470

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—8 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

IX. JAHRGANG

HEFT 4

1934

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

Neunter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart (Schluß). Von Albert Mitterer (Bressanone [Brixen]) 481

Die Polemik gegen Platon im Aufbau der Aristotelischen Metaphysik. Von Endre v. Iványka (Solymar, Kom. Pest, Ungarn) 520

Tradition und Dogma bei Leo dem Großen. Von August Deneffe S. J. 543

Analyse der Hoffnung. Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J. . . 555

„Erlebnistheologie" und Mystik. Von Karl Richstaetter S. J. . 564

Besprechungen:

Prat, Jésus Christ (Brinkmann) — Kroll, Gott und Hölle (Prümm — Athanasius' Werke, hrsg. v. Opitz (Bruders) — Jungmann, Die lat. Bußriten (Weisweiler) — Galtier, L'Église et la remission des péchés (Weisweiler) — Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle (Weisweiler) — Pelzer, Bibliothecae Ap. Vat. Codd. Mss. Codd. Vat. Lat. II 1 cum App. (Pelster) — Guitton, Le temps et l'éternité chez Plotin et s. Augustin (Pollinger) — Dittrich, Geschichte der Ethik IV (de Vries) 574

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie 591
2. Heilige Schrift 603
3. Dogmatik und Dogmengeschichte 610
4. Moral, Pastoral und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik . . 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—8 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
29. JAN. 1962
5. FEB. 1963
13. JUNI 1967
5. MRZ. 1965
24. 1. 66
22. SEP. 1966
10. 1. 68
JUNI 1970
06. Aug. 1971
12. April 1972
11. 7. 72
15. JUNI 1974
29. MRZ. 1978
14. AUG. 1981
25. FEB. 1982

3.40