

logie ist es unbedingt notwendig, daß der Dogmatiker gleich zu Beginn seiner Arbeit nach Darlegung des grundlegenden Dogmas von der Gottesgebärschaft und im Anschluß an dieses Grunddogma die gesamte göttliche Idee von Maria darlegt, vor allem aber in diesem Bilde schon beide Seiten, die der Mutter und die der Gehilfin, zum Ausdruck bringt. Von da aus kann er erst die Untersuchung der marianischen Einzellehren mit befriedigendem Erfolg unternehmen“ (273). Jedenfalls ist das Streben nach einem einheitlichen Prinzip der Mariologie sehr anerkennenswert. Mir will scheinen, daß sich einstweilen eine auf diesem Prinzip aufgebaute Mariologie noch nicht verwirklichen läßt, weil einstweilen die Idee der Braut Christi und der Gehilfin bei der Erlösung noch nicht genügend geklärt ist. Das Grundprinzip müßte aber vor allem klar und sicher sein. Eine Frage z. B. ist: Ist Maria Braut Gottes, aller drei Personen, oder nur Braut Christi, wie sie nur Mutter der zweiten Person Gottes ist? Wenn die Brautschaft schon vor der Menschwerdung da ist (268, alinea 1), kann sie dann ausschließlich auf die zweite göttliche Person gehen?
A. Deneffe S. J.

Söhngen, G., Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung (Scientia Sacra. Theologische Festgabe für Kardinal Schulte 1935, S. 114—141).

Die sorgfältige, wohlabgewogene Untersuchung, die auf genauer Kenntnis der einschlägigen Texte in den verschiedensten Schriften des Aquinate fußt und ein weitschichtiges paralleles Quellenmaterial aus Platon, Augustinus, Pseudo-Dionysius, Proklus herbeizieht, baut sich in folgenden Stufen auf: Die Thomas-Auslegung der aristotelischen *μετάληψις τοῦ νοητοῦ*; Thomistischer „Intellekt“ und neuplatonische „Berührung“ (Ratio und Intellekt als Bewegung und Ruhe; Ratio und Intellekt als Eigenbesitz und Teilhabe; Der Mensch als Wesen in der Mitte zwischen Zeit und Ewigkeit; Neuplatonischer Einschlag der thomistischen Anthropologie); Thomistische Umdeutung der berührenden Teilhabe nach dem aristotelischen Erkenntnisbegriff (Kausaler Charakter des attingere und participare; Abbildcharakter der Teilhabe; Attingere als Funktion des intellectus principiorum; Teilhabe und Gotteserkenntnis); Theologische Leistung des kritischen Teilhabebegriffes. — Mit echt ideengeschichtlichem und spekulativem Takt wird scharf zwischen den platonisch-augustinischen und aristotelischen Motiven in der Synthese des Thomas unterschieden und damit die Gefahr apologetisch-systematischer Übereinstimmungstendenzen zwischen Thomas und seinen Vorgängern, denen viele der Allzuvielen schon oft unterlegen sind, glücklich vermieden.

Das Ergebnis ist Folgendes: „Nunmehr sind wir in der Lage, genau zu sagen, wie Thomas das attingere oder die berührende Teilhabe neu- oder vielmehr umdenkt. Das attingere, diesen neuplatonischen Wechselbegriff für participare, nimmt der Aquinate, wie es der participatio causalis tantum entspricht, bloß im ontologischen Sinne der Kontinuität der Seinsstufen auf (so De verit. q. 15 a. 1 cp.) und nicht auch im gnoseologischen der Ideenschau oder sogar mystischen Einswerdung; oder vielmehr wo dieser gnoseologische Sinn mitspielt (wie S. theol. 1 q. 79 a. 8 ad 3), will zwar auch Thomas ein gewisses unmittelbares Berühren der intelligibilia, eine simplex acceptio veritatis darunter verstanden haben, aber in dem gemäßigten oder kritischen Begriffe jenes

aristotelischen $\theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\upsilon$ in *Metaph.* Θ 10, 1051b 23—26. Denn die aliqua simplex acceptio veritatis ist nichts anderes als der intellectus principiorum (primorum) Damit läuft das neuplatonische participare als attingere im a. 1 q. 15 *De verit.* zurück in die thomistische Angleichung des augustinischen cognoscere in rationibus aeternis an den aristotelischen Begriff von Erkenntnisprinzip Ontologisch und anthropologisch übernimmt also der Aquinate die neuplatonische ‚Teilhabe als Berührung‘, kürzt sie aber gnoseologisch um ihren ‚objektiven‘ Gehalt zugunsten des aristotelischen Erkenntnisbegriffes, der einer gegenständlichen Teilnahme unmittelbar an den ewigen Wahrheiten selbst widersteht“ (136 f.).

So restlos Referent mit dieser sinnvollen, abgeklärten Exegese einverstanden ist, so kann er sich doch mit dem Schluß nicht ganz einverstanden erklären, der die ideengeschichtliche Methode des echt mittelalterlichen Aquinaten berührt: „Es ist m. E. nicht richtig zu sagen, Thomas schiebe seine aristotelische Interpretation der cognitio in rationibus aeternis einfach den augustinischen Texten unter [vgl. *S. theol.* 1 qq. 84—86, besonders q. 84 a. 5]. . . . Thomas hat sich vielmehr gegenüber Augustin verhalten wie schon Aristoteles gegenüber seinen Vorgängern und wie heute noch ein Neukantianer sich gegenüber Kant einstellt und wie schließlich jeder Systematiker handelt: ihnen allen liegt weniger daran, was ihr Autor dem Buchstaben nach gesagt hat, als was er letzterdings hat sagen wollen, wenn er es auch nicht förmlich ausgesprochen hat“ (139 f.). Wenn der gelehrte Verfasser geschrieben hätte: „was er . . . hat sagen müssen“, wäre Referent einverstanden. Augustinus hat evident nicht das sagen „wollen“, was Aristoteles und Thomas „gnoseologisch“ gemeint haben.

B. Jansen S. J.

Kösters, Ludwig, S. J., *Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung*, gr. 8^o (X u. 264 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 6.—; Lw. M 7.60.

Der Verf. spricht einmal von dem Nachgehen „der Wege, die Gottes Vorsehung uns geführt hat“ (34). Er selbst ist ohne Zweifel durch seine langjährige Lehrtätigkeit, die sich besonders auf dem Gebiete der Fundamentaltheologie, der historischen Kritik und der Homiletik bewegte, zur Abfassung dieses meisterhaften Buches über die Kirche befähigt worden. Soviel ich sehe, sind es vier Beweise, die der Verf. für die Wahrheit der katholischen Kirche vorlegt; auf eine kurze Formel gebracht sind es im einzelnen folgende: 1. Beweis aus dem Heilandsbild der katholischen Kirche: Die katholische Kirche hat seit der apostolischen Zeit ein einzigartiges Heilandsbild bewahrt. „Eine Kirche aber, der Gottes Vorsehung ein solches Kleinod von unermeßlichem Menschheitswert anvertraut und bewahrt hat, kann nicht ein Wahngebilde, Irrtum oder Lüge sein“ (29). Also ist die katholische Kirche, auch mit ihrem Anspruch, die wahre Kirche Christi zu sein, weder Irrtum noch Lüge. Auf den naheliegenden Einwand: Viele gutgläubige, fromme Protestanten haben doch dasselbe Heilandsbild, ist wohl zu antworten: Wenn sie es haben, so haben sie es als mitgenommenes Erbgut aus der katholischen Kirche. — 2. Beweis aus dem Dasein und Sosein der Kirche; die „*Ecclesia per se ipsa*“ (Denzinger n. 1794) ist Beweis. Derselbe läßt sich so